

Filosofihistoria och sekularisering

Om filosofins teologiska genealogi

Jayne Svenungsson

När vi skriver filosofihistoria förmedlar vi samtidigt – i olika hög medvetandegrad – en specifik historiefilosofi. Det samma kan även sägas gälla förhållandet mellan teologihistoria och historieteologi. Belysande exempel på denna dialektik kan hämtas inte minst från den kristna teologins tidiga historia, där man i stor utsträckning använde sig av historieskrivande som medel för att avgränsa sig från de judiska rötterna och för att konstituera sig som en egen teologisk tradition. Tidigt kom sålunda en historieskrivning att växa fram enligt vilken man tolkade Jesus som en apokalyptisk gestalt som manifesterade ett radikalt brott med den hittillsvarande historien. I takt med att förväntningarna på Jesu snara återkomst avmattades kom denna apokalyptiska historietydning emellertid att få konkurrens. Den uteblivna återkomsten krävde teologiska förklaringar och här blev historieskrivandet åter behjälpligt. Kontinuiteten mellan det gamla och det nya förbundet kom nu istället att betonas och Jesu själva dröjsmål uttyddes positivt som Guds vilja att hinna sprida sitt frälsningsverk till världens alla ändar. Ytterligare transformationer kom det teologiska historieskrivandet att genomgå i samband med Roms kristnande på 300-talet, då Roms sekulära historia alltmer började vävas samman med den gudomliga försynen.¹

Exemplen på detta slags dialektik kan mångfaldigas. Även i modern tid har man uttryckt olika teologier, filosofier och ideologier genom historieskrivandet. Min avsikt i denna artikel är att fokusera ett mycket specifikt fall av denna dialektik, nämligen hur man i delar av det moderna tecknandet av filosofins historia relaterat det moderna filosofiska tänkandet till äldre teologiskt tänkande. Betonar man kontinuiteten eller avbrotten, och vilka filosofiska förutsättningar och motiv ligger bakom respektive synsätt? Mer exakt är jag alltså ute efter att belysa hur man i själva meta-reflektionen över filosofins historia tenderar att producera en specifik historiefilosofi genom att förhålla den moderna filosofin till det judisk-kristna teologiska arvet på det ena eller andra sättet.

För att på ett överskådligt sätt kunna diskutera tematiken har jag valt att fokusera den så kallade Löwith–Blumenberg debatten, som med avseende på just den historiska kontinuiteten aktualiserar frågan om den moderna filosofins förhållande till teologin. Karl Löwith, som behandlar frågan utifrån en mycket specifik tematik, nämligen moderna historiefilosofers förhållande till äldre historieteologier, hör till de röster som argumenterat

för en tydlig kontinuitet mellan de två traditionerna. I tydlig kontrast till Löwith och delvis i direkt polemik med hans filosofi har Hans Blumenberg tvärtom försvarat det moderna filosofiska projektets särart i förhållande till äldre tiders teologiska tänkande. Mot bakgrund av de olika positioner som Löwith respektive Blumenberg representerar – där jag vill hävda att Blumenberg representerar den generellt sett mer tongivande rösten – knyter jag i artikelns avslutande del an tematiken till den samtida filosofiska diskussionen om förhållandet mellan teologi och filosofi. Min avsikt här är att belysa det problematiska med en alltför hårdragen tolkning av diskontinuiteten mellan den moderna filosofin och äldre tiders filosofiska teologi, då en sådan tolkning inte sällan tenderar att nära den moderna drömmen om ett förutsättningslöst tänkande.

Karl Löwiths sekulariseringstes

Bland de mer storslagna försöken att teckna en kontinuitet mellan äldre tiders teologiska tänkande och den moderna filosofins bärande idéer märks som sagt Karl Löwith, eller för att vara mer precis, den berömda ”sekulariseringstes” han utvecklar i verket *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* från 1949.² Genom en omfattande idéhistorisk exposé argumenterar Löwith här för att de historiefilosofier som formuleras under upplysningen och som når sin kulmen i 1800-talets politiska utopier ytterst utgör sekulariserade versioner av den judisk-kristna historieteologin. Vill man tala om ett avgörande brott vad beträffar den västerländska människans förhållande till historien står detta sålunda inte att finna i skiftet mellan medeltiden och nya tiden, inte heller i Voltaires explicita avfärdande av traditionella historieteologier till förmån för neologismen *philosophie de l'histoire* under senare delen av 1700-talet.³ Det är istället under antiken vi finner det avgörande brottet. Här möter vi två i grunden olika sätt att förhålla sig till historien, dels det grekiska cykliska historiebegreppet, dels den judiska messianska historieförståelsen. Med kristendomens framväxt och utbredande är det den senare synen som enligt Löwith kommer att bli dominerande. Historia kommer i första hand att betyda *frälsningshistoria*, ett eskatologiskt drama om förtappelse och förlossning styrt av den gudomliga försynen. Den mest drastiska skillnaden i förhållande till grekernas cykliska, av naturens rytm formade syn, är att historien härmed betraktas i ljuset av ett yttersta mål vilket förlämnar allt historiskt skeende mening:

Att överhuvudtaget ställa frågan om historiens mening eller meningslöshet är i sig redan historiskt betingat: Judiskt och kristet tänkande väckte denna bottenlösa fråga till liv. [...] Grekerna var mer modesta. De gjorde inte anspråk på att ha uttrönt världshistoriens yttersta mening. De var gripna av den synbara ordningen och skönheten i det naturliga kosmos och fann i tillblivelsens och förgångelsens kosmiska lag också förebilden för sin förståelse av historien.⁴

Det skall inte förnekas att det finns avsevärda skillnader mellan den antika grekiska respektive judiska historieförståelsen. Frågan är emellertid hur Löwith motiverar den kontinuitet han utmålar mellan den judisk-kristna historieteologin och de moderna sekulära historiefilosofierna. När allt kommer omkring förenas ändå de båda antika historiesynerna av att man förutsätter någon form av gudomlig princip i tillvaron, medan de moderna historiefilosofierna gör anspråk på att vara just *sekulära*, det vill säga oavhängiga varje transcendent eller gudomlig ordning. Det är belysande att i sammanhanget återvända till Voltaire, som av Löwith lyfts fram som den som tar det avgörande steget från historieteologi till historiefilosofi. När Voltaire författar en essä med titeln ”La philosophie de l’histoire” 1765 ligger den beryktade jordbävningen i Lissabon blott ett decennium bakåt i tiden. Denna naturkatastrof kom som bekant att bli upprinnelse till ett häftigt ifrågasättande av den gudomliga försynen och Voltaire hörde till de skarpaste kritikerna. Det är mot denna bakgrund man skall se hans propagerande för en historiefilosofi – ett filosoferande över historien som bevarar tron på en bättre framtid men gör upp med teologins eskatologiska barlast.⁵

Trots den massiva kritik som riktas mot den kristna försynstron av flera av upplysningstänkarna föreligger det enligt Löwith emellertid en väsentlig kontinuitet till såväl form som innehåll. Förvisso gör upplysningstänkarna upp med tron på ett i förhållande till historien transcendent mål, liksom med tron på Gud som den aktör som driver historien framåt. Men själva framtidsorienteringen består. Om så Gud ersätts av människan som historiens huvudaktör och himmelriket omtyds till realiserandet av det idealiska samhället, kvarstår inte desto mindre den grundläggande övertygelsen att historien har en mening och att denna mening erhålls ur ett kommande mål.⁶

Frågan är emellertid hur det kommer sig att den framtidstro som bär upp den kristna teologin under nya tiden kommer att vändas inåt mot historien själv. Utan att förneka att det rör sig om ett mycket komplext historiskt förlopp urskiljer Löwith en nyckelgestalt: den kalabriske 1100-talsmunken Joakim av Floris. Med Joakim öppnas en ny dimension upp inom ramen för den traditionella kristna historieteologin. Även om det alltid funnits en viss variation i den kristna tydningen av historien har man i stora drag räknat med ett mönster bestående av det gamla förbundets tid följt av det nya förbundets inbrott, vilket i sin tur förväntas nå sin fullbordning i ett eskatologiskt skeende. Det gamla förbundet har traditionellt knutits till Fadern, medan det nya förbundet knutits till Sonen eller förlossaren. Det originella med Joakims trinitariskt inspirerade historieteologi är att han även räknar med en tredje föreskatologisk tidsålder – en mer fullkomlig tid för kyrkan på jorden – knuten till Anden. Han benämner denna tidsålder ”Andens tid” och beräknar dess inbrott vara nära förestående.⁷

För Joakim stod denna djärva vision ingalunda i något exklusivt förhållande till eskatologin och man finner i hans texter sålunda inte någon ansats till att historisera eskatologin och proklamera ett inomvärldsligt förverkligande av gudsriket. Dock kommer hans texter att ge upphov till en receptions historia som successivt drar sig i denna riktning. Redan under senmedeltiden kommer hans texter att användas i kvasi-politiska syften av radikala falanger bland franciskanerna, vilka förkastar den påvliga auktoriteten och i vissa fall proklamerar en ny, postecklesiologisk era. Även här är det dock föga troligt att det handlade om något avskrivande av eskatologin. Följer man den joakimitiska receptions historien ytterligare ett par sekler framåt finner man emellertid att det eskatologiska målet kommer att vändas inåt mot historien själv; strukturen i Joakims trinitariska frälsnings historia bevaras, men tas över av ett filosofiskt prästerskap som förkunnar himmelriket på jorden.⁸

Även om det är långsökt att i alltför förenklande termer ge Joakim av Floris skulden för modernitetens politiska utopier, handlar det ingalunda om lösa spekulationer när Löwith söker påvisa att det föreligger en viss kontinuitet här.⁹ Hos flera av upplysningstänkarna finns god kännedom om Joakims verk, och när Comte utvecklar sin stadielära på 1800-talet är det delvis med Joakims trinitariska frälsnings historia i medvetandet. Den progressiva, triadiska strukturen är om möjligt än tydligare i de historiefilosofier som utvecklas av de tyska idealisterna. Även här är det frågan om en direkt inspiration av Joakims läror. Med början hos Lessing föds ett betydande intresse för Joakim som kommer att delas av flera av romantikerna och återspeglas bland annat i sökandet efter en ”Andens religion”, en högre och friare form av religion än den till bokstav och auktoritet knutna kristendomen. Ett av de mest tydliga exemplen på hur den triadiska strukturen går igen finner man i Schellings *Philosophie der Offenbarung*, där Schelling urskiljer tre tidsåldrar knutna till lagen, profetismen respektive friheten, men naturligtvis också i Hegels fenomenologi över Andens utveckling genom historien.¹⁰

Utvecklingen når, enligt Löwiths framställning, ett slags kulmen i Marx tänkande. Trots att Marx av eftervärlden betraktas som en av religionens främsta vedersakare och troligtvis redan själv såg sig som sådan, drar sig inte Löwith för att skriva in Marx i den över två tusen år gamla judiska profettraditionen: ”Hur mycket emanciperad 1800-talsjude, avgjort anti-religiös och till och med antisemitisk han är var, så var han likväl en jude av gammaltestamentligt format.”¹¹ Den egentliga ”basen” för Marx historiematerialism, som Löwith med viss ironi formulerar det, är sålunda den judiska messianismen med dess resoluta förkunnande av en kommande ovillkorlig rättvisa. Skärskådar man *Kommunistiska manifestet* finner man att det äger karaktären av ett profetiskt dokument, ett upprop till handling snarare än att utgöra någon saklig, empirisk analys; termer som ”klasskamp” och ”utslagning” är när allt kommer omkring moraliska omdömen

och inte frukten av någon intresselös observation av historiens förlopp. Löwiths slutomdöme blir sålunda att historiematerialismen är ”frälsningshistoria i nationalekonomiskt språk”, en sekulär återspeglning av den judisk-kristna tolkningen av historien som ett frälsningsdrama med ett meningsfullt mål i framtiden – i Marx fall ett gudsrike utan Gud.¹²

Lika lite som Marx historiefilosofi är frukten av någon intresselös observation av tidens förlopp är emellertid Löwiths egen metareflekton över den judisk-kristna historieteologins övergång i de moderna sekulära historiefilosofierna det. Tvärtom är hans reflektion tillkommen i en mycket specifik kontext, som det finns anledning att kort se närmare på. När Löwith under 1940-talet författar *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* har flera tidigare försök att teckna en kontinuitet mellan det judisk-kristna teologiska arvet och modernitetens politiska ideologier redan gjorts, inte minst Carl Schmitts berömda *Politische Theologie* från 1922.¹³ Nu är emellertid Löwiths ärende och inte minst hans motiv helt andra än Schmitts under 1920-talet. Löwith skriver i egenskap av intellektuell av judisk börd som tvingats i exil från ett Europa som vid den här tiden ligger i ruiner. Likt många andra under åren efter kriget söker han rötterna till hur det västerländska politiska och filosofiska arvet kunde mynna ut i 1900-talets totalitära rörelser, men också till hur en rad framstående tänkare – däribland just Schmitt liksom hans egen lärofader Martin Heidegger – kunde förlora sitt politiska omdöme så fullständigt att de tog ställning för dessa rörelser.¹⁴

När Löwith utvecklar sin sekulariseringstes och läser in en väsentlig kontinuitet mellan den judisk-kristna historieteologin och den typ av historiefilosofier som bär upp det moderna projektet har han sålunda mycket bestämda intressen med just denna historieskrivning. Bilden klarar ytterligare utifrån vetenskapen om att Löwiths egna filosofiska preferenser låg vid den antika grekiska visdomen och i synnerhet vid det stoiska *amor fati* idealet. Här – liksom i delar av Orientens visdom – fann Löwith resurser för att bryta med den på en och samma gång antropocentriska och historiserande tendens som dominerat det västerländska tänkandet i tvåtusen år och som nått sitt yttersta uttryck i det moderna projektets faustiska övermod.

Hans Blumenberg och det moderna projektets legitimitet

Trots det genomslag Löwiths sekulariseringstes kom att få finns det fog att hävda att en mer tongivande tendens, då man under 1900-talet sökt teckna filosofins moderna historia, varit att betona diskontinuiteten i förhållande till äldre teologiskt tänkande. Även en sådan historieskrivning har naturligtvis sina specifika skäl och motiv. Backar vi till förra sekelskiftet och ser på filosofins självbild vid den här tiden utmärks den av en tydlig strävan efter förutsättningslöshet, frammanad inte minst av naturveten-

skapernas frammarsch och de därav följande vetenskapliga idealen. Även om det finns många exempel på undantag, blir ett viktigt moment nu att rensa ut teologiska och metafysiska drag ur det filosofiska tänkandet och etablera filosofi som något nytt och mer autentiskt i förhållande till detta äldre tänkande.

Kanske illustreras dessa ansatser allra tydligast av den analytiska filosofi som växer fram i England i början av seklet. Men även den tyska fenomenologin utgör på många sätt ett försök att förläna filosofin en ny utgångspunkt, avgränsad inte minst från varje form av teologiskt tänkande. När Heidegger – som svårligen kan beskyllas för att försvara något förutsättningslöst tänkande i någon naiv mening – 1935 sålunda slår fast att den väsentliga skillnaden mellan teologen (eller den troende) och filosofen är att den senare på ett intresselöst sätt förhåller sig till den grundläggande frågan ”varför finns överhuvudtaget något och inte snarare intet?”, medan den förre redan före allt frågande bestämt sig för svaret, så är han på många sätt symptomatisk i detta avseende.¹⁵

De exempel som här lyfts fram – den analytiska respektive fenomenologiska filosofins framväxt – belyser blott den generella tendensen att vilja avgränsa det filosofiska tänkandet från det teologiska under 1900-talet. Samma tendens återspeglas emellertid också i mycket filosofihistoriskt tänkande, där det varit regel snarare än undantag att betona den moderna filosofins självständighet från det äldre teologiska arvet. Mot denna bakgrund bör man också förstå den kritik som kommer att riktas mot Löwiths sekulariseringstes i takt med att efterkrigstidens kulturpesimism klingar ut.

Den mest systematiska, ambitiösa och välartikulerade kritiken har utan tvekan framförts av Löwiths landsman Hans Blumenberg, i det sjuhundrasidiga verket *Die Legitimität der Neuzeit* från 1966.¹⁶ Som titeln indikerar är Blumenbergs ansats att formulera en apologi för det moderna projektet. Nu skulle man kunna säga att det vid den här tiden fanns goda skäl för detta: såväl före som efter kriget genomsyrades stora delar av den tyska filosofiska diskursen av en omfattande modernitetskritik – från Frankfurtskolans radikala upplysningskritik till den metafysikkritik som artikuleras av Heidegger och flera av hans lärjungar. Till dessa lärjungar hör som bekant också Löwith. Även om Löwith tillhör de allra skarpaste kritikerna av de decisionistiska dragen i Heideggers filosofi delar han inte desto mindre flera väsentliga grunddrag med Heidegger, såsom kritiken mot den moderna filosofins subjektcentrering liksom misstänksamheten mot den successiva teknologiseringen av verkligheten.¹⁷ Sålunda utgör Heideggers tolkning av den västerländska filosofins öde som en *Verfallsgeschichte* en inte helt oviktig nyckel för att förstå Löwiths sekulariseringstes.

Utan att göra en alltför stor poäng av det bör man också notera den tid i vilken *Die Legitimität der Neuzeit* kommer till, nämligen 1960-talet, ett

decennium som på många sätt genomsyras av en ny framåtanda och en återvunnen tilltro till människans förmågor, betingad inte minst av de betydande vetenskapliga landvinningar som sker under dessa år. Det är alltså i detta klimat – och mot bakgrund av nämnda modernitetskritiska filosofi – som Blumenberg sätter sig för att försvara det moderna projektet. Inte minst vänder han sig mot Löwiths insinuering att de filosofier som bär upp moderniteten blott utgör förvrängda versioner av ett kristet teologiskt arv som redan det var behäftat med allvarliga brister. Tvärtom söker Blumenberg visa att moderniteten vilar på sina egna självständiga och högst legitima förutsättningar, vilka ingalunda kan återföras på det kristna arvet.

Där Löwith läser in en tydlig kontinuitet förlägger Blumenberg sålunda ett avgörande brott. Detta innebär dock inte att han blundar för de uppenbara strukturella likheter som föreligger mellan exempelvis den kristna eskatologin och den moderna framstegstron. Men att man påvisat dylika paralleller innebär inte att man bevisat att den senare följer ur den förra. Studerar man de moderna historiefilosofierna kan man skäligen hävda att de söker besvara vissa frågor som den kristna medeltiden lämnat efter sig, inte minst frågan om historiens mål och mening. Därmed har man emellertid inte konstaterat något annat eller mer än att det finns en viss beständighet över tid i själva problemformuleringarna: ”Historiens kontinuitet över epoktrösklarna ligger inte i varaktigheten av några ideella substanser, utan i ett visst problemhypotek.”¹⁸ Även om nya tidens filosofer söker svara an till vissa frågor som formulerats inom ett kristet teologiskt schema, så är alltså de *svar* man ger till sitt väsen annorlunda, likaså stamar de ur helt andra källor än den kristna teologin.

Vilka är då dessa källor? En väsentlig del av *Die Legitimität der Neuzeit* är ägnad åt att teckna den moderna naturvetenskapens successiva framväxt och hur detta i grunden kommer att förändra människans förhållande till verkligheten. Det är också här Blumenberg finner källorna till vad han finner vara särdragen i det moderna tänkandet. Med gestalter som Kopernikus, Bruno och Galilei påbörjas ett utforskande av den hittills osynliga verkligheten – inte minst genom teleskopets förtjänst – och tillika ett ständigt utvidgande av vetandets gränser. Dessa konkreta empiriska framsteg ger sedan näring åt en mer generell framstegstro som kommer att bli ett av de svar som den moderna filosofin ger på den nedärvda frågan om historiens mening och mål.¹⁹

Det finns emellertid ytterligare en viktig aspekt i den gryende moderniteten som utgör själva förutsättningen för det moderna vetandets framväxt, nämligen att själva upptäckandet vid den här tiden tillskrivs ett egenvärde. Enligt Blumenberg är det just här den mest betydande skillnaden i förhållande till teologin ligger. Med exempel som sträcker sig från Augustinus utpekande av *curiositas* som en av syndens huvudkällor till den högmedeltida kyrkans försök att värja sig mot den antika filosofins

återvunna terräng, framhåller Blumenberg hur teologin genom historien kategoriskt fördömt intellektuell vetgirighet som uttryck för mänskligt högmod. Det som sker i början av nya tiden är att man bryter mot detta teologiska tabu och istället upphöjer nyfikenheten och det förutsättningslösa intellektuella sökandet till dygd. Precis häri ligger enligt Blumenberg det moderna projektets viktigaste legitimitetsgrund.²⁰

Varför sker då denna uppvärdering av nyfikenheten i den moderna tidens gryning? Blumenbergs svar är att människan vid den här tiden upptäcker sig leva i ett radikalt kontingent universum, en tillvaro där hon inte längre har insikt i några gudomliga lagar. Denna upptäckt frammagnar ett nytt sätt för människan att inrätta sig på i världen, vilket Blumenberg sammanfattar i termen *Selbstbehauptung*. Utlämnad åt en tillvaro som är likgiltig inför hennes öde börjar människan istället själv förläna tillvaron ordning och mening. Den moderna strävan efter att behärska tillvaron medels vetande och teknologi framstår mot denna bakgrund sålunda som ytterst legitima försök av människan att säkra sin existens i en avförtrollad värld. Dock kvarstår alltjämt frågan om varför människan i första rummet upptäcker sig leva i ett kontingent universum. Blumenberg hänvisar i detta sammanhang till de teologiska utvecklingar som sker under senmedeltiden i och med nominalismens framväxt. I takt med att Gud alltmer kommer att förstås i termer av absolut makt och en för människan outgrundlig vilja vänjer sig människan vid att betrakta tillvaron som godtycklig och utan garantier:

Moderniteten började helt visst inte med den döde Gudens epok, utan med den dolde Gudens epok, *deus absconditus* – och en dold Gud är *pragmatiskt sett* lika gagnelig som en död. Den nominalistiska teologin gav på ett alarmerande sätt uttryck för ett mänskligt förhållningssätt till världen, vars innebörd kunde sammanfattas i postulatet att människan har att förhålla sig som vore Gud död. Detta framtvingar den rastlösa utforskning av världen som kan betecknas som drivkraften bakom den vetenskapliga tidsåldern.²¹

Här kan man naturligtvis ställa frågan om Blumenberg inte blir självmotsägande, i det att han ytterst hänvisar till teologiska källor för att förklara modernitetens framväxt. Men Blumenberg bestrider att det i detta fall skulle handla om källor. Den kris som skapas av den nominalistiska teologin är blott de *negativa* förutsättningar som provocerar fram den moderna människans förhållningssätt till världen.

Sålunda håller Blumenberg fast vid övertygelsen att moderniteten utgör en antites till det kristna teologiska arvet. Medan teologin utmärks av att redan på förhand ha bestämt sig för svaret på de frågor man ställer – eller för att överhuvudtaget bara ställa de frågor man redan har svar på – ligger det moderna projektets egenart och legitimitet i att man upphöjer det öppna frågandet till norm.²² Trots få övriga likheter finner man här en

intressant återklang av Heideggers ovan refererade resonemang kring de särdrag som utmärker teologin respektive filosofin (i Heideggers fall fenomenologin). Precis som frågan ställts till Heidegger huruvida fenomenologin verkligen är det intresselösa skådande han ville göra gällande, kan man emellertid fråga huruvida den moderna filosofin verkligen är det fria, förutsättningslösa frågande som Blumenberg utmålar.

Kritiken mot det förutsättningslösa tänkandet och vändningen mot religionen

”Man ser att också vetenskapen vilar på en tro, det finns överhuvudtaget ingen ’förutsättningslös’ vetenskap”, skriver Nietzsche 1887.²³ Det är detta slags citat som ligger till grund för att Nietzsche ofta beskrivs som en tänkare före sin tid, men som också förklarar den renässans hans tänkande upplevt under senare decennier. Inte minst i Frankrike äger från 1960-talet och framåt en nyläsning av Nietzsches texter rum som mynnar ut i vad som ofta karakteriserats som ett postmodernt tänkande. Oavsett om man väljer att använda termen ”postmodern” eller inte, är det skäligt att hävda att det vid den här tiden sker ett slags förfining av den moderna filosofins kritiska ådra – en utveckling som dock inte är begränsad till den franska kontexten.²⁴ Om filosofin sedan upplysningens dagar strävat efter att kritiskt avtäcka de fördomar som styr traditionen, religionen och moralen, märks under decennierna efter andra världskriget en allt högre medvetenhet – betingad inte minst av tidens geopolitiska och sociopolitiska förändringar – om de fördomar som styr det kritiska tänkandet självt.

Många belysande exempel kunde ges på denna utveckling, inte minst Jean-François Lyotards intill leda citerade tal om ”metaberättelsernas bristande trovärdighet”.²⁵ Den poäng Lyotard för fram i den med tiden mycket omtalade skriften *La condition postmoderne* är att den moderna filosofin inte alls burits upp av ett intresselöst sökande efter kunskap, utan i själva verket haft sin legitimeringsgrund i specifika övergripande berättelser, varav Lyotard ger två exempel: dels upplysningens framställning av kunskap som nyckeln till människans befrielse från tidigare generationers fördomar, dels den tyska idealismens bild av kunskap som andens avtäckande av sanningen genom historien. Det problematiska med dessa meta-berättelser är att de är blinda för sig själva, det vill säga de ser inte att de i sin iver att avgränsa den nya vetenskapliga kunskapen från förmoderna kunskapsformer (vilka framställs som fabler, myter eller legender) själva använder sig av narrativa eller till och med mytiska kunskapsformer grundade i specifika förutsättningar och fördomar. Den insikt som Lyotard – och flera andra tänkare i samma generation – söker förmedla är sålunda att narrativa eller mytiska element aldrig fullt ut kan uteslutas från det rationella tänkandet.

Om vi återvänder till Blumenberg tillhör även han samma generation filosofer. Trots många likheter – även Blumenberg kan i många avseenden betraktas som en postmetafysisk tänkare – ter sig inte desto mindre flera drag i hans apologi för det moderna projektet problematiska mot bakgrund av Lyotards resonemang. Vill man spetsa till det, kunde man hävda att Blumenberg tämligen okritiskt använder sig av den första versionen av de metaberbättelser Lyotard avtäckar, utan att vara medveten om att han gör det. Den bild han tecknar av det moderna tänkandet som ett intresselöst frågande som leder till vetenskapernas successiva progression speglar en närmast ideologisk föreställning om moderniteten.²⁶ För att göra rättvisa åt Blumenberg skall det dock framhållas att han inte på något naivt sätt blundar för de potentiella baksidor denna agenda rymmer. I själva verket är det en till viss del reviderad form av den moderna framstegstron han pläderar för, rensad från varje form av utopiska inslag. Det som inte desto mindre förblir problematiskt är det dialektiska sätt på vilket han spelar ut den moderna filosofin mot äldre teologiskt tänkande i sin strävan att undergräva Löwiths sekulariseringstes. I syfte att förstärka det moderna tänkandets karaktär av förutsättningslöst frågande blir det viktigt att avgränsa detta från det teologiska tänkandet, vilket just antas sakna sådan förutsättningslöshet.

Detta leder mig åter till frågan om hur man i tecknandet av filosofins historia relaterar filosofi och teologi till varandra. I takt med att uppgörelsen med anspråket på ett förutsättningslöst tänkande fortskridit har också relationen mellan filosofi och teologi hamnat i ett nytt ljus. Om det inte stämmer att filosofin utgör en intresselös verksamhet medan teologin utgör en värdebaserad disciplin som utgår från givna svar, blir det svårare att upprätthålla den distinktion som både Heidegger och Blumenberg gör. Under senare år har också en rad tongivande filosofer visat på det betydligt mer komplexa förhållande som råder mellan filosofi och teologi – vilket i förlängningen också berör de båda disciplinernas historiska förhållande till varandra – en utveckling som omtalats som en ”vändning mot religionen” inom samtida filosofi.²⁷

Ett belysande uttryck för denna utveckling är den kritik som Jacques Derrida riktat mot den tidige Heideggers distinktion mellan fenomenologins intresselösa beskrivning av verkligheten och teologins tematiserade eller förutbestämda beskrivning av samma verklighet. Derrida ifrågasätter inte att teologi är en disciplin som styrs av bestämda intressen och förväntningar. Dock ställer han sig tvekan inför Heideggers anspråk på att hans egen fenomenologiska tydning av exempelvis den mänskliga existensen skulle vara rent formell eller intresselös. Snarare tycks det vara så att existentialanalysen redan på förhand förutsätter teorem och strukturer som är hämtade ur discipliner som fenomenologin hävdas föregå – inte minst teologin:

Vi måste ställa oss frågan [...] huruvida, för att ge näring åt existensialanalysen, det så kallade ontologiska innehållet inte på ett otillåtet sätt återintroducerar – i form av ontologisk repetition – en rad teorem eller teologem som stammar från de discipliner som sägs vara grundade eller avhängiga – bland annat den judisk-kristna teologin, men likaså alla de antropologier som har sina rötter i denna.²⁸

Det som skiljer Derrida från Heidegger är inte själva ambitionen att göra en distinktion mellan de två disciplinerna, blott anspråket på att det går att dra någon entydig gräns dem emellan och hävda att den ena diskursen på något enkelt sätt skulle vara mer förutsättningslös än den andra. Derrida belyser därmed på ett principiellt plan det problematiska i hur man inom mycket 1900-talstänkande på ett alltför förenklande sätt relaterat teologi och filosofi till varandra, där Heideggers tänkande blott är ett symtomatiskt uttryck.

Med exemplet Blumenberg har jag sökt visa hur idealet om ett förutsättningslöst filosofiskt tänkande också återspeglas i hur man rent filosofihistoriskt förhållit teologi och filosofi till varandra. Precis som de tidiga kristna teologerna – för att återvända till mitt inledande exempel – tecknade en specifik historia som betonade diskontinuiteten med det judiska i avsikt att konstituera sin egen identitet som kristna, skulle man alltså kunna hävda att man under framför allt 1900-talet upprätthållit bilden av det moderna filosofiska tänkandet som intressefritt och förutsättningslöst genom en historieskrivning som tydligt ställt det i kontrast till äldre teologiskt tänkande som antagits sakna dessa dygder. I själva metareflectionen över de moderna filosofiska idéernas utveckling har man sålunda tenderat att producera en specifik historiefilosofi – eller för att använda Lyotards begrepp: metaberbättelse – som syftar till att legitimera en viss filosofisk självbild.

Mot bakgrund av senare decenniernas problematisering av den moderna kritiska filosofins stundom bristande självkritik finns det dock skäl att ifrågasätta en historieskrivning som alltför entydigt betonar kontrasten mellan teologi och filosofi. I denna mening vill jag också hävda att Löwiths betoning av kontinuiteten mellan de två traditionerna – trots den kritik som riktats och trots de ideologiska motiv som ligger bakom även hans historieskrivning – representerar en mer adekvat syn. Genom att betona hur intrikat sammanflätade de två traditionerna är ger han en mer rättvisande bild av såväl det filosofiska som det teologiska tänkandet och föregriper därmed på flera sätt den samtida kritiska diskussionen kring anspråken på ett intressefritt och förutsättningslöst filosofiskt tänkande, något som torde förklara den renässansens hans sekulariseringstes delvis upplever idag.²⁹

Nu skall det emellertid betonas att det inte är själva *idealet* om fördomsfrihet och förutsättningslöshet som blivit omtvistat, blott tron på att det någonsin är fullt ut möjligt att realisera detta ideal. För att återknyta till

exemplet Heidegger kan man helt enkelt ställa frågan huruvida det alls är möjligt att åstadkomma en beskrivning av fenomen som ”död” eller ”skuld” som inte i någon mån är avhängig de specifika förutsättningar som ligger i den egna kultursfärens långlivade och ofta oreflekterade teologisk-antropologiska föreställningar. I förlängningen handlar det om att inte blunda för att hela den västerländska filosofin trots sin goda strävan efter förutsättningslöshet tenderar att ställa tämligen västerländska frågor om livet, döden, kunskapen och språket.

Men det handlar också om att odla en rikare syn på den teologiska tradition – eller snarare *traditioner* – som utgör en väsentlig del av det västerländska arvet. Den bild som såväl Heidegger som Blumenberg förmedlar av teologin som en statisk tradition som bara uppehåller sig vid frågor den redan har svaren på är en konstruktion i lika hög grad som bilden av filosofin som ett öppet och förutsättningslöst frågande. Därmed inte sagt att det inte i såväl historien som nutiden finns företrädare för religionen som tenderar att bekräfta bilden. Priset för att upprätthålla en sådan statisk bild är emellertid en god portion historielöshet. Studerar man teologins historia finner man tvärtom en rad högst dynamiska tanke-traditioner som ständigt genomgått metamorfoser, bland annat genom att ingå synteser med annat tankegods. Att skriva god teologi- och filosofi-historia handlar om att se denna komplexitet – vilket inte minst innebär att se hur intrikat inflätade de två traditionerna är i varandra.

Summary

The history of philosophy and secularization: On philosophy's theological genealogy. By Jayne Svenungsson. Writing the history of philosophy to some extent also implies expressing a certain philosophy of history. This article discusses a particular case of this dialectic, namely how one has related modern philosophy to pre-modern theological philosophies when writing the history of philosophy during the 20th Century. Is the emphasis put on the continuity or the interruptions between the two traditions, and what are the philosophical motives and presuppositions behind either view? The article's focus is on the so called Löwith-Blumenberg debate – where Karl Löwith has defended a continuity between theology and philosophy in his famous ”thesis of secularization”, whereas Hans Blumenberg has argued for a radical autonomy of the modern philosophical and scientific project. In my conclusion I take the stand of Löwith and argue that a too strong accent on the interruption between the Jewish-Christian theological heritage and the modern project tends to nurture the modern ideal of philosophical presuppositionlessness.

Noter

- 1 Se vidare Bernard McGinn, *The Calabrian abbot: Joachim of Fiore in the history of western thought* (New York, 1985), 51–73.
- 2 Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen: Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (1953; Stuttgart & Weimar, 2004). Verket kom till i USA under Löwiths exil undan nazismen på 1940-talet och publicerades ursprungligen på engelska under titeln *Meaning in history: The theological implications of the philosophy of history* (Chicago & London, 1949).
- 3 Se *Ibid.*, 114–125. ”La philosophie de l’histoire” var ursprungligen titeln på en essä Voltaire publicerade 1765, och han anses därmed vara den som först myntade begreppet ”historiefilosofi”.
- 4 *Ibid.*, 14 (samtliga översättningar är mina egna).
- 5 Se *Ibid.*, 114–125.
- 6 Se *Ibid.*, 14–20.
- 7 Se *Ibid.*, 158–172.
- 8 Se *Ibid.*, 167–172. Jfr även Marjorie Reeves, *Joachim of Fiore and the prophetic future: A medieval study in historical thinking* (1976), 2. uppl. (Stroud, 1999).
- 9 Nu skall det förtydligas att detta knappast är vad Löwith gör; hans resonemang kring Joakim av Floris och dennes influens på senare historiefilosofi utmärks på det hela taget av saklighet och nyansrikedom. Kritiken är dock befogad i fall som Eric Voegelin, som likt Löwith velat teckna en kontinuitet mellan Joakims begynnande immanentisering av eskatologin och modernitetens politiska utopier, dock utan den nyansering som utmärker Löwiths behandling av Joakim. Se vidare Eric Voegelin, *The new science of politics* (Chicago, 1952).
- 10 Se Löwith, 222–228.
- 11 *Ibid.*, 53.
- 12 *Ibid.*, 42–61.
- 13 Carl Schmitt, *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Suveränität* (1922), 8:e uppl. (Berlin, 2004). Andra exempel – dock radikalt skilda från Schmitts verk till såväl motiv som slutsatser – värda att uppmärksamma är Ernst Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, (1953; Frankfurt am Main, 1985) samt Jacob Taubes, *Abendländische Eschatologie* (Bern, 1947).
- 14 Se vidare Jeffrey Barash, ”The sense of history: On the political implications of Karl Löwith’s concept of secularization” i *History and Theory* 37 (February 1998), 69–83, samt Richard Wolin, *Heidegger’s children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse* (Princeton & Oxford, 2001), 71–100.
- 15 Se Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 40: *Einführung in die Metaphysik* (1935; Frankfurt am Main, 1983), 8 f. Jfr även idem., ”Phänomenologie und Theologie”, i *Wegmarken* (1927; Frankfurt am Main, 1967), 45–78.
- 16 Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* (1966), 2:a uppl. (Frankfurt am Main, 1988). Här återges av utrymmeskäl blott huvuddragen i vad som brukar kallas ”Löwith–Blumenberg debatten”. För en utförlig, kritiskt uppdaterad redogörelse för debatten, se Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation: De Hegel à Blumenberg* (Paris, 2002). En god svensk introduktion till Blumenbergs tänkande ges av Bo Isenberg i ”’Filosofi på den avförtrollade världens baktrappa’. Om ingångar och utgångar hos Hans Blumenberg”, i *Res Publica*, 40–41 (1999), 116–129.
- 17 Jfr Wolin, 71–100.
- 18 Blumenberg, 59.
- 19 Se *Ibid.*, 59–62, 422–439.
- 20 Se *Ibid.*, 319–400.
- 21 *Ibid.*, 404.
- 22 Jfr *Ibid.*, 59.
- 23 Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* (1882/1887), KSA, Bd. 3 (München/Berlin/New York, 1980), 575.
- 24 Jag har sökt sammanfatta denna utveckling – med fokus på den franska, tyska och angloamerikanska kontexten – i min studie *Guds återkomst. En studie av gudsbegreppet inom postmodern filosofi*, Logos/Pathos nr. 3 (Göteborg, 2004), 14–31.
- 25 Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne* (Paris, 1979), 7.
- 26 Denna kritik mot Blumenberg riktas – med anknytning till just Lyotard – av S. Parvez Manzoor i ”An epistemology of questions: The crisis of reason in the west”, <http://www.algonet.se/~pmanzoor /Epistemology-Questions.htm> (2006-03-30). Jfr även Jean-Claude Monod, *La querelle*, 274–276.
- 27 Se Hent de Vries, *Philosophy and the turn to religion* (Baltimore & London, 1999). Jfr även Jacques Derrida och Gianni Vattimo

(red.), *Religionen*, översättning: William Fovet och Lars Fyhr (Gråbo, 2004). ning till Löwith vidareutvecklat hans sekulariseringstes. Se bland annat Gianni Vattimo,

28 Jacques Derrida, *Apories: Mourir – s’attendre aux "limites de la vérité"* (Paris, 1996), *Credere di credere* (Milano, 1996), samt idem., 101 f. *Dopo la cristianità: Per un cristianesimo non*

29 Det mest självskrivna namnet i sammanhanget är Gianni Vattimo, som i en rad *religioso* (Milano, 2002).