



Mattias Martinson

Flodvågornas teologi

Ett posthumanistiskt tydningsförsök

The world that I see
lost its creed
sin speaks through the wicked hell
repossessed by those who burn
with the guilt of being born

The Haunted, "Downward Spiral"

Den första november 1755 drabbades Portugals huvudstad Lissabon av ett kraftigt jordskalv. I själva staden dukade 30 000 människor under och stora delar av bebyggelsen raserades. Lissabon hade tidigare räknats till Europas mest förnäma och välbeställda städer. Storhetstiden sammanföll ungefär med reformationen och välståndet började tyna redan under andra halvan av 1500-talet, men ryktbarheten som kulturell högborg och betydande handelscentrum levde kvar tillsammans med minnet av storartade upptäcktsresor, långväga handel och vetenskapliga framsteg. Känslomässigt kom därför jordbävningen att drabba den europeiska själen. Den mest framstående civilisationen rubbades i sin förvissning om fortsatta framsteg och evig välgång.

Europa hade redan på den tiden sett många katastrofer som till antalet döda hade varit betydligt värre — det räcker att tänka på digerdöden. Men med händelsen i Lissabon öppnades en helt ny dimension. Inte nog med att man hade passerat det våldsamma 1600-talet, föreställningen om att Gud straffar synd och omoral började mista sin trovärdighet. Även om sådana idéer levde kvar i breda lager, kunde man inte längre — nu vid mitten av det upplysta 1700-talet — helt värja sig för det naturliga och amoraliska i händelsen. Vetenskapens, filosofins och samhällsteorins utveckling hade oroväckande nog medfört att det som vid första anblicken såg ut som ondska orsakad av synd och obotfärdighet istället borde uppfattas som slump och otur inom ramen för ett strängt lagbundet universum, med en objektiv, befintlig — men också principiellt hanterbar — ondska och smärta som följd.¹

Den 26 december 2004 drabbades Indonesien, Sri Lanka, Indien, Thailand och Burma av en serie kraftiga flodvågor som orsakats av ett större jordskalv i havet strax utanför ön Sumatra. Närmare 300 000 människor dog och mängder av städer och byar totalförstördes. Bara i provinsen Aceh på norra Sumatra dog runt 230 000 människor medan hela områden bokstavligen raderades ut från kartan. Vissa av de drabbade platserna hörde till jordens allra fattigaste områden och det är ingen överdrift att tala om helt oöverskådliga negativa konsekvenser för den fortsatta samhällsutvecklingen.

Världen har vid det här laget sett många stora naturkatastrofer, den i Sydostasien är inte fullkomligt unik. Med tanke på befolkningsökningen är exempelvis 30 000 döda i Lissabon 1755 proportionellt sett i samma storleksordning som 300 000 år 2004. (På mitten av 1700-talet fanns det uppskattningsvis 0,8 miljarder människor på planeten, idag finns det över 6 miljarder.) Men i vår tid öppnar naturkatastrofen ännu en dimension. Trots vårt sekulära undermedvetna och vår närmast absoluta empiriska förståelse av processerna — kontinentalplattornas rörelsemönster och vattnets beteende efter sammanstötningar mellan dessa plattor — är det idag omöjligt att undvika den moraliskt oroande frågan huruvida en naturkatastrof med så enorma konsekvenser även hade kunnat drabba norra Atlantens eller Stilla havets kuster och alla dess rika industriländer.

Svaret verkar vara: "nej, det skulle knappast kunna hända där." Världen anno 2004 ägde inte bara nog med kunskap och teknik för att förstå och beskriva katastrofens detaljerade händelseförlopp, man skulle även ha kunnat reducera konsekvenserna av detta skenbara slumpspel. Vad som i förstone såg ut som en rent amoralisk, slumpmässig och naturlig händelse förvandlades successivt till en smärtsam insikt om det moraliska djupet och intensiteten i världens radikala orättvisor.

Den monumentala händelsen i Lissabon kom som en chock för den tidiga upplysningsrationalism som trots kyrkligt motstånd etablerat en grundläggande affinitet mellan sin egen vision om förnuftets framåtskridande och kyrkans auktoritativa uppenbarelsetro. Även om de romersk-katolska myndigheterna hade agerat mycket resolut mot en rad vetenskapliga och filosofiska nytänkare fanns det under hela 1600-talet och långt in på 1700-talet en oerhörd närhet mellan kyrkans kristna tro och den europeiska universalismen med dess vetenskap, filosofi och kolonialpolitik. Den rationalism som representerades av filosofiska storheter som Leibniz och Wolff var inte i grunden kyrkokritisk utan följde i den augustinska och anselmska traditionen av *credo ut intelligam* — ett försök att genom förnuftet visa att det sanna förnuftet kommer till uttryck i den sanna tron.²

På sina respektive territorier hade de olika kristna konfessionerna utfärdat en och samma garanti: den här världen är visserligen fallen och eländig, men den är också saligen räddad — bara man håller sig till den rätta tron. På vissa platser menade kyrkan att människan själv kunde bidra till en fullbordan av denna frälsning, vilket skapar utrymme för starka spänningar mellan världsliga och kyrkliga maktanspråk. På andra platser var kyrkan mera mån om att människan skulle se sig som en passiv mottagare av Guds nåd, som garanterades av den kyrka som fullt ut legitimerade den världsliga makten. I hela den kristna världen härskade emellertid idén att Gud genom Jesu Kristi död och uppståndelse på ett reellt, verkningsfullt och tillräckligt sätt hade föregripit verklighetens fullbordan.

Den dominerande rationalistiska filosofin var långt ifrån okontroversiell i kyrkliga kretsar, men ändå menar jag att man kan förstå Leibniz "optimistiska" grundmotiv — att lidande och ondska är förutsättningen för att kunna betrakta den här världen som den bästa av alla möjliga världar — som en modern filosofisk uttolkning av den förmoderna samhällsordning, vilken bygger på att makthavarna står i nära relation till en stark kristen kyrka. I en sådan samhällsordning är det onda som händer alltid ytterst sett legitimerat av Gud. Samhället och livet måste i varje del betraktas i ljuset av den universella frälsningen genom Kristus, som är unik för det kristna budskapet. Kyrkan hade inte bara ett enormt samhälleligt inflytande, samhället självt var i vissa

avseenden en fullt ut manifesterad *corpus christianorum*, en territoriellt materialiserad kristenhet där man oavsett ställning eller personliga preferenser levde inom ramen för den eskatologiska salighet som inte stördes — utan snarare förstärktes och bekräftades — av ständiga krig, olyckor och död.

Jordbävningen i Lissabon kom därför att symbolisera en radikal vändpunkt i modernitetens historia, inte minst en vändpunkt för det moderna tänkandet om individen och samhället, vilket i ljuset av katastrofens oerhörda fasor tog "humanistisk" och "sekulär" gestalt. Den gudsbild som kyrkan predikade kollapsade så småningom under trycket av de frågor som katastrofen aktualiserade. Vid horisonten hotade även en kollaps för det kyrkliga system som hamnat i akut behov av en mer konsistent moralteologisk ram för sin mångfacetterade maktutövning.

Man skulle kunna säga att upplysningstänkandet gick in i en ny fas, tydligt markerad av Voltaires skarpa angrepp på sin tids kyrkliga människosyn och maktutövning.³ Deismen som tidigare mest fungerat som en abstrakt och teoretisk position kom nu att förverkligas och förkroppsligas inom ramen för en empiriskt–vetenskapligt orienterad samhällssyn och humanism. När Gud uppfattas som en avlägsen och icke handlande Gud måste människan själv agera — på gott och ont. För en filosof som Voltaire rörde det sig alltså inte om en vändning från teism till ateism, istället byggdes verklighetsuppfattningen på insikten om att Skaparen inte aktivt styr alla händelseförlopp — vilket i sin tur innebär att *kyrkan* inte längre kan sägas förfoga över någon exklusiv insikt om människans situation.

Denna insikt parades med den framväxande empiristiska tanken att människan bara kan lära sig att förstå och behärska sin omvärld genom att konfrontera den direkt och metodiskt, utan hänvisning till någon gudomlig gnista.⁴ Religionen träder så tillbaka och ger plats åt en konstruktivistisk samhällssyn. I ljuset av dessa omständigheter är det således ingen paradox när Voltaires kritik mot den kyrkliga uppenbarelsetron sammanfaller med en kritik riktad mot Leibniz upplysningsfilosofiska och teologiskt avskalade rationalism. Leibniz tänkande spelade enligt den nya och pragmatiska upplysningen bara ut ytterligare ett av maktens trumfkort med en handlingsförlamad mänsklighet som resultat.⁵

Leibniz rationalistiska modernitetstyp — en pluralistisk fortsättning av Descartes dualism — förvisades till skamvrån och trots att vissa av hans begrepp och teorier kom att präglade hela den tyska idealismen från Wolff och framåt fick hans systematiska idé ge sig till tåls ända tills Hegel återanvände den i sin rigorösa dekonstruktion av alla moderna distinktioner.

Vad som nu växte sig allt starkare var istället den empiriska, encyklopediska, tekniska och pragmatiska verklighetsuppfattningen där frågan om de faktiska omständigheterna ställdes i centrum. Man konfronterade ondskan och lidandet — kallade dem vid deras rätta namn. Man rörde sig från traditionell teologi och dess vidhängande filosofiska rationalism till en modern sekulär humanism. När katastrofen kommer måste vi agera i det godas tjänst, inte förvill oss i ett drömligt och närmast fanatiskt, irrelevant och impotent grubbel huruvida ondskan själv vittnar om Guds godhet — så tycktes man — resonera.

"jag, en ateist, återinträder i kyrkan" — denna över—raskande formulering är i själva verket rubriken till en appell av professor emeritus Nils Elvander, publicerad i *Svenska Dagbladet*, januari 2005.⁶ Bakgrunden är flodvågskatastrofen i Sydostasien och Elvander motiverar sig på följande sätt:

Jag utträdde ur statskyrkan av principiella skäl i början av 1950-talet. Alltsedan ungdomsåren har jag varit en övertygad ateist, och jag har ingen tro på det eviga livet. Vi har bara detta enda liv här på jorden, och just därför måste vi göra det bästa vi kan av det. Till det hör att hjälpa dem som är i nöd. Men den individuella viljans kraft måste mångfaldigas i en konstruktiv organiserad samverkan. Svenska kyrkan med sin organisatoriska erfarenhet, sitt mäktiga bidrag till vårt gemensamma kulturarv och sin rika fond av övertygelse, god vilja och förmåga att förmedla ett personligt budskap till människor i nöd, behövs nu och lång tid framöver. Årkebiskop K G Hammar fann de rätta orden om hårt drabbade människors behov av att söka och finna en strimma av hopp i dessa dagar av chock och förtvivlan. Han gjorde det när han den 30 december i en tv-sänd predikan i en skånsk kyrka på ett enkelt och ödmjukt, men samtidigt djupt och klart formulerat sätt talade om möjligheten att finna tröst mitt i den svartaste förtvivlan genom att nå Gud i ett stilla sökande. [...] Sedan kyrkan skildes från staten för fem år sedan har dess medlemstal sjunkit i ökande takt. Om denna utveckling fortsätter kommer kyrkan att få svåra ekonomiska problem: kyrkor stängs, församlingar slås ihop men minskar ändå på längre sikt, statens stöd kan inte längre säkert påräknas. När kyrkan behövs som bäst — då krymper den. Såvida inte nuvarande och förutvarande negativt inställda eller likgiltiga församlingsmedlemmar tänker om! Vi bör nu sluta upp kring kyrkan — även vi som saknar tron — och stanna kvar eller, som i mitt fall, återinträda. Jag hoppas och tror att många delar min uppfattning.

Ateisten talar om att återvända till kyrkans famn. Han återvänder uppenbarligen *trots* att han i decennier varit övertygad om sanningen i den typiska kyrko- och kristendomskritik som på 40- och 50-talen framfördes av storheter som Bertrand Russell, Jean-Paul Sartre och — för att anknyta till Elvanders hemmaplan Uppsala — Ingemar Hedenius.⁷ Inget tyder egentligen heller på att han har övergivit sin ateistiska grundhållning.

Elvanders återvändande till kyrkan beskriver därför ett intellektuellt rörelsemönster som närmast verkar spegelvänt i förhållande till Voltaires reaktion på jordbävningen i Lissabon. För den gudsförnekande professor Elvander blir det i katastrofens ljus betydelsefullt att i *humanitetens* namn visa sin lojalitet till den kyrkliga struktur som den gudstroende Voltaire i naturkatastrofens ljus kände sig tvingad att lämna på grund av dess fundamentala *inhumanitet* och förljugenhet. För Elvander blir kyrkans tro en väg ut ur det outhärdliga, medan kyrkans teologi för Voltaire blev en anledning att söka sig mot en radikal humanism som själv försöker behärska och transformera det outhärdliga.

Kanske är det så enkelt att kyrkan under de 250 år som gått sedan händelsen i Lissabon förvandlats från auktoritär maktinstitution till humanitetens och de goda gärningarnas skyddsvärn? I så fall blir Elvanders initiativ fullt begripligt — en ren konsekvens av den upplysningsorienterade humanism och individualism som han i sista hand delar med Voltaire.

Med den utgångspunkten skulle man kunna säga att Voltaire vände sig *från* en inhuman institution med en inhuman dogmatik, från en kyrka som inte ägde

någon som helst kraft att förmedla intellektuell, politisk eller moralisk ordning i katastrofen, medan Elvander å sin sida vänder sig *till* en human institution, vilken självmant har gett upp alla anspråk på att kunna reda ut katastrofen dogmatiskt och moraliskt, men som däremot på ett mycket praktiskt sätt önskar hjälpa människor i nöd.

Men haltar inte en sådan beskrivning? Varför just kyrkan? Hur kan ateisten ta ett sådant steg idag, när den kyrkliga tron har underminerats ännu mer än på Voltaire's tid? Elvanders argument är intressant i hela sin obegriplighet: kyrkan har "erfarenhet", "kulturarv" och därigenom en slags "human" potential, som inte längre står i strid med den humanism i Sverige som sedan åtminstone femtio år har varit liktydig med ateism. Kyrkans verkliga handlingsutrymme och makt är emellertid hotade i vår tid, bland annat på grund av sekulariserade svenskars ovillighet att erkänna dessa "goda" kyrkliga potentialer. Elvander tycks mena att människor idag, mot allt förnuft, väljer bort kyrkan, och därmed krymper den precis när den — i ateistens ögon — äntligen blivit meningsfull och då den skulle behövas som bäst.

I botten på det resonemanget ligger uppenbarligen en sorts ateismens självkritik: man bör idag, åtminstone för ögonblicket, glömma gammalt teoretiskt religionskritiskt groll och se framåt. Kanske var 1950-talets ateistiska "kulturradikaler" lite väl häftiga när de en gång i tiden beskrev alla teologer som intellektuellt ohederliga?⁸ Om detta är en relevant bakgrund till Elvanders ateism låter jag vara osagt, men ett sådant perspektiv kan i alla fall ge en antydning om varför han i det här sammanhanget inte önskar diskutera kyrkans kvarstående problem, Gud, och den kyrkliga tron på att Gud aktivt relaterar till människan genom den uppståndne Kristus. Han diskuterar nämligen inte alls den klassiska religionskritikens hjärtefråga, frågan om vilket teologiskt innehåll, vilken människosyn och vilka universalitetsanspråk som kan vara lämpliga för den kyrka han nu återinträder i. Den skarpa kristendomskritiken som har varit vanlig bland svenska ateister och humanister har här ersatts av en ytterst vag hänvisning till K G Hammars innerliga förhållningssätt till den kristna tron. Den forne statskyrkokritikern kan därför plötsligt rikta en oförblommerad kritik mot alla religiöst likgiltiga, en vädjan till allas vår ansvarskänsla mot kyrkan.

Är det möjligen så att kyrkofientlig humanism och nutida kyrklig kristendom i sista hand måste betraktas som två sidor av samma mynt? I så fall kunde man från Elvander ha förväntat sig ett upprop för en tolkning av den religiösa institutionen som liknade det sena 1800-talets socialt orienterade liberalteologi, vilken i vissa fall tenderade att omtolka det kristna budskapet helt i termer av etik och politik. Men det är uppenbarligen inte detta som föresvävar professorn.

Hans oväntade upprop verkar kort sagt inte handla om någon alldeles enkel humanism. Det bakomliggande incitamentet verkar snarast vara ett outtalat tvivel på de moderna icketeologiska teorierna om individuell frihet, kunskap och moral. Här efterfrågas en djupare bearbetning av flodvågskatastrofens "verkliga" frågor, en bearbetning som enligt den forne kyrkokritikern inte längre ryms inom den humanistiska vetenskap och filosofi som tidigare ansett sig mäktig att lösa alla problem.

Elvander påpekar att ärkebiskopen med sitt framträdande i TV visar "vilken betydelse Svenska kyrkan kan ha i nödens stund i dessa tider av avkristning, minskande kyrkobesök och sjunkande medlemstal efter skilsmässan från staten." Det handlar alltså inte om att kyrkan enbart skall nyttjas för rent

sociala insatser, Elvander efterfrågar en kyrklig intervention i humanismens allra heligaste rum, den individuella själen: "Det kommer också att behövas 'själavårdande' insatser i en vidare mening i mycket stor skala. Kommer kyrkan att klara denna utmaning?" En sådan kyrklig funktion vore knappast tänkbar, och än mindre önskvärd, om man hade betraktat saken ur den moderna sekulära humanismens synvinkel, där kyrkan i Voltaires anda ständigt har kritiserats för sin tendens att kväsa den fria mänsklighetens potentialer genom sin kontroll av själarna. Men för Elvander verkar det nu vara precis denna själasörjande funktion som åter gör kyrkan till en viktig aktör.

Hur skall man tolka detta? Efter vår tids katastrof tycks även den förnuftige och ateistiske professorn kräva att man erkänner att det inte finns några riktigt förnuftiga svar, varken vetenskapliga eller moraliska. In på scenen återinträder själva teologin (även om Elvander inte talar om teologi så talar han faktiskt indirekt om att söka Gud). Istället för att i traditionell humanistisk anda rikta vreden *mot* kyrkans och teologernas Gud, som i sin förmenta allsmäktighet visar sig helt vanmäktig, kommer Elvander — i sin egenskap av ateist — om inte förespråka så i alla fall uppmärksamma möjligheten av ett inre religiöst helande genom ett "stilla sökande" efter den vanmäktige Gud som *inte* bär ansvar för flodvågorna.⁹

Cirkeln är visserligen inte helt sluten, Elvander leder oss inte direkt tillbaka till Leibniz rationalism eller till den förmoderna kyrkostrukturen med sina bestämda läror om Gud, världen och människan. Men inte desto mindre kan vi återigen tala om en antydning till en verklighetsflykt genom den grubblande kontemplationen över verklighetens yttersta frågor, bortom det omedelbart praktiska och socialt relevanta. Även om Elvander också konstaterar kyrkans potential som praktisk hjälpare i katastrofens stund är det inte denna praktiska dimension av bistånd och socialt stöd som tydligast genomsyrar hans vändning tillbaka till kyrkan. Elvanders erfarenhet tycks istället ha hamnat i dissonans med alla de praktiska och pragmatiska perspektiv som ateisterna tidigare försvarat, han drivs till dialog med en institution som inget hellre önskar än att påverka människor till att betrakta verkligheten som försonad trots hela sin ofattbara brustenhets. De pragmatiska förnuftsprinciperna läggs åt sidan i hopp om en möjlig tro på det omöjliga möjlighet.

I linje med sin säregna naturfilosofi har Theodor W Adorno påpekat att jordbävningen i Lissabon räckte för att bota Voltaire från Leibniz teodicé. Ändå menar Adorno att jordbävningen var närmast betydelselös i jämförelse med den sociala naturens, alltså samhällets katastrofer, som i någon mening kulminerade i de tyska koncentrationslägren.¹⁰

Visst kan en jordbävning som tar 30 000 människoliv upplevas som närmast "human" och "neutral" om den jämförs med en genomtänkt och industriellt iscensatt utrotning av miljontals oskyldiga människor, och visst övertygar Adorno när han antyder att trovärdigheten i den bildade och socialt medvetna europeiska humanismen dog 1945, i samband med Auschwitz befrielse.

Problemet med Adornos perspektiv är knappast analysen av den successiva förnuftskollapsen, upplysningens inre dialektik. Vad som i det här sammanhanget förefaller problematiskt är snarare det intellektuella recept han föreskriver efter denna humanitetens kollaps: en negativ dialektik som "varken är ren metod eller något i naiv mening verkligt",¹¹ men som i sin djupt kritiska redogörelse för förnuftets kollaps ändå vägrar att släppa förnuftets ideal som utopisk utväg.

Å ena sidan befinner han sig alltså fortfarande inom den sekulära humanismens domäner, men å andra sidan manar han fram en absolut negativ utväg, vilken även kan betraktas som radikalt teologisk och som sådan även radikalt ickehumanistisk.¹² "Den som tror på Gud kan därför inte tro på Gud. Den möjlighet som Guds namn representerar upprätthålls av dem som inte tror."¹³

Det som verkar återkomma hos Adorno — dock med fullständigt omvända förtecken — är en form av filosofisk rationalism. Hans dialektik innehåller en liten rest av Leibniz optimism, enligt vilken förnuft och uppenbarelsetro samverkade i syfte att framställa det samtida samhället som den bästa av världar. Denna rationalistiska rest uttrycks emellertid strikt negativt. I Schopenhauers anda uppfattar Adorno världen och samhället som den allra mest ofullkomliga av världar, så ofullkomlig och brusten att den sanna förnuftsreflektionen, liksom tron på den Gud som skapar alla möjligheter till något bättre, måste uppfattas som en ren *disciplina arcana*, det vill säga en djupt förborgad, utomvärldslig och hemlig insikt, förvaltd av dem som likt teologen Dietrich Bonhoeffer hyser starkast möjliga förakt för det världsliga språk som ständigt vill profanera och humanisera det egentliga frälsningsmysteriet.¹⁴

Medvetenheten om Auschwitz frambringar i Adornos teoretiska perspektiv en radikal förtvivlan inför varje begrepp om det mänskliga som något gott i och för sig själv, vilket i sin tur blockerar förnuftets möjligheter att uttrycka sig positivt om sig själv. Därigenom förnekas emellertid också grunden för det önskvärda — alltså det som en gång utgjorde själva bakgrunden till förtvivlan, nämligen tron på människans givna värde, alla människors rätt till liv och frihet, samt civilisationens möjligheter. I och med Auschwitz och tolkningen av Auschwitz konkretiseras varje fråga om det mänskliga till en banalt personlig fråga om graden av skuld och oskuld, "hur rentvår jag mig själv"?

Ingen vill befatta sig med det stora kulturella sammanhanget eller betrakta den totala kollapsen som en inomkulturell anti-händelse. Förtintelsen blir rätt och slätt en isolerad, enstaka händelse. Humanitet och inhumanitet går upp i varandra, en förstelning som resulterar i ett status quo av oförsonade relationer. Den europeiska självförståelsen ödeläggs och man inser att det aldrig funnits någon verklig självförståelse. I fråga om Tyskland kommenterar Sebastian Haffner förvirringen på ett närmast profetiskt sätt, strax före andra världskrigets utbrott, som om det krig och den fasa som snart skulle komma bara var en ren följd av ett bestämt naturligt samband: "Dess [Tysklands] stora paradox är att varje akt i denna [sin egen] självförstörelse bestod i ett segerrikt krig."¹⁵

Allt samhällsligt tycks i ljuset av Auschwitz vara förvandlat till en komplex och helt oöverskådlig härva av intrikata förhållanden som driver kulturen in i sitt fullkomliga naturtillstånd, reglerat av sina egna och för människan helt okända lagar — samhället som motsats till tradition och kultur.

Det mänskliga föraktet för — och samtidigt nyfikenheten på — denna okända naturliga värld tar sig uttryck i en hemlighetsfull teologisk fråga efter det helt annorlunda. Hur kommer vi åt den logik som kan få den andra naturen att bli begriplig? Människan kommer återigen att vilja erövra naturen, göra den begriplig, möjlig att använda och utnyttja för sina syften. Kanske kan hon det, men hur skall hon i så fall undvika att skövla och förinta naturen likt en historierevisionistisk Faurisson?

Giorgio Agamben har i våra dagar försökt precisera frågan om Auschwitz. Kan Förintelsens naturtillstånd — Auschwitz tendens att transcendera historien och lägga sig utanför vår möjliga erfarenhet — upplösas och återinfogas i en omvärderad kulturförståelse?

Förintelsens fasor tycks alltid vara "större än" någonting annat. Sanningen om Auschwitz framstår alltid som "långt mer tragisk, långt mer skrämmande". Inför detta frågar sig Agamben: "mer tragisk, mer skrämmande än vad?"¹⁶

Ingen kan framställa en trovärdig bild av Auschwitz och därför kan inte den framtida etiken och politiken grundas på att kulturen i humanitetens namn "tagit till sig" Förintelsen och så att säga bemästrat den i förebyggande syfte. Den "andra" naturens katastrofer, för att fortsätta använda Adornos begrepp, är uppenbarligen också svårare för människan att förutse, motverka och behärska än den "första" naturens katastrofer. Det är just därför som den andra naturen ter sig så oöverskådlig, rå och otämjbar i jämförelse med den kulturellt inmutade första naturen, vilken är genomsvad av idén om matematiska lagbundenheter — begripliga koder som direkt ger oss möjlighet att inlemma naturen i –kulturen.

Det omöjliga i uppgiften att bära "sanna" vittnesbörd om gaskamrarnas ohyggligheter och det djupt aporetiska som ligger i att de överlevandes vittnesbörd är våra enda möjliga anknytningspunkter till detta obegripliga, leder Agamben till den generella slutsatsen att hela vår föreställning om historisk kunskap vacklar i mötet med den ogripbara och otillgängliga Förintelsen. Paradoxalt nog blir det i detta fall mycket svårare att tänka sig ett genuint kulturellt inlemmande av händelsen — svårare än att begripa flodvågornas vrede.

"Auschwitz apori är i själva verket den historiska kunskapens apori: ett icke-sammanfallande mellan fakta och sanning, mellan verifikation och förståelse."¹⁷ I denna händelse bryter naturen fram i form av det absolut andra, det icke-andliga, res extensa. Historien blir det andra och historieforskningens problem blir att den fåfängt önskar förfoga det andra, det absoluta naturtillståndet, medan naturvetenskapen bara söker efter naturen i relativ mening, i betydelsen kulturellt begripen natur.

Utifrån detta skulle man naturligtvis kunna dra slutsatsen att den historiska uppgiften är alltigenom omöjlig — medan naturvetenskapen just blir effektiv i kraft av sina kulturella betingelser. Naturvetenskapen är i så måtto vår tids humanism: teologiskt likgiltig och nöjd med sina egna formuleringar. Historievetenskapen tar istället formen av en sorts teologi vars enda möjliga trovärdighet ligger i att den försöker bevara ett hopp om något helt annat, något ickemänskligt, något som inte i grund och botten hänger ihop med den nuvarande mänskliga erfarenheten av skuld och förtvivlan.

Den historievetenskap — ja den humaniora i stort — som i detta läge fortsätter med sina vetenskapsliknande sysslor som om inget hade hänt blir en ofrivilligt del av en lögnaktig konstruktion inom vars ramar det historiska och kulturellt värdefulla produceras efter behov. Det som kommer före och normerar historieskrivningen är inte traditionen och den goda kulturen utan rädslan för naturens skrämmande storslagenhet. Att kalla detta för historia skulle vara detsamma som att acceptera att vi själva alltid är i stånd att konstruera om det som är obehagligt — en absolut idealism i form av ett cyniskt och ideologiskt självbedrägeri.

Agamben inser naturligtvis detta och verkar istället vilja slå in på en radikalt icke-idealistisk väg som i några avseenden påminner om Adornos tvehågsna vacklande mellan humanism och teologi. När Agamben trots alla förbehåll ändå väljer att sätta de omöjliga vittnesbörderna från Auschwitz i centrum av den historiska uppgiften (omöjligheten följer av att vittnesbörderna inte kan vara helt adekvata) vill han peka på möjligheten att vittna som om man inte kan vittna adekvat.¹⁸

På så vis, skulle man kunna resonera, leder denna uppgivenhet inför uppgiften till ett djupare historiskt medvetande som inte handlar om att så exakt som möjligt minnas något dåligt i syfte att undvika detta dåliga och på så vis uppnå framtida perfektion. Det handlar istället om att ta sig tid för *ständig* eftertanke så att vittnesbördet blir ett historiskt indicium på att historien är omöjlig att fånga, att traditionen är omöjlig att beskriva och att det kultiverade livet är omöjligt att leva. Därmed kan livet möjligen levas lite mer eftertänksamt, utan tro på sin egen inneboende helhet.

I traditionellt humanistiskt perspektiv ter sig allt detta som "dunkla tankar". Det verkar opraktiskt, onödigt och meningslöst att röra sig med en idé om det historiskt sanna utan att samtidigt tänka sig att man har principiell tillgång till en sådan sanning. Man hör inte sällan resonemang som går ut på att det inte är historievetenskapen som skall anklagas utan det metafysiska sanningsbegrepp som ställer närmast vidskepliga krav på historievetenskapen. I samma anda uppfattas reflektionen över den europeiska vetenskapstraditionens aporier som en teoretisk abstraktion, utan något handfast värde för en vetenskap som syftar till resultat. Det enda väsentliga för den upplyste humanisten är att moralisera utifrån den faktiska insikt man äger, som om den vore absolut sann. Allt annat vore de facto att underminera tron på människans möjligheter.

Det kulturella värdet av att undvika en möjlig upprepning av Förintelsens absolut inhumana verklighet måste enligt den gängse humanismen prioriteras framför en djupare förståelse av vad denna inhumana verklighet är. Översatt till Voltaires sammanhang kan man säga att kyrkans arvsyndslära måste överges till förmån för en konkret mänsklig handlingsplan, enligt vilken man successivt exkluderar och förhindrar onda och smärtsamma konsekvenser av naturens nyckfullhet — helt oavsett alla eventuella teologiska drömmier om onskans och smärtans metafysiska orsaker.

Frågan är om denna beskäftiga form av humanism verkligen har börjat krackelera i våra dagar. Kan vi ta till oss Agambens perspektiv på det outgrundliga? Lever vi verkligen i en posthumanistisk tid? Vad skulle det i så fall betyda för den human-vetenskap som under så lång tid har byggt på en uppfattning om att den kulturella verkligheten framträder på ett meningsfullt sätt för människan? Nils Elvanders reaktion är inte minst intressant genom att han som företrädare för en ateistisk och avmystifierad verklighetsuppfattning ändå känner sig tvingad att förlägga den yttersta meningsfrågan i en kyrklig sfär av "stilla sökande".

Han drivs till detta genom sin reflektion över vår tids naturkatastrof, flodvågorna i Sydostasien, som därmed tar formen av en radikal kulturhändelse. De fattiga länderna drabbas fruktansvärt hårt på grund av att deras hav, Indiska oceanen, inte är utrustat med de varningssystem som sedan länge funnits i Stilla havet och Atlanten. Efter decennier av historiska försök att ringa in och ta avstånd från all den perversitet och inhumanitet som exempelvis Auschwitz representerar dör tusentals människor som en direkt eller indirekt följd av turistindustrins exploatering av diverse kustområden.

Men varför har Elvander inte drivits till detta sökande långt tidigare?

Låt mig göra följande avslutande schematisering av mitt tydningssök: om Lissabon paradoxalt nog representerar en vändning som leder till en ännu mer pragmatisk framstegsoptimism än den man ville ta avstånd från, kan Auschwitz sägas representera framstegsoptimismens absoluta men osynliga kollaps som trots fasansfullheten — eller just på grund av sin fullkomligt outhärdliga gestalt — går hela kulturen förbi, blir en parentes, framstår som något extraordinärt, som ett naturfenomen, bortom det vanliga. Först i ljuset av vår tids naturkatastrof, då man ännu en gång ser kulturen i hela dess oförsonade gestalt, går det sakta upp för vår tids humanister och samhällsforskare att humanismen inte räcker till. Nu går de till kyrkan igen, i akademien härskar naturvetarna.

¹ För ett bredare perspektiv se Susan Neiman: *Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy* (Princeton University Press: Princeton & Oxford 2002), särskilt s 240–250

² Se exempelvis Anselm av Canterburys *Proslogion*.

³ Se framförallt Voltaire: *Poème sur le désastre de Lisbonne* (1756).

⁴ Voltaire beskriver detta i sin berömda artikel "Théiste", *Dictionnaire philosophique, 'uvres complètes*, bd 1.

⁵ Att Voltaires kyrkokritik går hand i hand med den rationalistiska filosofin syns kanske allra tydligast i den satiriska romanen *Candide* (1759).

⁶ *Svenska Dagbladet*, Brännpunkt, 2005–01–05.

⁷ Elvander är statsvetare och politisk debattör. Han var professor i statskunskap vid Uppsala universitet 1979–91, sedan i arbetsmarknadsrelationer 1991–93. Så långt jag har funnit tillhör inte Elvander den krets av forskare som utmärkt sig genom offentliga debatter med teologer och kyrkliga företrädare.

⁸ För den som inte är bekant med den svenska så kallade kulturradikalismen och religionskritiken rekommenderas läsning av Ingemar Hedenius: *Tro och vetande* (Bonniers: Stockholm 1949).

⁹ Under rubriken "Gud fader vanmäktig" intervjuas bland andra K.G. Hammar, som hävdar att "den Gud han tror på inte kunde hindra katastrofen". *Dagens Nyheter*, Kultur, 2005–01–09.

¹⁰ Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik, Gesammelte Schriften* bd 6 (Suhrkamp: Frankfurt am Main 1970), s 354.

¹¹ Adorno: *Negative Dialektik*, s 148.

¹² Absolut negativ är här en markering som innebär att man inte direkt bör göra kopplingen till den teologi–historiska form av negativ teologi som brukar kallas *via negativa* eller apofatisk teologi. Se exempelvis min artikel "Förnuftets List. Kritik, teologi och negativ dialektik", *Negativ teologi. Historiska och filosofiska perspektiv*, red C R Bråkenhielm & M Martinson, *Working Papers in Theology*, nr 3 (Teologiska institutionen, Uppsala 2003).

¹³ Adorno: *Negative Dialektik*, s 394.

Dietrich Bonhoeffer: *Motstånd och underkastelse. Brev och anteckningar från fängelset*, redaktör Eberhard Betghe, översättning Ingemar Lindstam (Verbum: Stockholm 1995). Se även Kenneth Surin: *The Turnings of Darkness and Light. Essays in Philosophical and Systematical Theology* (Cambridge University Press: Cambridge 1989), s 189–199.

¹⁵ Haffner: *En tysk mans historia. Minnen 1914–1933*, översättning Karin Mossdal (Norstedts: Stockholm 2002), s 208. Haffners mycket uppmärksammade bok skrevs 1939, men manuset låg bortglömt och opublicerat fram till författarens död 1999, då det hittades av släktingar och publicerades.

¹⁶ Giorgio Agamben: *Remnants of Auschwitz. The Witness and the Archive*, översättning Daniel Heller-Roazen (Zone Books: New York 2002), s 12.

¹⁷ Agamben: *Remnants of Auschwitz*, s 12.

¹⁸ Agamben: *Remnants of Auschwitz*, s 158

Published 2005–09–14
Original in Swedish
Translation by Linda Rugg
Contribution by Glänta
First published in *Glänta* 1–2/2005
© Mattias Martinson/Glänta
© Eurozine