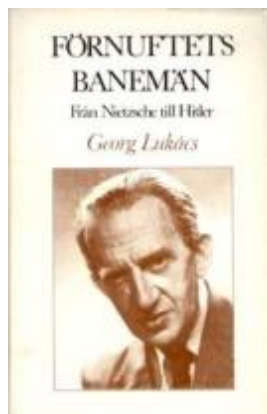


Georg Lukács

Förnuftets banemän – från Nietzsche till Hitler



Översättning: Bernt Kennerström

Utgiven av Arkiv 1985

Publicerad med översättarens tillåtelse.

Boken finns fortfarande i bokform från förlaget

Innehåll

Förord	3
Att bemästra Tysklands förflutna	3
1. Nietzsche som grundare av den imperialistiska periodens irrationalism	16
2. Livsfilosofin i det imperialistiska Tyskland	62
Livsfilosofins väsen och funktion	62
Dilthey som grundare av den imperialistiska livsfilosofin	69
Livsfilosofin under förkrigstiden (Simmel)	82
Kriget och efterkrigstiden (Spengler)	91
Den ”relativa stabiliseringens” livsfilosofi (Scheler)	99
Den parasitära subjektivismens askonsdag (Heidegger, Jaspers)	106
Prefascistisk och fascistisk livsfilosofi (Klages, Jünger, Baeumler, Boehm, Krieck, Rosenberg)	124
3. Den tyska sociologin under den imperialistiska perioden	134
Sociologins ursprung	134
Den tyska sociologins grunder (Schmoller, Wagner m fl)	135
Ferdinand Toennies och grundandet av den tyska sociologins nya skola	137
Den tyska sociologin under den wilhelminska tiden (Max Weber)	142
Den liberala sociologins försvarslöshet (Alfred Weber, Karl Mannheim)	151
Prefascistisk och fascistisk sociologi (Spann, Freyer, C Schmitt)	162
4. Rasteori och fascism	174
H St Chamberlain som grundare av den moderna rasteorin	174
Den ”nationalsocialistiska världsåskådningen” som demagogisk syntes av den tyska imperialismens filosofi	183

Zerstörung der Vernunft, (Förnuftets förstörelse), Georg Lukács' uppgörelse med den tyska irrationalismen – och med flera av sin ungdoms viktigaste influenser – publicerades 1954 men hade redan påbörjats under trettioalet och vari allt väsentligt avslutad före andra världskrigets slut.¹ Arkivs utgåva av boken utgår från en förkortad tysk version, som Lukács lät publicera 1966 under titeln *Von Nietzsche zu Hitler oder Der Irrationalismus in der deutschen Politik*.² Med tillstånd från rättighetsinnehavaren har vi utvidgat denna version med ett kapitel från 1954 års utgåva om den tyska sociologin.

Vad som nu saknas i Arkivs utgåva från den ursprungliga är i huvudsak ett långt kapitel om irrationalismens utveckling mellan de båda revolutionsåren 1789 och 1848 samt ett kortare avsnitt om irrationalismen efter andra världskriget. För att markera att Arkivs utgåva skiljer sig från både den fullständiga från 1954 och den förkortade från 1966 har vi valt att ge den något avvikande titeln ”Förnuftets banemän”.

I sin biografi över Lukács har Gunnar Gunnarson ägnat detta arbete stor uppmärksamhet och det kan här vara på sin plats att som inledning till denna bok återge några av Gunnarsons omdömen:

Till Lukács' mest betydande arbeten hör hans stora frontalangrepp på den filosofiska reaktionen, *Die Zerstörung der Vernunft* där han i främsta rummet vill belysa ”Tysklands väg från Schelling till Hitler”. Kritiken har haft mycket att säga om den ”partiofficiösa” jargongen i detta arbete, och man kan inte förneka att författaren ibland förfaller till något av skolmästeri i behandlingen av betydande tänkare. Adornos skarpa förebråelse att han här ”under höljet av en föregivet radikal samhällskritik smugglade in de eländigaste klichéerna ur den konformism, som hans samhällskritik en gånggällde” ger emellertid ingen rättvis bild av det stora verket som helhet. Ännu mindre stämmer Adornos påstående att Lukács gör Nietzsche ... ”till nazist rätt och slätt”; felet är väl snarast att Lukács inte delar det gängse ”radikala” föreställningssätt hos nonkonformismens konformister som för Nietzsches – i övrigt synnerligen tvetydiga – kristendomskritik meddelar oavkortad absolution för filosofens brutala och platta vulgärarwinism ... Mer resonabel ter sig Adornos invändning att irrationalismens olika strömningar innebar en tankens revolt mot ”tillvarons och tänkandets reifikation”; det är bara det att Lukács är väl medveten om detta, men inte därför anser sig förpliktad att avstå från att karakterisera denna revolt som just irrationell, vanmäktig och därför förfelad. Adorno ... har inte velat förstå bakgrunden till Lukács' häftiga reaktion mot irrationalismen: den ansvarskänsla som kommer honom att i sitt arbete se en botgöring för sin egen medverkan i frisläppandet av krafter, vars verkningar då inte förutsågs men enligt Lukács borde ha kunnat förutses: de europeiska intellektuellas brutalisering och samhällets barbarisering genom förnuftets avsättning och kulten av det irrationella, det driftsbundna, det instinktiva. Enligt vår uppfattning är Lukács' ansvarskänsla hedrande, men han överdriver sin egen andel i sin generations skuld. Visserligen påverkades han i sin ungdom en tid av irrationalistiska och mystiska strömningar, men han kapitulerade aldrig helt för dem och övergav dem för den kritiska teorins rationalitet. Inte heller kapitulerade han för den regressiva irrationaliteten i en till ideologi urartad marxism, så som den tog sig uttryck i stalinismen – mot den förde han en taktisk arriärgardesstrid, som i hans situation var det enda möjliga... .

Lukács vill visa hur de irrationalistiska strömningarna i främst tysk filosofi från romantiken och framåt ideologiskt förberedde den nazistiska ”världsåskådningen”, preformerade dess ledande motiv, utbildade dess syn på människan, naturen och samhället. Han varnar samtidigt för att överskatta det inflytande de rent filosofiska tankegångarna kan ha haft på det historiska skeendet, men är samtidigt medveten om att de genom massmedia – radio, press, litterära populariseringar,

¹ Georg Lukács, *Gelebtes Denken. Eine Autobiographie*. Suhrkamp Verlag 1981, s 166.

² Utgiven i serien Fischer Bücherei.

film och så vidare – förmedlat kanaliseras ut till massorna. Det är ingalunda i främsta rummet de behandlade filosofernas subjektiva ärlighet eller integritet – ehuru den stundom underkastas en sträng men rättvis *examen rigorosum* – han vill komma åt, utan det inflytande deras idéer faktiskt kan ha haft på tänkandets barbarisering. I denna mening finns det ”ingen 'oskyldig' världs-åskådning”.

Lukács' kritik av irrationalismen erbjuder en fascinerande läsning. I sin lidelsefulla polemik, sitt patos och sin iskalla träffsäkerhet då det gäller motståndarens blottor utgör *Die Zerstörung der Vernunft* i sin förintande slagkraft ett motstycke till Marx och Engels' *Die deutsche Ideologie* – det ideologiska uppröjningsarbete detta verk fullgjorde för det efterhegelianska Tyskland företar sig Lukács i sin bok med samma grundlighet för det imperialistiska.³

³ Gunnar Gunnarson, *Georg Lukács*. Cavefors förlag 1969, s 297ff och 321.

Förord

Att bemästra Tysklands förflutna

Denna fråga hamnar långsamt men oundvikligt i centrum för alla väsentliga diskussioner. På officiellt håll, i detta uttrycks vidaste betydelse, avvisas emellertid en sådan önskan, hövligt eller grovt. Om till exempel skriftställare önskar nå längre än att blott förbättra manipuleringen av den allmänna opinionen, avfärdas de som ”clowner”, som okunniga diletanter. Men även om sådana protester för det mesta inte anför några klara och helt genomtänkta motiveringar, så tycks själva denna rörelse växa med en viss oemotståndlighet. Bölls *Billard um halb zehn* (Biljard klockan halv tio) blev till sin verkan inte mer än en respektfullt ignorerad episod. Men redan Hochhuts *Stellvertreter* (Ställföreträdaren) bröt med våldsamt kraft igenom den mur av tystnad som kringgärdar problemet om ansvaret för Hitlertiden och konfronterade de nu levande med detta. Det är bara alltför lätt att förstå att denna direkta och våldsamma protest utlöste häftigare upprördhet, vrede och motstånd än den förtäta konstnärliga gestaltningen i *Berliner Antigone*; i breven från de dödsdömda antifascisterna nådde dagens tyska litteratur för första gången upp till det verkliga livets nivå och blev verkligt europeisk – enligt innebörden i Sempruns *Den stora resan*. Också Peter Weiss' utveckling från skepticismen i Marat-de Sade-dramat till processoratoriet över Auschwitz uppvisar en liknande intellektuell riktning. Den står i objektivt skarp kontrast till skriftställare som t ex Martin Walser, hos vilka det eventuellt subjektivt existerande maningsropet avleddes genom ett konstnärligt och psykologiskt utstuderat ”djup” och därigenom gjordes acceptabel.

När nu några centrala kapitel ur min 1952 avslutade bok *Zerstörung der Vernunft* görs tillgängliga för en bredare publik vill jag i all korthet bara antyda hur den boken hänger samman med denna försenade men trots allt påbörjade proteströrelse mot arvet från Tysklands hitlerska förflutna. Naturligtvis är det problem som behandlas i boken mycket mer begränsat. Där tar jag i huvudsak upp världsåskådningssammanhang, vilka för 1800-talets Tyskland blottlägger den filosofiska irrationalismen som objektiv förberedelse för Hitlertiden. Därvidlag sammanfaller den politiska höjdpunkten med den teoretiska och mänskliga bottennivån: redan irrationalismens erövring av hegemonin inom den tyska filosofin innebär en oupphörlig nivå-sänkning för den äkta filosofin. Denna inskränkning av problemet till filosofisk världsåskådning innebär givetvis inte att jag dröjer mig kvar inom den blotta kontemplationens sfär. Det finns ingen oskyldig världsåskådning: det är en av de grundläggande teserna i denna bok. Lika väl som jag vet att varje verkligt livsalternativ bestäms av den objektiva samhälleligt-historiska utvecklingen, lika väl har jag alltid varit på det klara med att det aldrig företas ett val mellan alternativ, där de inblandades världsåskådning skulle sakna inflytande. Detta skall inte ses som någon överskattning av de filosofiska verkens roll. Det är ett försvinnande litet fåtal som har läst till exempel Schopenhauer och Nietzsche, för att inte tala om Heidegger, och som i sina gärningar har påverkats av dem. (Schopenhauer själv tillerkände inte sin etik någon giltighet för den egna livsföringen.)

Ändå finns det ett sammanhang här. Det är bara vida mer indirekt och förmedlat. Först och främst behöver man ingalunda ha läst en filosof för att bli påverkad av honom världsåskådningssmässigt, ibland till och med på ett avgörande sätt. Det finns sekundärlitteratur, det finns artiklar i tidskrifter och tidningar, radioföredrag och mycket annat. Där sprids innehållet i många världsåskådningar, ofta uttunnat eller förvanskad, men ofta med det väsentliga förenklat på ett träffsäkert sätt. Man behöver alls inte ha läst Nietzsche själv, man behöver inget veta om det ”dionysiska” och om ”det likas återkomst”; från sådana förmedlingar kan man ändå få en god kunskap om hur man uppträder som ”övermänniska” gentemot till exempel sin fru eller sina

underordnade. Allt detta visar entydigt, att denna popularisering av de filosofiska världsåskådningarna ständigt omfattar de inslag, som på en konkret historisk utvecklingsnivå blir betydelsefulla för en socialt inflytelserik strömning. Tolkningarna, omtolkningarna etc uppvisar en bred skala, från det korrekta förståendet av det centrala till den fullständiga förvrängningen. De utgår från dagens verkliga sociala behov, vilkas motto alltid är det molirska *je prends mon bien où je le trouve*. Just därför är detta urval sällan helt godtyckligt. Det är mycket sällan som det är helt oavhängigt av objektet. Det kan givetvis lika väl omfatta perifera inslag som centrala. I det sammanhanget bör man framför allt tänka på den ovan antydda socialt spontana populariseringen. Systematiska omtolkningar kan dock lätt förvandla en filosofi till något helt främmande, som till exempel den nykantianska uttolknningen av Kants ting i sig eller den stalinska marxuttolknningen.

Av dessa skäl har jag placerat kapitlet om Nietzsche i början av detta urval. Ty om *Zerstörung der Vernunft* är den mest bekämpade av mina skrifter i dagens Tyskland, så är huvudorsaken till denna fientliga inställning säkert det som sägs om Nietzsche i det arbetet. Men ännu i dag anser jag inte att Nietzsche, trots all sin uppslagsrika aforistik, någonsin var filosof i ordets egentliga innebörd. Givetvis kan man visa att det finns logiska sammanhang i hans verk, vilket jag själv gör i min framställning. Därigenom har det emellertid inte uppstått någon filosofi, om vi betraktar Spinoza eller Vico och Kant eller Hegel som filosofer. En äkta filosof analyserar sin tids stora motsägelser och kan därigenom nå fram till nya sekulära sammanhang; så har t ex Vico och Hegel, var och en på sitt sätt, upptäckt varats primära historiskhet. Hos Nietzsche finner man däremot dilettantiska och innehållslösa konstruktioner, som skall gälla som uppslagsrika, som det likas återkomst. Och vad som är ännu värre, mitt inne i systemet finner man ett reaktionärt och godtyckligt bestridande av tendenser, som sedan urminnes tider har varit och är de främsta krafterna bakom den mänskliga utvecklingen. Så till exempel människornas fundamentala jämlikhet, något som börjar med stoikerna och den urkristna jämlikheten mellan alla själar inför Gud och som stegras under den stora franska revolutionen till medborgarnas – om än blott formella – likhet inför lagen och vars fördjupning och utvidgning Nietzsches tidsålder började kämpa för. När Nietzsche vänder sig mot denna utveckling, gör han det med argument som språkligt i bästa fall höjer sig över den normalreaktionära dagspressens formuleringar. Eller man kan ta människans syn på sina egna instinkter. Så långt tillbaka som det finns skriftliga dokument ser vi – som redan hos Homeros – att människornas mänskliga vara i huvudsak bygger på behärskning av instinkterna. Denna lära var så livsviktig för mänskligheten, att man upprepade gånger till och med tog sin tillflykt till en transcendent regulator, som t ex hos Kant, bara för att filosofiskt säkra detta herravälde. Det var först Spinoza som med den förnuftsstyrda handlingens herravälde över den enbart spontana handlingen upptäckte en rent världslig-mänsklig form för denna människosläktets existensbetingelse som människosläkte. Vad Nietzsche har att anföra till försvar för instinkternas frigörelse från förnuftets tyranni är en raljant reaktionär följetong – som även innefattar Dionysos mot Sokrates. Till sitt väsen är det inte något djupare än Gides *action gratuite*, vari knappast någon i dag skulle se något djupare än ett groteskt och chockerande påhitt.

Det är ingen slump att det inte gick att skapa ett äkta system av så tyngdlösa och bräckliga tankeelement. Podach har fullständigt rätt, när han betecknar *Der Wille zur Macht* (Viljan till makten) som ett icke-existerande system. Givetvis finns också den andra legenden, den om den store aforistikern, den som fullbordade det som La Rouchefoucauld och andra betydande moralister eftersträvade. Också här uppvisar verkligheten en ”liten” skillnad i förhållande till legenden: då den moderna (kapitalistiska) egoismen höll på att uppstå och fortfarande bara kunde förstås till mycket ringa del, skildrade La Rouchefoucauld med profetiskt skarpsinne dess väsen och dess mänskliga motsägelsefullhet. Det som Nietzsche själv tillfogar har sedan länge blivit

trivialt i den borgerliga livspraktiken: ”Jag vill ge egoismen ett gott samvete.” Hos Nietzsche finns det därför inte längre någon djupare, inre nödvändighet bakom den aforistiska formen. Den är på sin höjd en suggestiv uppenbarelseform för den önskade kontrasten till den rena professorsfilosofin, som Schopenhauer var den förste att systematisera och som slog igenom allt starkare efter 1848. Den representerar motsatsen till den långtråkiga och den roande bristen på äkta djup; den leder via Langbehn och Lagarde till Moeller van den Bruck eller Jüngers *Arbeiter*.

Allt detta motverkade inte utan bar tvärtom upp Nietzsches berömmelse och betydelse. Han mobiliserade verkligen de dekadenta tendenserna – först inom den kulturella eliten – till en reaktionär aktivitet. Därför måste han förklara sig vara en av dem: ”Jag är inte bara en dekadent, jag är också dess motsats.” Och början till Nietzsches universella verksamhet bestod också av att hans inflytande drev den vänsterdemokratiska rörelsen i reaktionär riktning, efter det att Bismarcks socialistlag upphävts. Senare förstärktes denna verkan ännu mer. Dess omedelbara redskap var mestadels hans kulturkritik. Här finns faktiskt något verkligt intressant hos honom. Bortsett från bara banala spetsfundigheter som ”Schiller eller moraltrumpetaren von Säckingen” eller ”Zola: eller glädjen att stinka” etc finns också snillrika tankar som t ex om de wagnerska hjältarnas och hjältinnornas inre hemmahörighet i Flauberts *Madame Bovary* och hennes värld. Det ideologiska inordnandet av dekadenta tyska tendenser i den allmänneuropeiska rörelsen är utan tvekan ett framsteg i utvecklingen av Tysklands reaktionära ideologi: ett överskridande av den provinsialism som Nietzsche kritiserade sin tids kälkborgerliga universitetsprofessorer för och som han utvidgade till en kritik av Bismarck från höger. Denna återupprustning av den reaktionära ideologin framträder också i att han upplöser den gamla alliansen mellan reaktion och kristendom. Han uppträder som Antikrist och förkunnar en ”andra upplysning”. Helt kort måste man dessutom slå fast att medan den första upplysningen – också Voltaire, som Nietzsche åberopar som föregångare – angrep kristendomen för dess stöd till de feodala kvarlevorna, består dess stora synd enligt den andra upplysningen i att vara förelöpare och andligt stöd för slavarnas ressentiment och föregångare till demokrati och socialism. Om det ohållbara i denna ”snillrika” konstruktion behöver man inte ödsla många ord.

Också när det gäller den positiva motiveringen av den andra upplysningen uppvisar Nietzsche samma andliga drag: den gamla skulle ha varit ett jämlikhetsmakeri i den ”demokratiska hjordens” tjänst, den nya skall ”visa vägen för härskarnaturerna”, genom att ”allt är tillåtet” för dem. På samma sätt som tidigare den verkliga motsättningen kunde bringas i dagen genom jämförelsen med La Rouchefoucauld, kan det ske även här, om man jämför Nietzsche med hans samtida Dostojevskij; också för honom blev ”allt är tillåtet” till ett centralt tema. Dostojevskijs inre djupa problematik kan inte undersökas här; men den etik som är anpassad därefter är ett betydande samhälleligt faktum, vars inre konflikter och hopplöshet han gestaltat på ett gripande sätt i tragedierna om Raskolnikov, Stavrogin, Ivan Karamasov. Hos Nietzsche däremot är den tänkt som en – politisk och moralisk – utväg ur den reaktionär-dekadenta nya elitens överksamhet. Förtalar man verkligen Nietzsche, om man säger att Hitler och Himmler, Goebbels och Göring i Nietzsches ”allt är tillåtet” objektivt sett har funnit en andlig-moralisk bundsförvant till sina gärningar?

Så långt fallet Nietzsche. Det tycks vara överflödigt att kommentera min bok ytterligare. Det gäller ju inte så mycket enskilda tänkare som själva det tyska ödet. Och här kan frågan formuleras förnuftigt bara på följande sätt: vad betyder Hitlertiden i den tyska utvecklingen? Är den en olycksalig episod inom en – i huvudsak – normal nationell utveckling? Eller är den den sista, mest tillspetsade paradoxala följden av en samhälleligt-historiskt anormal evolution? Jag är medveten om att man i allmänhet besvarar den första frågan med ja, även om den inte formuleras på samma entydiga sätt som här. Här kommer jag att förorda att man även hör besvara den andra

frågan med ja.

Däri genom dyker genast följande fråga upp: var börjar Tysklands väg avvika från det samhälligt-historiskt normala? Därvidlag åberopar jag mig främst på, såvitt möjligt, icke-socialistiska vittnen och sådana som inte står långt till vänster. Alexander von Humboldt ansåg att Tyskland hade hamnat på fel väg under bondekriget. Däri döljer sig en djup sanning. Ty den normala vägen för den moderna borgerliga utvecklingen förutsätter att man besestrar de feodala livsformerna; den nationella enhet, som likaledes uppstår under denna process, får samtidigt därmed en verklig grundval genom nationens statliga enhet. Detta skedde, trots alla olikheter, i Frankrike och i England. I bondekriget fanns det också en längtan efter nationell enhet, riktad mot den förfallna feodalismen. Denna längtan kom till uttryck i Wendel Hipplers utkast till författning. Furstarnas seger över bönderna konsoliderade den nationella splittringen och småstatligheten. Den likvidering av feodalismen som exempelvis skedde i Frankrike fick i Tyskland en karikatyrartad utformning: de segerrika småfurstendömena skapade å ena sidan vrångbilder av den absoluta monarkin, framför allt genom att de inte avvecklade den förruttnade feodalismen eller åtminstone omformade den utan i huvudsak konserverade den; å andra sidan var denna ömkliga övergång till den absoluta monarkin inget redskap för nationell enhet utan ett hinder därför. När den unge Hegel i sin skrift *Die Verfassung Deutschlands* (Tysklands författning) talar om de främmande makter, som använde sitt riksstäderskap till att förstöra den nationella enheten, nämner han förutom Danmark, Sverige och England ”i första hand Preussen”.

Redan detta yttrande illustrerar det anomala sambandet mellan politiskt läge och kultur i Tyskland. Fransmännens kultur, från *grand siècle* till upplysningen, och Englands, från Shakespeare till Walter Scott, är ett direkt och adekvat uttryck för den nationella andans uppkomst och framväxt på grundval av den konsoliderade och förnyade statliga enheten. Den stora tyska kulturen från Lessing till Heine är en paradoxal oppositionell planta: den riktar sig mot det förflutna och samtiden, den kämpar för en utopisk framtid, vars konturer låter sig urskiljas blott mycket gradvis och mycket otydligt. När den franska revolutionen och Napoleon för första gången sedan bondekriget – visserligen utifrån, inte inifrån – ställer frågan om den nationella enheten på dagordningen, är det inte att förundra sig över att till och med de största namnen bara kunde ge tveksamma och utopiska svar som inte kunde förverkligas: Goethe och Hegel väntade sig en lösning från ”den stora statsrättsläraren i Paris”, Scharnhorst och Gneisenau drömde om en inre andlig förnyelse av Preussen.

Utopier uppstår där den materiella basen för omvandlingen fortfarande saknas. Denna uppstod under den efternapoleonska tiden i form av preussisk tullförening. Det är anmärkningsvärt att dess gränser sammanfaller exakt med dem som Preussens segerrika krig mot Österrike 1866 åstadkom. Men också här framträder motsatsen till väst tydligt. Frankrikes ekonomiska och politiska enhet uppstod samtidigt, till följd av inre historiska händelser. Den ekonomiska grundvalen för den tyska enheten uppstod däremot, så att säga, bakom ryggen på dem som ofrivilligt genomförde den. Detta konstaterande är ingen ”marxistisk ekonomism”. Treitschke skildrar uppkomsten av tullföreningen som förverkligad ”till stor del mot den preussiska kronans egen vilja”; och eftersom han inte heller förstår något om sambandet mellan ekonomi och politik, tillfogar han: ”här ser man den inre naturkraften i arbete”. Han visar också att Fredrik Wilhelm IV var lagd åt det österrikiska hållet, att mellanstaterna ”med själafröjd skulle ha krossat Preussen, men att ingen vågade spränga tullföreningen; från detta band kunde de inte längre frigöra sig”. Just det faktum att Treitschke förstod denna process lika litet som de inblandade – ”det var sakernas natur, som till slut ledde dithän”, säger han – gör honom till ett pålitligt vittne i denna fråga. Tysklands statliga förenande blev en ekonomisk nödvändighet kring mitten av 1800-talet.

Det hängde emellertid mycket på hur enandet förverkligades politiskt. Redan 1848 stod det tyska folket inför alternativen: ”Enhet genom frihet” eller ”enhet före frihet”. Demokratins nederlag i revolutionen besvarade denna fråga i linje med den andra parollen: förverkligandet av friheten sköts alltid på framtiden. Redan den unge Marx förutsåg en liknande vändning i den tyska historien. Han skrev om ett möjligt historiskt perspektiv: ”Därför kommer Tyskland en dag att befinna sig på det europeiska förfallets nivå, innan det någon gång har stått på den europeiska emancipationens nivå.” Just detta förverkligade Bismarck efter det stora krigets slut: ett ekonomiskt och politiskt förenat Tyskland, som därför mycket snabbt kunde slå in på det kapitalistiska uppsvingets väg; ett Tyskland som visserligen – på gott bonapartistiskt maner – införde den allmänna rösträtten, men vars parlament inte fick någon verklig makt och vars politik dessutom leddes av hohenzollrarna, som nu blivit ämbetsmänna- och militärbyråkrater. Också härvidlag fanns det ännu ett alternativ efter 1848: Preussens uppgående i Tyskland eller Tysklands förpreussning. Det är lätt att se, vilket svar också detta alternativ erhöll i den tyska historien.

Därmed var grundvalarna lagda för det nya Tyskland. Med stor diplomatisk skicklighet förverkligade Bismarck den statliga överbyggnaden till tullföreningen. Och eftersom detta var en bedrift av världshistorisk betydelse, framstod han länge som en stor statsman i den tyska eftervärldens minne. Därvidlag hade han allt annat än en klar och riktig bild av det verk som han själv skapat. Han hade en obestämd känsla av att uppkomsten av en tysk stormakt var förbunden med faror. Han hade ingen riktigt klar föreställning om vad det berodde på. Han utgick ifrån att Tyskland var mättat och således fredsälskande, ja själva garanten för den europeiska fredliga jämvikten. Därför strävade han efter att till varje pris hålla fast vid status quo från 1871 och fick sin kända ”koalitionsnardöm” vid varje tendens till omgruppering. Givetvis visste han inte, att hans ekonomiska åtgärder tjänade den tyska imperialismens utveckling och inte ett ”mättat” Tysklands konsolidering. Vad han gjorde i övrigt – socialistlagen, kulturkampen – skulle säkra Tysklands förpreussning; den kunde emellertid omöjligtvis förverkligas i samma omfattning som han hade föreställt sig.

Bismarcks fall var alltså en historisk nödvändighet: det hungriga, det förpreussade Tyskland, som nu sökte ”sin plats i solen”, sköt honom åt sidan genom den storhetsvansinnige och medelmåttige skrävaren Wilhelm II:s i många avseenden symboliska gestalt. Det har länge funnits en schablon i den tyska historieskrivningen att bara framhäva motsättningarna mellan dessa båda huvudaktörer. Utan tvivel förekom det sådana psykologiska motsättningar och även i form av personlighetens politisk-mänskliga betydelse. Trots detta förefaller det här vara fruktbart att framhäva ett väsentligt och specifikt tyskt drag, som var gemensamt för båda två: det verklighetsfrämmande i den strategiska grunduppfattningen. Det är särskilt viktigt, eftersom just detta är en sällan uppmärksammas produkt av den tyska utvecklingen. Den kalkborgerliga småaktigheten i det uppstyckade Tyskland omöjliggjorde stort upplagda politiska planer, som samtidigt vilade på verkligheten; sådana framväxer bara ur ett stort folks ödesmättade situationer, ett folk som skapar världshistoria genom att ta itu med sina egna livsfrågor. I och med rikets grundande hade det tyska folket försatts i ett sådant läge: hur det tyska folket efter sin statsbildning och snabba utveckling skulle infoga sig i den internationella maktstrukturen. Bismarcks svar om det mättade Tyskland var – just inför övergången till imperialism – helt överkligt ekonomiskt sett. Han skilde sig dock från sina efterföljare genom att han sökte förverkliga sin verklighetsfrämmande strategi genom taktiska drag, som var försiktiga och genomtänkta.

Också bakom Wilhelm II:s alla improvisationer fanns det en verklighetsfrämmande föreställning: Tyskland som ledande världsmakt. Den föreställningen är så verklighetsfrämmande att den fick

en medveten form först då den skenbart tycktes förverkligas under det första världskriget. Men om Wilhelm II:s utrikespolitik över huvud taget skall bedömas som en politisk (och inte psykopatologisk) enhet, måste man utgå från sådana världsherravälde-system. En normal imperialistisk utveckling för Tysklands del hade nämligen krävt ett försiktigt manövrerande mellan den tidens stora intresse-motsättningar (England–Ryssland, Ryssland–Österrike, England–Frankrike etc) och att man via kompromisser drivit igenom etappmål. Utan att kunna gå in på detaljer måste man konstatera att Wilhelm II:s politik lyckades med något som ingen kort innan hållit för möjligt, nämligen att för tillfället få dessa motsättningar att försvinna och väcka den senare ententen till liv. Med få undantag framträder inte denna generallinje i den tyska historieskrivningen. Ständigt bevisar man den högst triviala banaliteten att också England, Frankrike och Ryssland hade imperialistiska och därför i sista hand också krigiska mål. Här handlar det emellertid inte om denna självklarhet, utan om vilken imperialistisk politik det wilhelminska Tyskland förde i en sådan imperialistisk miljö. Om till exempel England på allvar eftersträvade en flottöverenskommelse med Tyskland, så doldes därbakom varken pacifistisk fredskärlek eller djävulsk förslagenhet utan helt enkelt ett försök att omvandla den farliga konkurrenten Tyskland till en samarbetspartner. Förutom att man blivit av med flottrivaliteten och fått koloniala kompensationer hade priset för detta blivit fiendskap med Ryssland. Tyskland hade alltså möjligheten till ett val inom ramen för den hundraåriga asiatiska motsättningen mellan England och Ryssland. Den wilhelminska politiken åstadkom emellertid – med avsikt eller till följd av strategisk blindhet – alliansen mellan England och Ryssland.

Det kan här inte bli tal om en utförlig analys, det må räcka med detta enda exempel. Det visar bara att den tyska politiken på ett enastående kortsiktigt sätt framprovocerade en kamp på liv och död om världsherravälde eller undergång. Under då rådande förhållanden är det naturligtvis svårt att påvisa detta utifrån skrivna programförklaringar. Programmet utarbetades ju inofficiellt av de dilettantiska alltyskarna; först under kriget blev det uppenbart hur utslagsgivande detta inflytande var, framför allt inom militärbyråkratin. (Wilhelm II:s vänskap med Chamberlain, hans höga uppskattning av dennes rasteori visar att detta inflytande var verksamt redan före kriget.)

Därigenom kan vi redan tydligare än hittills se vad som skiljer den tyska imperialistiska politiken från de andra imperialistiska makterna: det finns en stor och i alla tekniska detaljer utmärkt fungerande militärapparat, den civila byråkratin befinner sig på en något lägre nivå. Men alla de taktiska mål som skulle uppnås med denna organisation stod i tjänst hos en fullständigt verklighetsfrämmande strategi. I Bismarcks fall kan det ännu helt enkelt ha rört sig om ett misstag vid bedömningen av Tysklands inre och yttre strategiska läge. Hos Wilhelm II utvecklar sig misstaget till en självsäker och maktfullkomlig men i sak grundlös irrationalism. Och denna irrationalism uppstod inte av en tillfällighet, bara på ett psykologiskt plan har den sina rötter i Wilhelm II:s person. Det är en intressant tillfällighet att då Tyskland tidigare passerade en avgörande vändpunkt, nämligen 1848, uppvisade Fredrik Wilhelm IV mycket likartade ideologiska karaktärsdrag.

Rötterna till denna irrationalism måste man söka i Tysklands förflutna, i den försenade och reaktionära nationsbildningen. I de västliga demokratierna växte de stora nationella målsättningarna långsamt över till imperialistiska och världspolitiska. Dessa hade likartade samhällliga grundvalar och var i stigande grad underställda den allmänna opinionen. Därför fanns det högst sällan, och aldrig principiellt, en kvalitativ avgrund mellan politisk-militär strategi och taktik. Eftersom Ryssland i socialt avseende visserligen var ett efterblivet land, men fick sitt statliga enande i form av en centraliserad absolut monarki, utgör det ett mellanstadium mellan Tyskland och västmakterna; vad gäller politisk strategi står det dessa närmare än Tyskland. För Tyskland var emellertid under århundraden den nationella enheten, den nationella

makten, en utopisk dröm som stod i oöverbryggbar motsättning till de småaktiga, byråkratiskt sinnrika politiska schackdragen. Denna historiska tradition kommer redan till uttryck i Bismarcks strategiska blindhet efter 1871. Dess skadliga följder kommer explosivt i dagen under Wilhelm II:s regim. Och det är säkert ingen slump att den överväldigande majoriteten av den tyska intelligentsian entusiastiskt slöt upp bakom denna strategiska irrationalism vid krigsutbrottet. Den spelade ut 1914 års ”idéer” mot dem från 1789.

Max Weber tillhörde de tyskar som hade en aning om denna problematik. För det demokratiska väst framstod Tyskland helt enkelt som kusligt och oberäkneligt. I den förtroliga kretsen brukade Max Weber ofta säga: ”Tysklands nationella olycka är att man ännu aldrig huggit huvudet av en hohenzollrare”. Och avrättningen av Karl I respektive Ludvig XVI var verkligen en vändpunkt i utvecklingen av den demokratiska ledningen och kontrollen över Englands och Frankrikes in- och utrikespolitik. Förvisso saknar Weber, trots hela sin intelligens, den inre möjligheten att fullfölja sina egna tankar. Trots alla hans realistiska enskilda iakttagelser och slutsatser finner man också hos honom det tyska utopiska draget i fråga om helhetssynen. Han var en klok liberal imperialist. Som sådan var han en klarsynt och skarpsinnig bedömare av den irrationalistiska utopismen som den framträdde i den tyska utrikespolitiken och senare i krigföringen; han såg klart den fransk-engelska diplomatins överlägsenhet gentemot den tyska. Han såg också hur den tyska utvecklingen med nödvändighet ledde till Wilhelm II:s ”personliga regim” och hur det till följd av parlamentets maktlöshet inte kunde uppstå ett politiskt kompetent ledarskikt. I stället ledde detta till att en politiskt impotent, om än tekniskt smidigt fungerande byråkrati fick makten. Den senare insikten ärvde han från Bismarck. Denne brukade säga att den preussiska militären kunde utbilda utmärkta officerare, upp till regementsbefälhavares nivå. De strategiskt betydelsefulla tyska fältherrarna – Scharnhorst, Gneisenau, Moltke – var aldrig produkter av den preussiska militärutbildningen. Första världskriget bestyrkte i alla avseenden denna riktiga pessimistiska prognos. Men eftersom Max Weber bara var en liberal imperialist och ingen radikal demokrat, måste hans i mycket riktiga kritik av det wilhelmska Tyskland förbli en inflytelseslös subjektiv utopi.

Naturligtvis fanns det i den tidens Tyskland en stor vänster, till och med ett parti som var beryktat för att vara revolutionärt: det socialdemokratiska. Det gick segerrikt fram ur kampen mot Bismarcks socialistlag och uppvisade från val till val ett allt större antal anhängare. I dessa frågor förblev det dock blint till det inre och därför maktlöst till det yttre. Det berodde inte på att dess riktiga program mot det förpreussade rikets övermakt skulle ha misslyckats, utan på att det inte förmådde uppvisa ett konkret och verkligt alternativ i dessa frågor. Omedelbart efter partiets seger i kampen mot socialistlagen framförde Engels den förebråelsen mot partiet i sin kritik av Erfurtprogrammet (1891). Vad gällde folkets politiska rättigheter utgår han ifrån att rikets författning ”bara var en dålig kopia av den preussiska författningen från 1850 ... i vilken regeringen innehar all verklig makt”. Nu bör man lägga märke till att Engels inte bara rätt och slätt ställer upp socialismen som alternativ – vilket man inte sällan träffar på hos den wilhelmska tidens socialdemokrater. I stället ser han det som omöjligt att förverkliga socialismen, om det inte sker en radikal demokratisk förnyelse av Tyskland, om man inte skoningslöst sopar undan alla kvarlevor från det feodal-absolutistiska och småstatligt-inskränkta förflutna. Han framhåller uttryckligen, att det är möjligt för länder som England och Frankrike att växa in i socialismen. Samtidigt gör han narr av den tyska socialdemokratins illusion om ett ”friskt-fromt-frejdigt-fritt inväxande från den gamla svinstian in i det socialistiska samhället”. I det sammanhanget tar han hänsyn till de legala möjligheter som den tidens läge erbjöd; han kräver ingen öppen bekännelse till den demokratiska republiken, snarare nöjer han sig med den programmatiska målsättningen ”att koncentrera all politisk makt i folkrepresentationens händer”, så att Preussen därigenom

skulle upphöra att existera. Var och en vet att denna appell inte ledde till något. På sin höjd kan man se Franz Mehrings tämligen isolerade publicistiska verksamhet som ett försök att ställa upp ett radikalt demokratiskt alternativ mot det byråkratiskt-förpreussade riket.

Men detta demokratiska alternativ kom aldrig att förverkligas, inte ens efter nederlaget 1918. Naturligtvis uppstod det en republik (utan republikaner), naturligtvis låg – rent formellt – hela makten i händerna på de valda organen. I verkligheten förblev den civila och militära byråkratins herravälde orubbat; det kunde inte ens bli tal om en jordreform i de preussiska junkrarnas område. Denna den socialistiska vänsterns inre svaghet kom att bestå även under Weimar. Den kommunistiska parollen om en tysk rådsrepublik förstärkte de opportunistiska tendenserna inom socialdemokratin, efter en kort tids vacklan från en minoritet. Med det avser jag inte bara att man avvisade en socialistisk omvälvning, utan framför allt att man undvek varje grundläggande demokratisk reform. Inte ens det allt mer överhängande hotet från nationalsocialismen kunde ändra på denna anpassning till ett gammalt Tyskland, som blott hade ändrats formellt och ytligt. Visserligen fanns det vänstertendenser inom socialdemokratin. Deras strävanden efter en demokratisk enhetsfront mot Hitler korsades dock i första hand av den egna ledningens kompromissberedvillighet. Men också den stalinska parollen om socialdemokratin som fascismens ”tvillingbroder” verkade i sista hand som stöd för högeropportunisten. Den till antalet starkaste arbetarrörelsen i den kapitalistiska världen kunde således inte uträtta något, inte ens när det gällde försvaret av Weimardemokratin. Redan Papen kunde 1932 kasta ut den preussiska vänsterregeringen som en dålig betjänt och mot Hitler saknades det likaså en kampbeslutsam demokratisk vänster.

Eftersom det inte heller i Weimar – för att tala med Weber – fanns någon hohenzollrare, som ens kunde halshuggas symboliskt, gick det inte att ändra på den allmänna utvecklingen och den tyska politikens grundläggande struktur. Weber själv tillhörde de få som drog realistiska slutsatser av nederlaget: ”Naturligtvis bjuder oss sannfärdighetens självtukt att säga: det är slut med en världspolitisk roll för Tyskland.” Detta var riktigt 1918 och hade också senare kunnat utgöra en riktig grundval för framtiden. Så småningom kom emellertid konjunkturvåxlingarna.

De ursprungliga fredsvillkoren var inriktade på att omöjliggöra ett nytt 1914 från Tysklands sida. Ryssland hade emellertid blivit rådsrepublik och för många västpolitiker var det en förförlisk tanke att – legalt eller illegalt – få till stånd ett återupprustat Tyskland mot Sovjetunionen. Tack vare det ovan skildrade weimarsättet att demokratisera Tyskland fick de räddade kvarlevorna från militärapparaten och dess medhjälpare på nytt spelrum för sin verksamhet (man behöver bara tänka på det svarta riksvärnet och processen mot Ossietzky). Restaurationsflygeln stärktes och med den önskan efter en revidering av fredsfördragen. Det gällde nu bara vem som skulle bli den ”starke man” som skulle återföra Tyskland till den välbeprövade vägen: kampen om världsherraväldet. Ty Tyskland hade ju egentligen förblivit obesekrat i kriget – ansåg ett växande antal – bara ”dolkstöten bakifrån” (från vänster) spelade över segern i händerna på ententen.

Allt detta är naturligtvis ingen pragmatisk och vetenskapligt underbyggd förhistoria till Hitlers maktövertagande, vilket skedde helt och hållet i lagliga former – också det ett symptom på den tyska utvecklingen. Den här framställningen vill bara klargöra inslaget av kontinuitet i den tyska historien, trots de många tvära växlingarna på ytan. Och här vill jag bara i all korthet påvisa hur ledarna för den höger-restaurativa bourgeoisin, som i koalitionsform lagligen hjälpte Hitler till makten, hade samma irrationella och utopiska strategi som Wilhelm II. Det som hos honom bara var en räddhågad ansats när nu sin fulla blomning. Det är som Hegel säger ibland: när en historisk gestalt går under, brukar alla dess bestämmningar uppträda i sin fullaste utveckling. Det gäller blandningen av teknisk exakthet i alla frågor som har att göra med det taktiska

förverkligandet; det gäller den fulländade och ohämmade irrationaliteten i fråga om målsättningarna. Tysklands världsherravälde framträder utan någon som helst förklädning: de ”lägre” människorna kan en gång för alla inse vilket öde som kommer att drabba dem, om de tyska ”övermänniskorna” verkligen förfogar över oinskränkt makt. Man talar ofta om Hitlers militära dilettantism. Det är riktigt. Men Ludendorff och hans föregångare var utan tvivel välutbildade specialister och var ändå inte deras operationer – alltifrån inmarschen i Belgien, via Verdun och Brest-Litovsk fram till den sista offensiven i väst – lika mycket ett hån mot Clausewitz' läror som Hitlers så kallade dilettantiska planer? Naturligtvis skedde det i ännu större skala – därför kan mänskligheten kanske hoppas på att det verkligen var sista gången som ”världen skall frälsas av det tyska väsendet

Jag vet att många i Tyskland redan uppfattar ordet förhoppning som en förolämpning. Är då inte nazismen ett sedan länge övervunnet förflutet? Är inte Tyskland en fri och fredsälskande demokrati? Visade inte deltagarna i sammansvärjningen den 20 juli, att de bästa tyskarna redan då brutit med Hitlerregimen? Jag besvarar den sista frågan först, och det inte av en slump. Läser man till exempel Ritters utförliga biografi över Gördelers, så måste den verkligt opartiske läsaren stelna till vid anblicken av dennes förslag till västmakterna. Tyskland skall nämligen behålla Österrike och Sudetlandet, ibland kräver han till och med Sydtyrolen. Är detta verkligen en brytning med Hitler? Var inte Österrikes *Anschluss* ett typiskt våldsdåd av Hitlerregimen? Var inte München och dess följder för Tjeckoslovakien ett avgörande steg på vägen mot Hitlers världsherravälde? Kan man tilltro de människor om en verklig brytning med Tysklands förflutna, inklusive med Hitler, som i dessa frågor ville ta arvet från Hitler i besittning? Är det möjligt att ta avstånd från Hitler och på detta sätt göra väsentliga delar av hans erövringspolitik till sina egna?

Var och en vet att dagens Förbundsrepublik är en lika tidstypiskt manipulerad demokrati som de samtida västländerna. Några kommer kanske att protestera mot att man också i De Gaulles Frankrike ser en sådan demokrati. Men jag talar för det första inte om demokrati i allmänhet, utan om manipulerad demokrati, och för det andra skulle varje tysk kommunist glädja sig åt om han i sitt land kunde åtnjuta de demokratiska friheter som är självklara under De Gaulle. Ingen förnuftig människa får alltså i Förbundsrepubliken bara se en efterföljare till Hitler. Men min nuvarande fråga har inte alls med det att göra. Också Gördelers var motståndare till Hitler, han blev till och med avrättad av denne – men trots det: kravet på Österrike och Sudetområdet är inget annat än ett försök att ta arvet från Hitler i besittning. Den djupa oenigheten och tvetydigheten kring 20 juli ligger just i att dess företrädare visserligen ville undanröja Hitler men ändå överta det centrala i arvet efter honom. Förvisso var de direkta politiska motståndare till Hitler, åtminstone vid tiden för sammansvärjningen. Men lika säkert är att de innerst inne var politiska efterföljare till den tyska utveckling som började långt före Hitler men som inte av en tillfällighet ledde till Hitler. De ville undanröja honom men utan att bryta med de avgörande och till synes växlande inslagen i den specifikt tyska imperialismen.

Men har denna brytning verkligen ägt rum i dag, nästan ett kvarts sekel senare? Väl att märka: den ideologiska brytningen också med Gördelers, med allt det som hänger samman med Tysklands förflutna efter 1848 och inte bara med enstaka specifika fenomen i själva hitlerismen? Ty först med detta kommer vi tillbaka till vår inledande fråga. En nations kollektiva ansvar för ett skede i sin utveckling är något så abstrakt och ogripbart att det närmar sig det absurda. Och ändå kan ett skede som Hitlertiden ses som utagerat och avklarat i det egna minnet, först när man radikalt har övervunnit den intellektuella och moraliska hållning som präglade skedet, satte det i rörelse och gav det riktning och form. Först då är det möjligt för andra – för andra folk – att tro på en omvändelse och se på det förflutna som verkligt förflutet. Och först på detta plan börjar vår fråga få verklig mening – en fråga som vid den ena polen dyker upp med tilltagande skärpa och

som vid den andra polen avvisas med tilltagande överlägsenhet.

Men kan ta en aktuell fråga, som till exempel Tysklands delaktighet och roll i NATO:s atomstyrka. Från tysk sida framhäver man ständigt, att Förbundsrepubliken inte får diskrimineras. I detta sammanhang skall vi inte ens omnämna Sovjetunionens ställningstagande, trots att dess folk har upplevt tyska ockupationsmetoder i två världskrig och därför har en viss rätt att sprida sina erfarenheter. Men till och med *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, som ingen skulle beteckna som alltför radikal, skriver då och då att Tysklands strävan efter kärnvapen väcker samma obehag i Vita huset som hos motståndaren. De Gaulle framför ofta sina betänkligheter över att hans hemland till följd av Tysklands rätt att förfoga över atomvapen skulle kunna invecklas i konflikter, som det alls inte har önskat sig. Stämningen i England är mycket likartad. Därbakom döljer sig utan tvivel en allmän och djup misstro, en diskriminering: man fruktar att Förbundsrepubliken i ett sådant fall skulle kunna dra in sina allierade i ett av dem oönskat världskrig. Om diplomaternas hemlighetsfulla språk skall ha någon mening, så fruktar de NATO-allierade ett nytt 1914 eller 1939 från Förbundsrepublikens sida, om den har fritt initiativ i fråga om atomkrig.

Detta problem dök inte upp med samma skärpa direkt efter krigsslutet. Då betraktade man det som en central uppgift för hela världspolitiken att förhindra en sådan återupprepning. Dessutom tycktes dåtidens Tyskland sakna varje fysisk möjlighet att bli ett sådant hot. Först när Dulles inledde det kalla krigets politik och satte sig det strategiska målet att tränga tillbaka Sovjetunionen till förkrigsgränserna och när Tyskland började återhämta sig ekonomiskt, då dök Adenauers perspektiv upp: att som trogen allierad till USA återuppliva den tyska imperialismen inom denna ram. Denna dröm har drömts till sitt slut. Den atomära pattställningen har drivit fram en ny amerikansk utrikespolitik, vars förutsättningar är ett europeiskt status quo, även om det inte sägs rent ut. Därigenom har den adenauerska utrikespolitiken förlorat sin trygga förankring. Den – likaså outtalade – strategiska planen att en konflikt mellan USA och Sovjetunionen skall leda till en revidering av fredsavtalen förlorar alltmer i kraft och svävar alltmer i luften. Förberedelserna för detta, att man håller fast vid Münchenavtalet och inte erkänner de nya gränserna leder bara till att Förbundsrepubliken framstår som Europas oroshärd. Naturligtvis tror ingen att Tyskland i morgon kommer att framprovocera ett krig. Men ingen känner sig säker på att dess ledare inte skulle ta till vara första någorlunda gynnsamma tillfälle, och efter erfarenheterna från två världskrig litar ingen på att en tysk statsman skulle kunna bedöma ett kritiskt läge verkligt nyktert och motstå frestelsen efter revansch. (Man behöver bara tänka på att samma engelsmän och amerikaner som haren panisk förskräckelse för ett tyskt medbestämmande om kärnvapen inte alls reagerade på samma sätt mot De Gaulles faktiskt existerande *force de frappe*. Deras kamp mot den har helt andra motiv.)

Detta leder oss åter tillbaka till frågan om diskrimineringen. Om Hitlertiden bara hade varit en olycksalig episod i den tyska utvecklingen, om Tyskland resolut hade gjort upp räkningen med den, skulle stämningen i världen ha varit en helt annan. Den andra frågan kräver ingen utförlig förklaring. Naturligtvis förekommer det processer och domar mot naziförbrytare. Vad gäller frågan om Hur, åberopar jag än en gång ett vittne, som inte kan misstänkas för vänsterradikalism. *Der Monat* publicerade i samband med preskriptionsdebatten ett brev, vari det hette: ”De förbrytare som stod inför rätta fick straff, som snarare hade varit passande för en alkoholpåverkad trafiksyndare, såvida de inte frikändes, eftersom de inte själva hade använt sig av yxa, rep, vapen eller tortyrredskap. Åklagaren som reste till öst för att i sista stund säkra materialet där visade sig vara en gammal partikamrat och SA-man. Och den minister, som så utomordentligt vinstbringande skött Tredje rikets rättsväsende lever på en mycket behaglig pension tack vare den tyska rättsskipningen.” Den som vet hur det gick för Globke å ena sidan och Niekisch å den andra kan lätt bilda sig en uppfattning i denna fråga.

Men detta är fortfarande bara ett symptom på att vida och inflytelserika kretsar betraktar de ”uppbyggnadsvilliga” nazisterna som pålitligare medborgare än de verkligt resoluta och offervilliga antifascisterna. Den centrala frågan, som vår betraktelse ständigt återkommer till, är följande: Var Hitlertiden verkligen bara en episod, vilken som sådan skulle kunna likvideras isolerat? De föregående historiska antydningarna har redan klargjort min åsikt om den frågan. Nu skulle jag vilja återropa ett författarvittne. I sin romancykel om första världskriget har Arnold Zweig lämnat en mångsidig beskrivning av den tyska utvecklingen. I den finner man redan koncentrationsläger för Litauens eller Belgiens befolkning, vilka man lugnt kan se som värdiga föregångare till de hitlerska lägren; man får livliga skildringar av hur underkastade och allierade på samma sätt avskyr den tyska herrerasen; man ser – och det bör särskilt dras fram i ljuset – hur just sådana omständigheter skapar skrupelfria mördare och fega bödlar av underordnade byråkrater. Den som inte är insatt i den tyska historien förvånas över hur många gemensamma drag, som därvid uppenbaras med de större och mindre Eichmanngestalterna. Hos Zweig säger löjtnant Kroysing, vars broder blivit mördad med sådana metoder, till en militärpräst: ”Kom ni inte underfund med att många människor inte mår bra av maktfullkomlighet, när vi varit där i två år? Och att det tappra genomsnittet behöver ett genomsnittligt tryck för att bevara sin stil? Krigarkastens överhöghet försätter sådana människor i en alltför tunn luft, då svämmar de över sina breddar... En vinförsäljare eller en något så när förständig försäkringstjänsteman utför då utan betänkligheter stordåd som kung David; det är bara det att han fortast möjligt hukar sig bakom ryggen på andra, när han känner hämnarens knytnäve över sin nacke”. Många har försökt utröna Auschwitz-mördarnas psykologi eller sociologi. De verkliga grundvalarna finner man bara i historien, om man är i stånd till att urskilja hitlerismens ledmotiv i bullret från fronten, etappen och upplandet i det wilhelminska kriget, buller som ibland förtätas till en ouvertyr.

Om våra öron nu är tillräckligt lyhörda för detta historiska tonsystem, så kan vi på de mest skilda områden iaktta såväl den tyska historiens kontinuitet som dess motsatsförhållanden till både de borgerliga och de imperialistiska samhällena. Jag erinrar än en gång om Max Webers klagan över de hohenzollrare, som inte halshöggs, och ber läsaren i denna trygghetens tidsålder jämföra Dreyfusaffären med fallet Zabern, eller, för att erinra om samtiden – tänka på den engelske ministern Profumos politiska öde och Franz Josef Strauss'. I politiskt viktiga frågor för både öppet och påvisbart med osanning. Men medan Profumo försvann räddningslöst, är Strauss fortfarande inflytelserik partiledare och i morgon – vem vet? – kanske åter minister.

Naturligtvis är alla dessa exempel så kallade specialfall och för vart och ett av dem kan man finna en historiker, som förklarar det pragmatiskt-vetenskapligt” så detaljerat att det därigenom förlorar all symptomatisk innebörd. Mot sådant är betraktelser som mina försvarslösa. De vänder sig ju inte heller till dem som medvetet vill förblinda, utan till dem som åtminstone upplever en dov känsla av obehag inför Tysklands Hitler-förflutna. Dessa bör väckas till historisk insikt, till insikt om att Hitler inte var någon isolerad och tillfällig episod i den tyska historien efter 1848, att en verklig och därför effektiv uppgörelse med Hitlertiden, ett verkligt övervinande av Tysklands förflutna, bara är möjligt om man har förstått, att åtminstone alternativen från 1848 besvarades fel, att Tyskland sedan dess intellektuellt – ibland till det bättre, ibland till det sämre – har vegeterat sig fram politiskt-moraliskt i en konsekvensernas period, för att använda Churchills fyndiga uttryck. Det är naturligtvis omöjligt att bara gå tillbaka till 1848 för att i dag direkt och oförändrat förverkliga den tidens mål. På hundratjugo år har hela världen förändrats i grunden och kontinuiteten i problemen och uppgifterna uppvisar därför på samma gång likheter och olikheter. Men om man inte inser att det rört sig om en villoväg, om man inte ser vari ekonomiskt-socialt i övrigt liknande folks överlägsenhet består, framför allt på det politiskt-moraliska planet, så kommer tyskarna åter att uppfatta Hitler som blott en episod i sin historia

och kommer just därför aldrig att överskrida den på allvar.

Från den officiella politiken har man inte mycket att vänta sig i dag. Det finns ingen organiserad demokratisk vänster och kommer förmodligen inte att finnas på länge. Socialdemokratin redan i sig högst tveksamma försök att utforma alternativa lösningar har upphört helt och hållet med Godesberg-programmet 1959. Dagens socialdemokrati är bara ett bättre CDU, det vill säga ett parti som företräder den samlade tyska kapitalismens intressen och som inte lika tjänstvilligt som CDU gör eftergifter för de olika lobbygrupperna. Jag upprepar också här, att Stalintiden gjorde det mycket lättare för det högerinriktade ledarskiktet att slå in på denna väg. Det var objektivt sett helt möjligt att försöka skapa ett demokratiskt Piemonte för hela Tyskland av DDR. Men till följd av Stalins politik var detta försök med nödvändighet dömt att misslyckas; annars hade utkasten till demokratiska alternativ kunnat få ett helt annat utseende även inom den tyska socialdemokratin.

Men att man kan manipulera det normala vardagslivet är ingalunda detsamma som att massorna accepterar detta. Tvärtom. Plötsligt exploderar den offentliga opinionen, som till exempel i Spiegel-affären, och visar hur starka de latenta motsättningarna är. Men reformsträvandena har inte något centrum, ingen organisation och ingen omedelbar makt. Det innebär att ideologernas funktion och betydelse blir allt större, framför allt vad gäller de, tänkande skriftställarna. Det är inte av en slump som jag i början av dessa betraktelser talade om Böll, Hochhuth och Peter Weiss. De är inte ensamma och det är mycket sannolikt att vi står inför en väg av sådan väckelselitteratur. Det är bra. Det ligger i litteraturens bästa demokratiska tradition. I Frankrike finner vi en nästan oavbruten rad från Voltaire, Diderot och Rousseau via Zola och Anatole France i. Dreyfus-affären fram till J P Sartre vid tiden för befrielsekriget i Algeriet. För det Tyskland som fanns före 1848 var denna företeelse heller inte främmande. Även om samhällsförhållandena gav litteraturen ett mycket snävare spelrum, fanns dock Lessing och Forster, Büchner och Börne, Heine och den unge Marx. Det fanns också under Hitlertiden en emigrantlitteratur, som visade på dessa sammanhang: Thomas och Heinrich Mann, Bert Brecht, Arnold Zweig och många andra. Emigrationen under Hitler är i dag visserligen bannlyst i vida kretsar. (Man behöver bara tänka på kritiken mot den mycket moderate och mycket "statsmannamässige" Willy Brandt i samband med valen.) Desto mer aktad är den "inre emigrationen". Det gäller givetvis inte de verkligt oppositionella, sådana som Niekisch och Niemöller, snarare sådana som Heidegger eller Carl Schmitt, som – enligt sina senare uttalanden – deltog i hitlerismen på ett kierkegaardskt inkognitosätt. De tänkte på Hölderlin, då de mobiliserade sina åhörare för Hitler, de uttolkade Hobbes, när de "vetenskapligt juridiskt" rättfärdigade Hitlers alla inre och yttre rättsövergrepp, osv, osv.

Också här bör det påminnas om betraktelsen i början: det finns inga oskyldiga världsåskådningar. Hegel tog rent filosofiskt ställning mot den aristokratiska kunskapsteorin i Schellings "intellektuella åskådande" och Goethe betonade gång på gång: "Också den obetydligaste människa kan vara komplett". Den som ser denna inställning som föråldrad och hos Nietzsche söker och finner den ideologiska grundvalen för föreställningen att "allt är tillåtet" för övermänniskorna (alltså också för Hitler, Himmler, Goebbels och Göring) den som med hjälp av "djuppsykologi" avfärdar allt motstånd från massorna mot detta som ressentiment, han omöjliggör för sig själv och andra att övervinna den felaktiga väg som det tyska folket så länge slog in på. I våra dagar kan ingen stänga den möjligheten för litteraturen (samhälls- och historievetenskapen och även filosofin inberäknade). Det kan på sin höjd litteraturen själv åstadkomma, om den undviker de stora frågorna till förmån för ett inskränkt innehåll, som genom "fördjupning" blivit ytligt och inriktat på blotta chockeffekter, om litteraturen genom en sådan "konstnärlighet" vill förbli ansedd inom den manipulerade konformismen.

Författaren till denna skrift känner inget behov att urskulda sig inför sina läsare för hårdheten i den dom, vilken han som ungrare vågar fälla. Det är nästan sextio år sedan jag skrev min första essä om Novalis och sedan dess har alltid tysk filosofi, tysk litteratur och Tysklands öde stått i centrum för mitt författarskap. Också den bok från vilken de här publicerade avsnitten är tagna är både till helhet och detalj avsedd att tjäna ett sådant uppväckande av den äkta tyska andan. Glädjen över att kunna presentera åtminstone viktiga delar för en bredare läsekrets har fått mig att låta dessa betraktelser föregås av ett försök till sammanfattning av det historiskt-filosofiskt centrala i det tyska livsproblemet.

Budapest, januari 1966

1. Nietzsche som grundare av den imperialistiska periodens irrationalism

I

I stort sett kan man säga att utgången av 1848 års revolution är avgörande för den borgerliga ideologins nedgångsperiod. Givetvis finns det fortfarande många efterföljare till uppsvingperioden – särskilt inom litteratur och konst – vilkas skapande ingalunda får hänföras till detta nedgångsstadium. (Det räcker om man hänvisar till Dickens och Keller, till Courbet och Daumier.) Dessutom är tiden mellan 1848 och 1870 full av betydande övergångsgestalter, vilkas skapande visserligen uppvisar dekadansens drag, men om alls inte tillhör den, om man ser till det centrala innehållet i deras verk (Flaubert, Baudelaire). Inom de teoretiska vetenskaperna, framför allt ekonomi och filosofi, inträder nedgången förvisso mycket tidigare; den borgerliga ekonomin och den borgerliga filosofin har inte skapat något originellt och framåtsyftande sedan Ricardo-skolan upplöstes på 1820-talet och hegelianismen på 1830- och 40-talet. Båda områdena behärskas fullständigt av apologetik för kapitalismen. Läget är likartat inom de historiska vetenskaperna. Det faktum att naturvetenskaperna också under denna period gör oerhörda framsteg – Darwins stora verk mellan 1848 och 1870 – ändrar inget i denna bild. På detta område har det skett progressiva upptäckter ända in i våra dagar. Men det hindrar inte att det skett en viss urartning av den allmänna metodologin, att den borgerliga filosofin inom naturvetenskaperna blir alltmer reaktionär och att man med allt större energi använder naturvetenskapernas resultat för att sprida reaktionära åskådningar. Vi talar här inte om den ideologiska utvecklingen i Ryssland. Här motsvarar 1905 västs 1848 – och redan tolv år senare segrar den socialistiska revolutionen.

Först mot bakgrund av alla dessa förhållanden har vi rätt att göra följande påstående, utan att förvränga de riktiga proportionerna: också åren 1870-71 innebär en vändpunkt i den ideologiska utvecklingen. För det första fullbordas under dessa år de stora centraleuropeiska nationalstaternas uppkomsthistoria och därmed har många av den borgerliga revolutionens viktigaste krav uppfyllts; åtminstone har den revolutionära perioden tagit slut i väst- och centraleuropa. Visserligen saknas flera viktiga inslag i den verkliga borgerligt-revolutionära omgestaltningen i Tyskland och Italien (för att inte tala om Österrike och Ungern) och många feodal-absolutistiska rester lever kvar: en likvidering av dessa kan nu bara tänkas i en av proletariatet ledd revolution. Och den proletära revolutionen visar redan under dessa år sitt tydliga utseende i form av Pariskommunen. Redan junistriden var vändpunkten för revolutionen 1848, också i europeisk måttstock och inte bara fransk: revolutionens utbrott befäste bourgeoisins allians med de reaktionära klasserna och dess nederlag beseglade ödet för varje demokratisk revolution under dessa år. Illusionen att dessa segrar för bourgeoisin slutgiltigt hade återställt ”ordningen” bröt snart samman. Efter en – historiskt sett – kort paus får arbetarklassens massrörelser åter nytt liv. 1864 följde grundandet av Första internationalen och 1871 lyckades proletariatet gripa makten, om än bara för en relativt kort tid och bara inom en metropol: Pariskommunen uppstod, den första proletära diktaturen.

Dessa händelser får mycket vittgående ideologiska följder. Den borgerliga vetenskapens och filosofins polemik riktar sig alltmer mot den nya motståndaren, mot socialismen. Medan den borgerliga ideologin under sitt uppsving bekämpade det feodal-absolutistiska systemet och konflikterna kring vägvalen berodde på olika sätt att tolka denna motsättning, är det nu proletariatets världsåskådning som är huvudfienden. Men därigenom får varje reaktionär filosofi ett förändrat objekt och uttryckssätt. Vid tiden för borgerlighetens uppsvingperiod försvarade den reaktionära filosofin den feodala absolutismen, senare de feodala kvarlevorna och

restaurationen. Här intar Schopenhauer en särställning beroende på att han är den förste som förkunnar en uttalat borgerligt-reaktionär världsåskådning. Sätillvida står också han i samma led som den feodale reaktionären Schelling, eftersom båda ser den borgerliga filosofins progressiva tendenser som huvudfienden, det vill säga materialismen och den dialektiska metoden.

I och med junistriden och i synnerhet Pariskommunen ändrar den reaktionära polemiken riktning på ett radikalt sätt: å ena sidan finns det inte längre någon progressiv borgerlig filosofi att bekämpa. I den mån det finns ideologiska konflikter – och på ytan upptar de stor plats – handlar det framför allt om taktiska meningsskiljaktligheter om det effektivaste sättet att oskadliggöra socialismen samt om skikt differenser inom den reaktionära bourgeoisin. Å andra sidan har huvudmotståndaren redan uppenbarat sig i teoretisk form. Trots den borgerliga vetenskapens alla ansträngningar lyckas det allt sämre att tåga ihjäl marxismen. Bourgeoisins ledande ideologer känner allt tydligare, att deras avgörande försvarslinje går här och att det är här som de måste koncentrera sina starkaste krafter. På så sätt får den borgerliga filosofin en defensiv karaktär, som emellertid utformas blott långsamt och motsägelsefullt. Fortfarande dominerar länge ihjältigandets taktik. Ibland försöker man infoga det ”användbara” i den historiska materialismen – efter vederbörlig förvanskning – i den borgerliga ideologin. Men först efter det första imperialistiska världskriget och efter Oktoberrevolutionens seger i Ryssland får denna tendens en fullt utvecklad form. Redan från början yttrar sig dock denna defensiva karaktär i att den borgerliga filosofin tvingas till frågeställningar och metodologiska uppgörelser, som inte har sin upprinnelse i dess eget behov utan som har påtvingats den genom motståndarens existens. Svaren motsvarar givetvis bourgeoisins tillfälliga klassintressen.

Hos Nietzsche befinner vi oss förvisso bara i inledningsstadiet på denna utveckling. Men redan på detta stadium kan man konstatera några viktiga förändringar. Det kommer framför allt till uttryck i att de äldre irrationalisterna, som Schelling och Kierkegaard, i sin kamp mot Hegels dialektik ibland kunde påvisa fel som den verkliga hade. Även om de alltid drog reaktionära slutsatser av en sådan delvis riktig kritik, är deras riktiga kritiska anmärkningar ändå av bestående filosofihistorisk betydelse. Helt annorlunda förhåller det sig, så snart den dialektiska och historiska materialismen har blivit den fiende som skall bekämpas. Här förmår inte längre den borgerliga filosofin utöva en verklig kritik, den kan inte ens förstå föremålet för sin polemik på ett riktigt sätt; den kan bara polemisera antingen mot dialektiken eller mot materialismen som sådan – först öppet, senare allt mer fördolt – eller på ett demagogiskt sätt ställa en pseudo-dialektik mot den verkliga dialektiken.

Därtill kommer också att de borgerliga filosoferna inte längre besitter någon sakkunskap i och med att de stora principiella stridsfrågorna inom bourgeoisin har upphört. Schelling, Kierkegaard eller Trendelenburg var fortfarande väl förtrogna med den hegelska filosofin. Schopenhauer är också i det avseendet föregångare till den borgerliga dekadansen genom att han kritiserar Hegel utan att ens ytligt känna till honom. Mot klassfienden tycks allt vara tillåtet; här upphör varje vetenskaplig moral. Till och med forskare som på andra områden vågar yttra sig med säkerhet först sedan de omsorgsfullt tillägnat sig materialet, tillåter sig här de mest lättsinniga påståenden, som de tar från andra, lika oundersbyggda åsiktsyttringar och har inte en tanke på att gå tillbaka till de verkliga källorna, inte ens när det gäller att fastställa fakta. Också det är en orsak till att den ideologiska kampen mot marxismen står på ojämförligt lägre nivå än den reaktionär-irrationalistiska kritiken av Hegel på sin tid.

Med vilken rätt kan vi under sådana omständigheter påstå om Nietzsche att hela hans livsverk är en fortlöpande polemik mot marxismen och socialismen, då det är klart att han inte har läst en enda rad av Marx och Engels? Vi tror ändå att det låter sig göras, därför att varje filosofi till sitt

innehåll och sin metod bestäms av sin tids klasstrider. Även om filosoferna – i likhet med vetenskapsmännen och konstnärerna och andra ideologer – mer eller mindre förbiser det, så är det ändå detta som bestämmer hur de ställer sig till de så kallade ”yttersta frågorna”. Det som Engels sade om juristerna, gäller i ännu högre grad för filosofin: ”De ekonomiska förhållandenas avspeglning som rättsprinciper ... äger rum utan att aktörerna blir medvetna om det, juristen inbillar sig att han arbetar med aprioriska satser, medan det bara rör sig om ekonomiska reflexer...” Därför anknyter varje ideologi medvetet till ett ”bestämt tankematerial ... som har överförs till den av dess föregångare”.¹ Det hindrar emellertid ingalunda att urvalet av dessa traditioner, inställningen till dem, metoden att bearbeta dem, konsekvenserna som dras ur kritiken av dem osv, att allt detta i sista hand bestäms av de klasstrider som uppstår på denna grund. Instinktivt vet filosoferna vad de har att försvara och var fienden står. Instinktivt känner de sin tids ”farliga” tendenser och försöker bekämpa dem filosofiskt.

Om vi nu betraktar den period då Nietzsche var verksam framgår det klart, att Pariskommunen, de socialistiska masspartiernas utveckling – särskilt i Tyskland – liksom också resultatet av den borgerliga kampen mot dem, att allt detta gjorde ett djupt intryck på honom. Först senare skall vi utförligt gå in på enskildheterna och hur de kommer till uttryck i Nietzsches verk och liv. Här skall vi bara diskutera hur det i allmänhet kunde komma sig att socialismen som rörelse och världsåskådning blev huvudfienden för Nietzsche, liksom för den tidens andra filosofer, och varför just denna samhällsliga frontförändring med dess filosofiska följder gör det möjligt att sätta in Nietzsches världsåskådning i dess verkliga sammanhang.

Nietzsches speciella ställning i den moderna irrationalismens utveckling bestämdes dels av den historiska situationen vid tiden för hans framträdande, dels av hans ovanliga personliga gåvor. Vad gäller det första, har vi redan i korthet berört de viktigaste historiska händelserna under denna period. Därtill kommer – som en gynnsam omständighet för Nietzsches utveckling – att han upphörde med sin verksamhet just före den imperialistiska perioden. Det innebär, att han under Bismarck-tiden upplevde de kommande striderna ur alla perspektiv. Han var samtida med rikets grundande, förhoppningarna som knöts därtill och besvikelserna, Bismarcks fall och inledningen till den öppet aggressiva imperialismen genom Wilhelm II. Men han var också samtida med Pariskommunen, uppkomsten av proletariats stora massparti, socialistlagen och arbetarnas heroiska kamp mot den. Men han upplevde aldrig själv den imperialistiska perioden. På så sätt fick han ett gynnsamt tillfälle att i mytisk form framställa och lösa den följande periodens huvudproblem – i den reaktionära bourgeoisins anda. Det var inte bara för att denna mytiska form blev det alltmer dominerande uttryckssättet för den imperialistiska perioden som hans inflytande tilltog. Den mytiska formen gjorde det också möjligt för Nietzsche att framställa imperialismens kulturella och etiska problem så allmänt att han hela tiden kunde förbli den reaktionära bourgeoisins ledande filosof trots alla lägesförändringar och motsvarande taktiska skiftningar. Han hade uppnått den positionen redan före det första imperialistiska världskriget och behöll den också efter det andra.

Men detta bestående inflytande, vars objektiva möjlighet vi just har skisserat, skulle aldrig ha blivit verklighet om det inte varit för de säregna dragen i Nietzsches icke obetydliga begåvning. Han besitter en särskild förutseende känslighet och en speciell mottaglighet för vad den parasitära intelligentsian i den imperialistiska perioden behöver, vad som rör och oroar den i dess inre, vilken sorts svar som skulle lugna den mest. Därför kan han famna över mycket breda kultur-områden, belysa de brännande frågorna med snillrika aforismer och tillfredsställa alla missnöjda, i bland till och med rebelliska instinkter hos detta parasitära intellektuella skikt med fascinerande

¹ Engels till Conrad Schmidt, 27/10 1890. Marx-Engels, *Ausgewählte Briefe*, Berlin 1953, s 508ff.

och hyperrevolutionära gester. Samtidigt kan han besvara alla dessa frågor eller åtminstone antyda svaren så att den imperialistiska bourgeoisins robusta och reaktionära klassinnehåll framträder ur alla finesser och nyanser.

Denna dubbelkaraktär svarar på tre sätt mot detta skikts samhälleliga vara och därför också dess känslö- och tankevärld. För det första: en vacklan mellan det finaste nyanssinne, den kräsnaste överkänslighet och en plötsligt frambrytande, ofta hysterisk brutalitet, är ofta ett inre kännetecken hos varje dekadans. Detta är för det andra nära sammankopplat med en djup otillfredsställdhet med den samtida kulturen, en ”vantrivsel i kulturen”, som Freud betecknade det, och ett uppror däremot. Det rör sig dock om ett uppror i vilket ”rebellerna” under inga omständigheter vill se de egna parasitära privilegierna och deras sociala grundval antastade. Han hälsar därför med entusiasm, om den revolutionära karaktären hos denna otillfredsställelse får en filosofisk sanktion, samtidigt som den till sitt sociala innehåll omvandlas till ett försvar mot demokrati och socialism. Just vid den tid då Nietzsche är verksam när för det tredje klassförfallet, dekadansen, en sådan nivå att också den borgerliga klassens egen subjektiva värdering därav genomgår en viktig förändring: länge var det bara de progressiva och oppositionella kritikerna som avslöjade och gisslade dekadanssymptomen, medan det stora flertalet av den borgerliga intelligentsian höll fast vid illusionen att man levde i ”den bästa av alla världar” och försvarade sin ideologis förmenta ”sundhet” och progressiva karaktär. Insikten om dekadansen, medvetenheten om att vara dekadent, blir emellertid nu alltmer det centrala i denna intelligentsias själv-förståelse. Denna förändring kommer framför allt till uttryck i en självbelåten, självbespeglade och sorglös relativism, pessimism, nihilism osv, som emellertid ofta – hos ärliga intellektuella – slår om till uppriktig förtvivlan och en därur framsprungna rebellstämning (messianism osv).

Som kulturpsykolog, estetiker och moralist är Nietzsche kanske den snillrikaste och mångsidigaste exponenten för denna dekadansens självförståelse. Hans betydelse sträcker sig emellertid längre än så: samtidigt som han erkänner att dekadansen är en grundläggande företeelse i den borgerliga utvecklingen under hans tid, ger han sig i kast med att påvisa hur den skall övervinna sig själv. Ty bland de mest vitala och klarsynta intellektuella som hamnat under den dekadenta världsåskådningens inflytande uppstår med nödvändighet också längtan att övervinna den. Denna längtan gör den nya uppåtsträvande klassens, proletarietets, strider ytterst lockande för den bästa delen av dessa intellektuella: här ser de, framför allt i livsföring och moral, tecken på en möjlig rening av samhället och i samband därmed en rening av dem själva – vilket naturligtvis står i förgrunden. Samtidigt har den största delen av dessa intellektuella ingen aning om den ekonomiska och sociala räckvidden av en ’verklig socialistisk omvälvning. De ser den rent ideologiskt och har därför ingen klar föreställning om i vilken mån och hur djupt ett sådant beslut innebär en radikal brytning med den egna klassen och hur en sådan genomförd brytning skulle påverka den berörde intellektuelles eget liv. Hur förvirrade sådana rörelser än kan vara, omfattar de dock vida kretsar av den mest progressiva borgerliga intelligentsian och kommer helt naturligt främst till uttryck under krisperioder. (Man behöver bara tänka på fallet med socialistlagen, naturalismens öde, första världskriget och den expressionistiska rörelsen i Tyskland, boulangérismen och Dreyfusaffären i Frankrike osv.)

Den ”sociala uppgift” som Nietzsches filosofi fyller är att ”rädda” detta slags borgerliga intelligentsia, att frälsa den och anvisa den en väg som gör det överflödigt med någon som helst brytning, ja ens allvarlig konflikt med bourgeoisin; en väg som gjorde att man även i fortsättningen kunde upprätthålla den angenäma känslan att vara rebell, och till och med fördjupa den känslan genom att en mer ”djupgående”, ”kosmisk-biologisk” revolution lockande ställdes mot den ”ytliga” och ”externa” sociala revolutionen; dvs en revolution som fullständigt bibehåller bourgeoisins privilegier och som framför allt lidelsefullt försvarar den borgerliga och

parasitära imperialistiska intelligentsians privilegierade tillvaro; en ”revolution” som vänder sig mot massorna och som skänker de ekonomiskt och kulturellt privilegierades fruktan att förlora sina förmåner ett patetiskt-aggressivt drag, som döljer denna fruktan. Den väg som Nietzsche anvisar lämnar aldrig den med detta skikts tanke- och känsloliv djupt sammanvuxna dekadansen. Men genom den nya själv-förståelsen kommer dekadansen i ett nytt ljus: just i den ligger de äkta utvecklingsbara fröna till en verklig och djupgående förnyelse av mänskligheten. Detta ”sociala uppdrag” befinner sig så att säga i harmonia praestabilita med Nietzsches begåvning, med hans innersta tankeinriktning och hans vetande. I likhet med de sociala kretsar som Nietzsches verksamhet var avsedd för ägnade han sig själv främst åt kulturproblem, i första hand konst och individualetik. Politiken framstår alltid som en abstrakt och mytiserad värld och inom ekonomin är Nietzsche lika okunnig som de genomsnittsintellektuella på hans tid. Mehring hänvisar med all rätt till att Nietzsches argument mot socialismen aldrig överträffar Leos, Treitschkes och andras nivå.² Men just denna sammankoppling av rå banal antisocialism och raffinerad, snillrik och stundom till och med riktig kultur- och konstkritik (man behöver bara tänka på kritiken av Wagner, naturalismen mm) gör innehållet och framställningssättet så lockande för den imperialistiska intelligentsian. Hur stark denna lockelse är, kan vi se under hela den imperialistiska periodens förlopp. Med början hos Georg Brandes och Strindberg och Gerhart Hauptmanns generation sträcker sig denna påverkan ända till Gide och Malraux. Och den inskränker sig ingalunda till den rent reaktionära delen av intelligentsian. I grunden progressiva författare – om man ser till innehållet i deras samlade verk – som Heinrich och Thomas Mann eller Bernard Shaw stod också under hans inflytande. Ja, han lyckades även påverka en del marxistiska intellektuella starkt. Till och med Mehring bedömde honom – tillfälligt – på följande sätt: ”Nietzscheanismen är ännu nyttigare för socialismen i ett annat avseende. Utan tvivel är Nietzsches skrifter lockande för det fåtal unga människor med framstående litterär talang, som fortfarande kan växa upp bland de borgerliga klasserna och som till en början sitter fast i borgerliga klassfördomar. För dem är emellertid Nietzsche bara en genomgångsfas till socialismen.”³

Med detta har vi emellertid bara förklarat klassgrundvalen och intensiteten bakom Nietzsches påverkan, men inte dess varaktighet. Den vilar på hans otvivelaktiga filosofiska färdighet. Reaktionens normala pamflettister, från Julius Langbehn till våra dagars Koestler och Burnham, när inte längre än att tillfredsställa den imperialistiska bourgeoisins taktiska behov just för tillfället med mer eller mindre skicklig demagogi. Som vi kommer att se utförligt senare, kunde Nietzsche däremot i sina verk bevara och formulera några av de viktiga *bestående dragen* i den reaktionära hållningen till imperialismens period, till världskrigens och revolutionernas tidsålder. För att förstå hans position behöver man bara jämföra honom med hans samtida Eduard von Hartmann. Som filosof sammanfattade denne de vanliga reaktionära borgerliga fördomarna efter 1870, den ”friske” (mätte) borgarens fördomar. Därför hade han i början mycket större framgångar än Nietzsche, men därför föll han också helt i glömska under den imperialistiska perioden.

Som vi redan sagt, försiggår allt detta hos Nietzsche, om än i en mytiserande form. Först den gjorde det möjligt för honom att fånga och bestämma tidens tendenser, eftersom han inte förstod någonting av kapitalismens ekonomi och därför uteslutande kunde iakttaga, beskriva och uttrycka symptomen i överbyggnaden. Mytformen var också en följd av att Nietzsche själv inte fick uppleva imperialismen. Han verkade liksom Schopenhauer – den borgerliga reaktionens filosof

² Mehring, *Werke*, Berlin 1929, Bd VI, s 191.

³ Mehring, ”Besprechung von Kurt Eisners 'Psychopatia spiritualis', *Neue Zeit*, årgång 10, BD II, s 668 f.

efter 1848 – under en tid som bara frambringade de första skotten och ansatserna till det som skulle komma. För en tänkare som inte kunde förstå de verkliga drivande krafterna gick det bara att framställa den tiden på ett utopiskt-mytiskt sätt. Nietzsches filosofiska betydelse vilar på att han trots allt ännu höll fast vid vissa bestående drag. Därvidlag hade han givetvis hjälp av såväl mytens uttryckssätt som dess aforistiska form, vars kännetecken vi strax kommer att behandla. Det beror på att sådana myter och aforismer, allt efter bourgeoisins intressen för tillfället och dess ideologers strävan, kunde grupperas och tolkas mycket olika, ofta på helt motsatta sätt. Men att man ständigt återkommer till en för varje gång ”ny” Nietzsche, visar att det ändå fanns en kontinuitet i denna växling: den kontinuiteten utgörs av imperialismens huvudproblem i dess helhet, utifrån den reaktionära bourgeoisins bestående intressen, betraktade och tydda i ljuset av den parasitära borgerliga intelligentsians permanenta behov.

Det råder inget tvivel om att ett sådant intellektuellt föregripande är tecken på en icke obetydlig iakttagelseförmåga, problemkänslighet och abstraktionsförmåga. I det avseendet är Nietzsches historiska ställning analog med Schopenhauers. Båda är också nära besläktade i fråga om de grundläggande tendenserna i sin filosofi. Vi skall här inte ta upp de historisk-filologiska frågorna om påverkan osv. De aktuella försöken att skilja Nietzsche från Schopenhauers irrationalism och sammankoppla honom med upplysningen och Hegel ser jag som naiva eller snarare som uttryck för det djupaste lågvattenmärket hittills vad gäller historiskt fuskmakeri. Givetvis finns det skillnader mellan Schopenhauer och Nietzsche, vilka alltmer fördjupades i takt med att Nietzsche blev klar över sina strävanden. Men de är mer en fråga om tidsskillnader: skillnader i metoderna att bekämpa det sociala framåtskridandet.

Det var dock från Schopenhauer som Nietzsche övertog principen för den metodologiska struktureringen av sin tankebyggnad och han modifierade och vidareutvecklade den bara på ett sätt, som var anpassat efter tiden och den motståndare som skulle bekämpas. Denna grundprincip antar naturligtvis delvis nya konkreta former, när klasskampen skärps. Schopenhauers kamp mot sin tids framstegstankar kunde fortfarande sammanfattas i att han utdömde allt handlande som andligt och moraliskt undermåligt. Nietzsche däremot uppmanar till aktivt handlande för reaktionen och för imperialismen. Redan därav följer att Nietzsche måste skjuta hela den schopenhauerska dualismen mellan föreställning och vilja åt sidan och ersätta den buddhistiska viljemyten med myten om viljan efter makt. En annan följd är att Nietzsche inte heller kan utgå från Schopenhauers allmänt-abstrakta avvisande av historien. Naturligtvis finns det för Nietzsche lika litet som för Schopenhauer en verklig historia. Men hans apologetik för den aggressiva imperialismen antar formen av en mytisering av historien. Slutligen – här kan vi bara kortfattat räkna upp de viktigaste inslagen – är Schopenhauers apologetik till sin form visserligen indirekt, men han framför ofta sina socialt reaktionära sympatier öppet, till och med utmanande cyniskt. Hos Nietzsche däremot tränger principen om den indirekta apologetiken också in i framställningssättet: hans ställningstagande för imperialismen kommer till uttryck i form av en hyper-revolutionär gest. Bekämpandet av demokrati och socialism, den imperialistiska myten, maningen till barbarisk handling skall framstå som en hittills okänd omvälvning, som ”omvärderingen av alla värden”, som ”Avgudaskymning”: den indirekta apologin för imperialismen som demagogiskt verkningsfull pseudorevolution.

Detta innehåll och denna metod i den nietzscheanska filosofin står i intimaste samband med hans litterära uttryckssätt, aforismen. En sådan litterär form gör det framför allt möjligt med omkastningar, samtidigt som hans inflytande består. Har det av samhälleliga skäl blivit nödvändigt med en omtolkning – som t ex under tiden omedelbart före hitlerismen eller som nu efter Hitlers fall – så står inga hinder i vägen för en omarbetning av det bestående innehållet som det gör hos tänkare, vilka har framställt sammanhangen i sin tankevärld i systematiserad form.

(Descartes', Kants och Hegels öden under den imperialistiska perioden visar dock att reaktionen också är i stånd till att övervinna sådana hinder.) Hos Nietzsche är dock denna uppgift avsevärt enklare: allt efter de aktuella behoven ställer man andra aforismer i förgrunden och sammankopplar dem med varandra. Därtill kommer ännu ett inslag: hur mycket de grundläggande målsättningarna än står i samklang med den parasitära intelligentsians ideologiska inställning, skulle man dock stöta bort breda och icke oviktiga skikt, om man framställde dem systematiskt och med brutal öppenhet. Det är därför ingalunda av en slump som Nietzsche-tolkningen med få undantag (framför allt Hitlerfascismens direkta vägröjare) klamrar sig fast vid hans kulturkritik, vid hans moralpsykologi osv och förvandlar Nietzsche till en "oskyldig" tänkare, som bara befattar sig med en intellektuell och moralisk "elits" själproblem. Brandes och Simmel ser honom så, liksom senare Bertram och Jaspers och i dag Kaufmann. Utifrån klasståndpunkten är detta också riktigt, ty det överväldigande flertalet, som vanns för Nietzsche på så sätt, är senare också redo att ta de praktiska steg som motsvarar en sådan inställning. Författare som Heinrich och Thomas Mann utgör undantag.

Detta är dock bara effekter av det aforistiska uttryckssättet. Låt oss betrakta det som sådant. Universitetsfilosoferna har ofta kritiserat Nietzsche för att inte ha något system och därför inte vara någon verklig filosof. Nietzsche själv vänder sig bestämt mot varje system: "Jag misstror alla systematiker och undviker dem. Viljan till system är en brist på rättskaffenhet."⁴ Detta är en tendens som vi också kan se hos Kierkegaard och den är inte tillfällig. Borgerskapets filosofiska kris, som kom till uttryck i hegelianismens upplösning, var mycket mer än insikten om ett bestämt systems otillräcklighet; det handlade om krisen för ett systemtänkande, som rått i tusen år. När det hegelska systemet bröt samman, skedde samma sak med strävan att utifrån idealistiska principer, dvs från det mänskliga medvetandets element, organisera och förstå världen som helhet, lagbundenheten bakom dess tillblivelse.

Det här är inte platsen att ens skissera de grundläggande förändringar som följer på denna slutgiltiga upplösning av det idealistiska systemtänkandet. Vi vet givetvis att det uppstod universitetssystem även efter Hegel (Wundt, Cohen, Rickert osv), men vi vet också att de var helt betydelselösa för filosofins utveckling. Vi vet också att detta slut på det borgerliga systemtänkandet ledde till en gränslös relativism och agnosticism. Det var som om det nu nödvändiga avståndstagandet från de idealistiska systematiseringarna samtidigt måste innebära att man tog avstånd från objektiv kunskap, från de faktiska sammanhangen i verkligheten och från möjligheten att få kunskap om dem. Men vi vet också att den slutgiltiga begravningen av det idealistiska systemet sammanföll med upptäckten av de verkliga sammanhangen i den objektiva världen: den dialektiska materialismen. Engels formulerar det nya filosofiska läget i polemik mot Nietzsches samtida Eugen Dühring: "Världens verkliga enhet består av dess materialitet..."⁵ Denna enhet försöker specialvetenskaperna (med allt större exakthet) återspegla och förstå begreppsligt; filosofin sammanfattar principerna och lagarna för en sådan kunskap. Den systematiska strukturen har således inte försvunnit. Den framträder emellertid inte längre i form av idealistiska "väsen", utan hela tiden som en allt exaktare återspeglning av den enhet, den struktur, den lagbundenhet, som – oberoende av vårt medvetande – finns och verkar objektivt i själva verkligheten.

Nietzsches avvisande av system härrör från hans tids relativistiska och agnostiska tendenser. Att han är den förste och mest inflytelserike tänkare, hos vilken denna agnosticism slår om till myt, skall vi undersöka senare. Utan tvivel hänger hans aforistiska uttryckssätt på det intimaste

⁴ Nietzsche, *Werke*, Bd VIII, s 64. Vi citerar Nietzsche genomgående från den samlade utgåvan i sexton band, Kröner, Leipzig, och anger därför bara band och sidor.

⁵ Engels, *Anti-Dühring*, Berlin 1952, s 51.

samman med denna hans inställning. Men därutöver finns det också ett annat motiv. Det är en allmän företeelse i ideologiernas historia att tänkare som kan iaktta en samhällsutveckling bara som embryo, men som redan ser det nya däri och som försöker förstå det begreppsligt, i synnerhet på moralens område, föredrar de essäistiska och aforistiska formerna. Det beror på att dessa former är de mest lämpade uttrycken för en sammansmältning av blott föraning om den förestående utvecklingen och skarp iakttagelse och värdering av dess symptom. Detta framträder hos Montaigne och Mandeville, hos de franska moralisterna från La Rochefoucauld till Vauvenargues och Chamfort. Nietzsche har stor stilistisk förkärlek för de flesta av dessa skriftställare. Men samtidigt med denna formella förkärlek finns det ett motsatt innehåll i hans grundläggande tankar. De betydande moralisterna – till sitt flertal progressiva – kritiserade kapitalismens moral redan i ett absolutistiskt-feodalt samhälle. Då Nietzsche föregriper framtiden däremot, bejakar han en kommande och kvalitativt stegrad reaktion, den imperialistiska periodens reaktion. Den formella släktskapen bestäms bara genom själva den abstrakta förutsägelsen.

Vi måste nu fråga oss om vi har rätt att tala om ett system hos Nietzsche. Har vi rätt att tolka hans enskilda aforistiska utsagor, som om de vore en sammanhängande struktur? Vi tror att den systematiska strukturen i en filosofers tankar är ett äldre fenomen än de idealistiska systemen och att den till och med överlever dem när de har brutit samman. Vare sig denna systematiska struktur är en någorlunda riktig återspeglning av verkligheten eller en klassmässigt, ideologiskt osv förvrängd återspeglning, finns det en sådan systematisk struktur hos varje filosof, som överhuvudtaget gör sig förtjänt av detta namn. Givetvis sammanfaller den inte med den struktur som den enskilde filosofen själv vill ge sitt verk. Marx påvisar nödvändigheten av en sådan rekonstruktion av den verkliga strukturen från fragmenten efter Herakleitos och Epikuros, men, tillfogar han: ”Till och med hos filosofer som ger sina arbeten en systematisk form, t ex Spinoza, är ju den verkliga inre uppbyggnaden av deras system helt annorlunda än den form, i vilken den medvetet framställdes av dem.”⁶ Vi skall också i det följande försöka visa att man kan påvisa en sådan struktur i Nietzsches aforistiskt uttryckta tankar.

II

Vi tror att knutpunkten för Nietzsches tankestruktur – som visserligen utkristalliserades först efter hand – utgjordes av motståndet mot socialismen och kampen för ett imperialistiskt Tyskland. Det är omvittnat på många håll att Nietzsche i sin ungdom var en hänförd preussisk patriot. Denna hänförelse är ett av de viktigaste inslagen i hans ungdomsfilosofi. Det var säkert inte en slump eller ungdomlig yra som gjorde att han till varje pris ville delta i kriget 1870-71 och att han, eftersom han som professor i Basel inte kunde bli soldat, åtminstone deltog i kriget som frivillig sjukvårdare. Det är åtminstone betecknande att hans syster (även om man måste se mycket kritiskt på hennes utsagor) nedtecknar följande hågkomst från kriget: då skall han för första gången ha upplevt, ”att den starkaste och högsta livsviljan inte kommer till uttryck i en eländig kamp för överlevnad utan som vilja till kamp, som vilja till makt och övermakt.”⁷ Denna oerhört preussiskt krigsentusiastiska filosofiska stämmningsbild står hur som helst inte i strid med den unge Nietzsches övriga åsikter. Sålunda finner vi följande passus i hans anteckningar från hösten 1873: ”Min utgångspunkt är den preussiske soldaten: här finns en verklig konvens, här finns tvång, allvar och disciplin, också vad gäller formen.”⁸

Lika tydligt som vi här kan urskilja ursprunget till den unge Nietzsches begeistring avtecknar sig

⁶ Marx till Lassalle, 31/5 1858, *Ferdinand Lassalles nachgelassene Briefe und Schriften*, Berlin 1922, Bd III, s 123.

⁷ Elisabeth Förster-Nietzsche, *Der einsame Nietzsche*, Leipzig 1914, s 433 f.

⁸ Bd X, s 279.

också huvudfiendens fysionomi. Omedelbart efter Pariskommunens fall skriver han till sin vän, friherre von Gersdorff: ”Vi kan åter hoppas! Vår tyska mission är inte förbi! Jag känner mig bättre till mods än någonsin: ty ännu har inte allt gått under för fransk judisk förflackning och 'elegans' och den giriga driften efter 'nuhet' ('Jetztheit'). Det finns dock fortfarande tapperhet, och det tysk tapperhet som är något helt annat än vår beklagansvärda grannes élan. Utöver nationernas kamp har det hydrahuvud skrämt oss, som plötsligt så fasansfullt kom i dagen som förkunnare av helt andra framtidsstrider.”⁹ Och innehållet i denna kamp, som först och främst riktas direkt mot de tendenser som står hindrande i vägen för den fullständiga utvecklingen av hans ideologi, klargör han också några månader tidigare i utkastet till en brevedikation av *Geburt der Tragödie* (Tragedins födelse) till Richard Wagner. Också här utgår han från en preussisk seger. Därav drar han slutsatser som dessa: ”...emedan denna makt kommer att förinta något som vi hatar som den egentliga motståndaren till all djupare filosofi och konstförståelse, ett sjukdomstillstånd som det tyska väsendet har måst lida av framför allt sedan den stora franska revolutionen och som i ständigt återkommande krampanfall hemsöker även de mest välartade tyska naturer, för att inte tala om den stora massan, hos vilken man med ett skändligt vanhelgande av ett välmenande uttryck kallar den åkomman för 'liberalism'.”¹⁰

Sambandet mellan kampen mot liberalismen och kampen mot socialismen visar sig mycket snart. Straussbroschyren riktar sig mot den liberala ”bildningsbrackan” och det med sådan kraft och energi att till och med en marxist som Mehring kunde missta sig på dess verkliga innebörd. Mehring anser att Nietzsche här ”obestridligen försvarar den tyska kulturens ärorikaste traditioner”.¹¹ Nietzsche själv skriver emellertid i sina utkast till föredragen ”Om våra bildningsanstalters framtid” (1871-73): ”Den mest omfattande allmänbildningen är själva förutsättningen för kommunismen... Allmänbildningen övergår till hat mot den sanna bildningen... Att inga behov ha, är den största olyckan för folket, förklarade en gång Lassalle. Därför har vi fått arbetarnas bildningsföreningar, vilkas mål, som det ofta beskrivits för mig, är att skapa behov... Strävan efter största möjliga bildning har alltså sin källa i ett fullständigt förvärldsligande, i en underordning av bildningen som ett medel för vinning och vulgär jordisk lycka.”¹² Som vi ser var Nietzsches filosofiska tänkande redan från början riktat mot demokrati och socialism.

Denna inställning och detta perspektiv utgör grunden för Nietzsches uppfattning om det grekiska. Här kan man helt klart se hans motsatsställning till de revolutionära traditionerna i den borgerliga utvecklingen. Därvidlag tänker vi inte i första hand på principen om det dionysiska, varigenom Nietzsches förstlingskrift blev berömd. För att använda Nietzsches egna ord är den principen fortfarande ett element i hans ”artistmetafysik”; den blir verkligt betydelsefull, först sedan övervinnandet av dekadansen blivit det centrala problemet för den mogna Nietzsche. Här skall vi framför allt framhäva de inslag han bygger på, när han utformar den nya bilden av det grekiska. I förgrunden står tanken att slaveriet är nödvändigt för varje verklig kultur.

Om Nietzsche bara hade framhävt slaveriets historiska roll för den grekiska kulturen, skulle detta i och för sig riktiga konstaterande inte ha varit märkligt; han hänvisar själv till Fr A Wolf, som redan före honom framfört denna insikt.¹³ Denna historiska insikt måste bli alltmer spridd inte bara på grund av historievetenskapens utveckling utan också till följd av uppgörelsen med den franska revolutionens ”heroiska illusioner”; dess ideologer hade ignorerat slaveriet, eftersom man av den demokratiska stads-staten ville kunna skapa en förebild för en modern revolutionär

⁹ Nietzsche till Freiherr von Gersdorff, 27/6 1871. *Werke* ed Schlechta, III, 1092f.

¹⁰ Bd IX, s 142.

¹¹ Mehring, a a, Bd VI, s 182.

¹² Bd IX, s 425.

¹³ *Ibid*, s 268.

demokrati (också den tyska bilden av det grekiska under perioden från Winckelmann till Hegel är starkt påverkad av dessa uppfattningar). Det nya hos Nietzsche är att han utnyttjar slaveriet som medel för sin kulturkritik av samtiden: ”Och om det skulle vara sant att grekerna gick under till följd av sitt slavväsen, så är det så mycket säkrare att vi kommer att gå under till följd av *avsaknaden* av slavväsendet.”¹⁴

Om Nietzsche således – i viss metodologisk släktskap med den romantiska antikapitalismen – kontrasterar en stor period i det förflutna med den kritiserade kapitalistiska samtiden, så är det inte – som hos Sismondi – det krisfria enkla varuutbytet i motsats till krisen och massarbetslösheten och inte – som hos den unge Carlyle – medeltidens ordnade och meningsfulla hantverksarbete i motsats till kapitalistisk arbetsdelning och anarki utan den grekiska diktaturen för en elit – som tydligt låter förstå ”att arbete är en skam” och som på sin fritid skapar odödliga konstverk – som kontrasteras med samtiden. ”I en nyare tid bestämmer inte den konstbehövande människan utan slaven de allmänna tänkesätten. Sådana fantasifoster som människans värdighet, arbetets värdighet är de ynkliga skapelserna av ett slavväsen, som döljer sig för sig självt. Olycksalig den tid då slaven behöver sådana begrepp, då han uppeggas till att reflektera över och utöver sig själv! Olycksaliga de förförare som har förstört slavens oskuldstillstånd genom frukten från kunskapens träd!”¹⁵

Hur är nu denna ”elit” beskaffad, som skulle återupplivas med hjälp av en återgång till slaveriet och som uppväcker hopp om en utopisk-mytisk kulturrenässans hos den unge Nietzsche? Att den stiger fram ur ett barbari skulle nog kunna ses som ett fastställande av historiska fakta. Nietzsche skildrar det också med de grällaste färger i *Homers Wettkampf* (Homeros' tävlan) 1871-72. Men för att förstå den grekiska kulturen, förklarar Nietzsche i polemik mot orfikerna, enligt vilka ”ett liv grundat på en sådan drift inte vore värt att leva ... måste vi utgå ifrån att det grekiska snillet godtog den en gång så fruktansvärt verksamma driften och ansåg den *berättigad*.”¹⁶ Det handlade alltså inte om att övervinna, civilisera och humanisera de barbariska drifterna utan om att bygga upp den nya kulturen med dessa som grundval och leda in dem i lämpliga kanaler. Principen om det dionysiska kan bara förstås och bedömas riktigt mot den bakgrunden och inte utifrån något slags ”artistmetafysik”. Nietzsche säger också med rätta i utkastet till ett senare förord till sitt förstlingsverk om det dionysiska: ”Vilken olycklig blyghet att som lärd tala om en sak, som jag hade kunnat tala om 'av erfarenhet'.”¹⁷

Kampen (agon) ser den unge Nietzsche som medlet att samhälleligt utnyttja de barbariska drifterna, en mytisering av den kapitalistiska konkurrensen, vilket vi snart kommer att se av Nietzsches egna förklaringar. Efter Pausanias citerar han avsnittet hos Hesiodos om de båda Erisgudinnorna: ”Hon (den goda Eris, G L) driver även den olämplige mannen till arbetet; och om en som saknar egendom ser en annan som är rik, så skyndar han sig att så och plantera och se väl om sitt hus; grannen tävlar med grannen, som strävar efter välstånd. God är denna Eris för människorna. Även krukmakaren bär agg till krukmakaren, och timmermannen till timmermannen, tiggaren är missunnsam mot tiggaren och sångaren mot sångaren.”¹⁸ Detta tillstånd jämför han med det moderna förfallet: ”Här fruktar man själviskhet som 'det onda i sig’, medan ”målet för de gamla ... med den agonala uppfostran var det helas, statens välfärd.”¹⁹

¹⁴ Ibid, s 153.

¹⁵ Ibid, s 149.

¹⁶ Ibid, s 276.

¹⁷ Bd XIV, s 368.

¹⁸ Bd IX, s 277.

¹⁹ Ibid, s 280.

Om man härifrån blickar tillbaka på slaveriet som den föregivna grundvalen för varje äkta kultur, ser man hur mycket detta förstlingsverk föregriper av den senare Nietzsche, om än på ett omoget sätt. De med hänförd patos skisserade porträtten av Schopenhauer och Wagner framstår i detta sammanhang som mytiserade förevändningar för att uttrycka något ännu inte helt frammognat i till hälften poetisk, till hälften filosofisk form. Den senare kritiken av hans förstlingsverk – särskilt i *Ecce Homo* – går helt i den riktningen: ”...det som jag under de åren hörde av musik hos Wagner, har överhuvud taget inget att göra med Wagner; om jag beskrev den dionysiska musiken, beskrev jag *det* som jag hade hört – instinktivt var jag tvungen att översätta och omvandla allt till den nya anda, som jag bar inom mig. Beviset för det, *så starkt som bara ett bevis kan vara*, är min skrift 'Wagner i Bayreuth': i alla psykologiskt avgörande avsnitt handlar det bara om mig – man kan förbehållslöst sätta mitt namn eller ordet 'Zarathustra', där det i texten står ordet Wagner ... Wagner förstod det själv; han kände inte igen sig i skriften.”²⁰ I en något modifierad form gäller detta också för porträttet av Schopenhauer i Nietzsches ungdomsskrift. Helt annorlunda förhåller det sig med det tredje – också mytologiserade – porträttet, av Sokrates. Redan i förstlingsverket går den stora motsättningen mellan ”det dionysiska och det sokratiska”.²¹ Och denna motsättning utvidgas till en motsättning mellan instinkt och förnuft – hos den unge Nietzsche främst på det estetiska planet. I *Ecce Homo* fullbordas ansatserna: upptäckten att Sokrates var ”décadent” och att man måste bedöma ”själva moralen som dekadanssymptom”, betraktar den mögne Nietzsche som ”en nydaning, en unik händelse av första rangen i kunskapens historia”.²²

När man brukar undersöka de bestämmande orsakerna bakom Nietzsches fortsatta utveckling, lägger man vanligen huvudvikten vid hans besvikelse över Wagner. Redan de ovan anförda synpunkterna på Nietzsches hållning till Wagner visar att det här mer rör sig om ett symptom på hans förändring än dess verkliga orsak. I Wagner bekämpar Nietzsche – och med tilltagande skärpa – den samtida tyska konsten i den imperialistiska framtidens namn. När det framför allt efter första världskriget kom på modet att bekämpa 1800-talets ideologi (trygghetens tidsålder) i namn av 1900-talets, blev Nietzsches brytning med Wagner och hans sena polemik mot honom den metodologiska ”modellen” för denna kamp. Att hitlerismens ideologiska talesmän fullföljer den traditionen men förenar den med förgudning av Wagner, bevisar ingenting. De förkastar ”tryggheten” och förhårligar samtidigt Bismarck, som Nietzsche under sin avslutande period nästan alltid jämför med Wagner och bekämpar tillsammans med honom. Den sene Nietzsche ser Wagner som det främsta konstnärliga uttrycket för den dekadans vars viktigaste politiske företrädare han såg i Bismarck. Och när Nietzsche överskrider Schopenhauers filosofi, går han samma väg. Man får inte glömma att Nietzsche, inte ens som ung, var en verkligt ortodox anhängare av Schopenhauers radikala ahistorism. Ända från början föresvävar honom en mytisering av historien i stället för hans mästaress fullständiga historielöshet. Denna tendens förekommer redan i *Geburt der Tragödie* och förstärks i den andra *Unzeitgemässe Betrachtungen* (Otidsenliga betraktelser). Därtill kommer den ökande betydelse som den motrevolutionära aktivismen får hos Nietzsche. Sålunda hamnar också Schopenhauer – tillsammans med Wagner och Bismarck – inom den dekadans som måste övervinnas. Det hindrar naturligtvis inte att Nietzsche – som vi också kommer att se – ända till slutet står på Berkeleys och Schopenhauers kunskapsteoretiska grund, även om han använder den för sina speciella syften.

Var skall vi nu söka de verkliga orsakerna till Nietzsches fortsatta utveckling, till huvuddragen i hans så kallade andra period? Vi tror att de står att finna i tillspetsningen av de samhälleliga och

²⁰ Bd XV, s 66.

²¹ Bd I, s 86.

²² Bd XV, s 63.

politiska motsättningar som dominerar 1870-talets senare hälft (kulturkampen och framför allt socialistlagen). Vi har sett hur starkt Nietzsches första arbeten präglades av kriget 1870-71 och förhoppningarna om en allmän kulturell förnyelse, som skulle följa på denna seger; vi såg också hur oklara den unge Nietzsches förhoppningar var och hur apolitiska hans perspektiv var trots det allmänna sociala och historiefilosofiska ställningstagandet för slaveriet. Detta förändras rätt avgörande under 1870-talets andra hälft. Det är inte alls tal om att Nietzsche nu skulle ha tillägnat sig en klar uppfattning om politik och i synnerhet dess ekonomiska grundval. Vi kommer snart att se hans naiva okunnighet i ekonomiska frågor. Men trots alla ofördelaktiga fakta, trots alla förvirrade åsikter rör sig Nietzsches kultur- och historiefilosofiska betraktelser i riktning mot den konkreta samtiden och framtiden.

Låt oss här i korthet föregripa vad vi kommer att säga om detta: Nietzsches nya politiska ställningstagande koncentreras kring tanken att med hjälp av demokratin tränga tillbaka och oskadliggöra den hotande socialismen, som oförändrat förblir huvudfienden. I det sammanhanget måste man notera, att Nietzsche betraktar Bismarcks Tyskland som en demokrati. Hans förhoppning om att här ha funnit botemedlet mot socialismen hänger alltså på det intimaste samman med den bismarckska politiken – oberoende av i vilken mån Nietzsche var medveten om det. Man kan omöjligen se det som en ren slump att Nietzsches första arbete från denna period, *Menschliches, Allzumenschliches* (Mänskligt, alltför mänskligt) publicerades ungefär ett halvår före utfärdandet av socialistlagen. Förvisso publicerades den också på hundraårsdagen av Voltaires död. Man har också dragit långtgående slutsatser av den dedikation som Nietzsche av den anledningen försåg den första upplagan med; och det bara delvis med rätta. För om man läser Nietzsches uttolkning av Voltaire, ser man att det också här handlar om samma kamp, som vi har fastställt som den viktigaste i hans liv. Det finns dock en för denna period karaktäristisk skillnad: Nietzsche menar nämligen nu att evolutionen, som vars företrädare han hyllar Voltaire, är det säkraste medlet att undgå revolutionen (socialismen). I det avseendet jämför han Voltaire med Rousseau (aforismen bär den för dåtidens Nietzsche betecknande titeln ”En villfarelse i läran om omstörtningen”): ”Inte Voltaires måttfulla natur med dess strävan efter ordning, rening, om-daning utan *Rousseaus* lidelsefulla dårskaper och halvlögner har väckt den optimistiska revolutionsandan till liv, mot vilken jag ropar: 'Écrasez l'infâme!' Genom den har *upplysningens anda och den framåtskridande utvecklingen* fördrivits för lång tid.”²³

Nietzsche kommer att hålla fast vid denna Voltaireuppfattning också långt efter det att han övervunnit illusionerna från *Menschliches, Allzumenschliches*. I linje med sin sena radikalism ser han nu Voltaires världshistoriska betydelse uteslutande i detta ställningstagande mot Rousseau och revolutionen. Sålunda heter det i *Wille zur Macht*: ”Först från och med då blir Voltaire en man av sitt århundrade, filosofen, företrädaren för tolerans och otro (fram till dess bara en *bel esprit*).”²⁴

Under den andra hälften av sjuttioåret blev Nietzsche således ”demokrat”, ”liberal”, framstegsvän, just därför att han däri såg den effektivaste motvikten mot socialismen. Hans entusiasm för detta – enligt honom – oundvikliga övergångsstadium är mycket måttlig: man måste, skrev han, ”anpassa sig efter de nya omständigheterna som man anpassar sig när en jordbävning rubbar jordens gränser och konturer”.²⁵ I den andra delen av samma arbete menar han dock, att det vore möjligt, ”att Europas demokratisering är en länk i kedjan av de oerhörda *profylaktiska åtgärder*, som är den nya tidens ideologi och som skiljer oss från medeltiden. Först nu har tiden kommit för

²³ Bd II, s. 341.

²⁴ Bd XV, s 215.

²⁵ Bd II, s 325.

cyklopyggnaderna! Äntligen har vi säkra grundvalar, på det att all framtid utan fara kan bygga på dem. Omöjligt hädanefter att kulturens vingårdar åter över natten förstörs av vilda och vettlösa bergsströmmar! Stendammar och skyddsmurar mot barbarer, mot farsoter, mot kroppsligt och andligt förslavande!”²⁶ Nietzsche går därvidlag så långt att han till och med dömer ut utsugningen som dum och meningslös: ”*Utsugningen* av arbetaren var, som man nu inser, en dumhet, en rovdrift på framtidens bekostnad, ett hot mot samhället. Nu har man redan nära nog krig: och i vilket fall kommer priset för att få fred, för att sluta fördrag och vinna förtroende att vara mycket högt, emedan utsugarnas dumhet var mycket stor och långvarig.”²⁷ Den nya styrelseformen – och här åberopar han sig uttryckligen på Bismarck – är visserligen en ohistorisk men klok och nyttig kompromiss med folket genom vilken alla mänskliga relationer gradvis kommer att omvandlas.

Enligt Nietzsches uppfattning – helt i överensstämmelse med dessa hans åsikter – består det positiva värdet av en sådan ”demokratisk evolution” i att den förmår utbilda en ny ”elit”. Då Nietzsche fullbordade övergången till demokrati à la Bismarck, övergav han således inget av sin ungdoms aristokratiska övertygelser. Också nu ser han kulturens räddning uteslutande i en mer beslutsam privilegiering av en minoritet, vars sysslolöshet vilar på majoritetens, massans hårda fysiska arbete. Han skriver: ”En högre kultur kan bara uppstå där det finns två skilda samhällskaster, de arbetande och de sysslolösa, som är förmögna till verklig sysslolöshet; eller med ett starkare uttryck: tvångsarbetets kast och det fria arbetets kast.”²⁸ Närmandet till liberalismen är så starkt att han för tillfället till och med tillägnar sig dess statsbegrepp. Han skriver den ofta citerade meningen: ”Den moderna demokratin är den historiska formen för statens förfall.” Däremot citerar man sällan, hur Nietzsche spinner vidare på den tråden: ”Det perspektiv som öppnas genom detta säkra förfall är emellertid inte i varje avseende dystert: människornas klokhet och egennytta är de bäst utvecklade av alla deras egenskaper; när staten inte längre svarar mot dessa krafterns krav, blir kaos den minst sannolika följden, utan en ännu ändamålsenligare uppfinning än staten själv kommer att besegra staten.”²⁹

Här kan man handgripligen förstå varför Nietzsche når fram till sådana åsikter. Han betraktar inte längre, som tidigare, socialismen som bundsförvant till liberalismen och demokratin, som den radikala fullbordaren av deras strävanden. Det var som sådan han tidigare hade bekämpat den tillsammans med dem. Nu har socialismen blivit ”den fantastiske yngre brodern till den nästan avlidna despotismen.”³⁰ Och Nietzsche avslutar denna aforism på följande sätt: ”Socialismen kan bara tjäna till att brutalt och eftertryckligt sprida lärdom om faran av all anhopning av statlig makt och i så måtto sprida misstro mot staten själv. Om dess grova röst stämmer in i stridsropet '*så mycket stat som möjligt*', så kommer detta till en början att bli högljuddare än någonsin: men snart kommer det motsatta ropet att tränga fram med så mycket större kraft: '*så litet stat som möjligt*'.”³¹

Det är inte mödan att närmare gå in på hur Nietzsche i detalj och konkret föreställer sig denna demokrati. Det skulle bara avslöja hans politiska naivitet och ekonomiska okunnighet. Vi avslutar denna framställning med att citera ännu ett av hans uttalanden, vilket visar upp båda delarna tillsammans med det ständiga ledmotivet i Nietzsches alla utvecklingsfaser: kampen mot socialismen som huvudfienden. I den andra delen av *Menschliches, Allzumenschliches* hävdar Nietzsche att demokratin var den part som skulle profitera mest på rädslan för socialismen och

²⁶ Bd III, s 338.

²⁷ Ibid, s 349f.

²⁸ Bd II, s 327.

²⁹ Ibid, s 349.

³⁰ Ibid, s 350.

³¹ Ibid, s 351.

han drar sedan följande slutsats: ”Folket står allra längst bort från socialismen som lära om förändringen av egendomstillägnelse; och om det någon gång skulle få händerna på skatteskraven genom sina stora parlamentsmajoriteter, då skulle det gå kapitalisternas, köpmännens och börsfurstarnas välde in på livet med den progressiva skatten och i praktiken långsamt skapa ett medelstånd, som kommer att glömma bort socialismen som en överstånden sjukdom.”³² Här koncentreras Nietzsches utopiska dröm under denna period: att uppnå ett samhällstillstånd i vilket man kan glömma bort socialismen som en ”överstånden sjukdom”. För denna dröms skull betraktar han Bismarcks ”demokrati” med – reserverad – välvilja: socialistlagens och den föregivna socialpolitikens ”demokrati”, moroten och piskans ”demokrati”.

Hur nära dessa åsikter hänger samman med de reaktionära illusionerna om socialistlagen framgår av den nya och sista omsvängningen. Också den förlöper parallellt med bourgeoisins besvikelser i denna fråga till följd av den tyska arbetarklassens växande och allt framgångsrikare tappra motstånd. Denna nya omsvängning antar allt lidelsefullare former och når sin höjdpunkt i Nietzsches sista arbeten. Det kan här omöjligen vara vår uppgift att följa den steg för steg. Det avgörande för oss är det centrala sociala innehållet och att trots hela denna förändring den egentliga mittpunkten, det verkliga centrumet, aldrig rubbas: kampen mot socialismen.

Redan i *Fröhliche Wissenschaft* (Glad vetenskap) från 1882 framgår det tydligt att Nietzsche övergivit de ”demokratiska” illusionerna från sin övergångstid. I en av fascisterna ofta och med förståelig förtjusning citerad passus tar han ställning för den militära över- och underordningen, för officerare och soldater. Denna hierarki spelar han ut mot den kapitalistiska utsugningens brist på förnämhet och aristokratisk karaktär. Ja, i denna brist på aristokratisk form ser han till och med orsaken till socialismens uppkomst: ”Om de (dvs kapitalisterna, G L) hade haft samma förnämhet i blick och hållning som börsadeln, skulle det kanske inte finnas någon massornas socialism.”³³ Bakom det skärpta tonfallet och det stegrade engagemanget ligger Nietzsches allt större misstro mot möjligheten att underkua arbetarna med de dittills tillämpade metoderna; vidare befarar han starkt – åtminstone för tillfället – att arbetarna kan komma att segra. Sålunda skriver han i *Genealogie der Moral* (Moralens genealogi) från 1887: ”Låt oss foga oss efter fakta: folket har segrat – eller 'slavarna' eller 'pöbeln' eller 'hjorden' eller vad man vill kalla det ... 'Herrarna' har avskaffats; den vanlige mannens moral har segrat ... Människosläktets 'frigörelse' (nämligen från 'herrarna') är på god väg; allt synes judifieras, förkristnas eller förpöblas (vad betyder orden!). Det tycks vara omöjligt att hindra denna förgiftning från att sprida sig genom mänsklighetens hela kropp...”³⁴

Här kan det kanske vara rätt intressant att kasta en blick på Nietzsches och Franz Mehrings olikartade utveckling för att ännu tydligare se vad socialistlagen och det tyska proletariats motstånd betydde för den borgerliga ideologins kris. Båda har en period av illusoriska framtids-perspektiv – om än också då utifrån helt skilda utgångspunkter och längs lika skilda tankegångar: Mehring skriver en broschyr mot socialdemokratin; Nietzsche går in i sin ”demokratiska” period. I takt med arbetarnas tilltagande och allt framgångsrikare motstånd genomgår båda en kris. Denna kris för Mehring till socialismens läger, medan den stegrar Nietzsches hat mot socialismen till paroxysm och leder till den definitiva utformningen av hans mytiska föregripande av det imperialistiska barbariet. ”Vem hatar jag bäst av dagens slödder?”, frågar Nietzsche i *Antichrist*. ”Socialistislöddret, Tschandala-apostlarna, som undergräver arbetarens instinkt, lust och känsla av förnöjsamhet – som gör honom avundsam och lär honom hämnd ... Det orätta ligger aldrig i olika

³² Bd III, s 352.

³³ Bd V, s 77.

³⁴ Bd VII, s 315f.

rättigheter, det ligger i kravet på 'lika' rättigheter..."³⁵ Och det är betecknande för Nietzsches förändring att han under sin sista period, i *Götzendämmerung* (Avgudaskymning), uttryckligen återkommer till det av oss tidigare citerade uttalandet att demokratin var statens förfallsform; denna gång dock i en avgjort nedsättande innebörd.³⁶

Som sammanfattning behöver vi nu bara visa hur Nietzsche beskrev sin inställning till arbetarfrågan, som han utformade den i *Götzendämmerung*:

”Dumheten i grund och botten urartningen av instinkten, som i dag är alla dumheters orsak, beror på att det finns en arbetarfråga. Om vissa saker *frågar man inte*: instinktens första imperativ. – Jag förstår över huvud taget inte vad man vill göra med den europeiske arbetaren, sedan man väl gjort honom till en fråga. Han har det alldeles för bra, för att inte varteftersom fråga mer och fråga mer oförsynt. När allt kommer omkring har han det stora antalet på sin sida. Det finns inte längre något hopp om att en måttfull och självförnöjsam människoart, av en kinesisk typ, skall utvecklas till ett stånd här: och det skulle ha varit förnuftigt, det skulle till och med ha varit nödvändigt. Vad har man gjort? – Allt, för att också kväva förutsättningarna därtill i sin linda – i grund och botten har man genom oansvarig tanklöshet förstört instinkterna i kraft av vilka arbetaren som stånd är möjlig, blir möjlig *som sådan*. Man har gjort arbetaren duglig som militär, man har gett honom föreningsrätten och den politiska rösträtten: är det att undra på att arbetaren redan upplever sin existens i dag som ett nödtillstånd (moraliskt uttryckt som *orättvisa*)? Men än en gång, vad vill man? Vill man ett mål, måste man också vilja medlen. Vill man ha slavar, så är man en dåre, om man uppfostrar dem till herrar. – ”³⁷

Man bör särskilt framhäva två aspekter på dessa Nietzsches betraktelser. Den första är att han ser hela ”arbetarfrågan” som en rent ideologisk angelägenhet; det beror på den härskande klassens ideologer hur arbetarklassen kommer att uppträda. Att denna fråga har objektivt ekonomiska grundvalar känns Nietzsche över huvud taget inte vid. Det enda som betyder något är hur ”herrarna” ställer sig; är man tillräckligt beslutsam kan man uppnå allt. (Här är Nietzsche en direkt föregångare till den hitlerska inställningen.) För det andra ger denna passus ofrivilligt en historisk sammanfattning av det oföränderliga och det skiftande i Nietzsches åsikter i denna centrala fråga. Det är helt klart att ”uppfostrandet” av en slavtyp anpassad till de moderna förhållandena har varit hans ständiga sociala ideal liksom också att hans hat riktar sig mot dem – socialisterna – som förhindrar denna utveckling. Men dessutom kan vi se omsvängningen mycket tydligt: även om Nietzsche här riktar skarp kritik mot sina klassbröder, så är detta samtidigt en självkritik, ett övervinnande av illusionerna från hans period med *Menschliches*, *Allzumenschliches*.

Sedan Nietzsches ”demokratiska” illusioner brutit samman, ser han framför sig en epok av stora krig, revolutioner och kontrarevolutioner. Först ur detta kaos kommer hans ideal att förverkligas: 'jordens herrars' absoluta makt över den fogsamma "hjorden", över de vederbörligen tämjda slavarerna. Redan i Nietzsches anteckningar från tiden för *Genealogie der Moral* heter det: "Problemet – varthän? Det krävs en ny terrorism."³⁸ Och i förarbetena till *Wille zur Macht* säger han om de "nya barbarerna", om de kommande "jordens herrar": "Tydligen kommer de att uppenbara sig och konsolideras först efter oerhörda socialistiska kriser."³⁹ Den äldre Nietzsches optimistiska perspektiv beror på detta hans sätt att se framtiden (imperialismen): "Anblicken av dagens europé fyller mig med stort hopp: där utbildas en oförvägen härskande ras på den breda

³⁵ Bd VIII, s 303f.

³⁶ Ibid, s 151.

³⁷ Ibid, s 153.

³⁸ Bd XIV, s 334.

³⁹ Bd XVI, s 288.

basen av en ytterst intelliget hjordlik massa.”⁴⁰ Och då han drömmer om dessa mål och om vägen som leder till dem, framträder ibland framtidsbilder som föregriper Hitlerlegenden: ”De förruttnade härskande stånden har fördärvat bilden av den härskande. När 'staten' handhar rättsskipningen är det bara feighet, emedan den *stora människan* saknas, den som kan tjäna som måttstock. Till slut blir osäkerheten så stor att människorna faller till föga för *varje* viljekraft, som befäller.”⁴¹

För att nå fullständig klarhet om Nietzsches socialpolitiska linje, återstår det bara att klargöra hans inställning till Bismarck. Den frågan saknar inte betydelse. Ty hans inställning till Bismarck står i centrum om man vill förstå hans inflytande över i grunden vänsterorienterade kretsar liksom också hans roll för den fascistiska ideologin.

För den första gruppen ställdes problemet på följande sätt: Nietzsche kritiserar Bismarck mycket kraftigt – därför kan han omöjligt vara reaktionär. Eftersom man här på ett felaktigt sätt jämför kritik från höger med kritik från vänster, kommer själva vår konkreta behandling av förhållandet Nietzsche-Bismarck att besvara den frågan och visa att han alltid kritiserade Bismarck från höger, för att inte tillräckligt tveklöst vara en imperialistisk reaktionär.

Också fascismens ideologer utgår från motsättningen mellan Nietzsche och Bismarck. Det ”Tredje riket” behöver dock en syntes av alla reaktionära strömningar ur den tyska historien; det måste således betrakta sig självt som en förening av Nietzsche och Bismarck på en högre (dvs reaktionärare) nivå. Franz Schauwecker talar om nödvändigheten att försona Nietzsche och Bismarck i ”Tredje riket”: ”Det kommer att bli det rike, i vilket preussaren Fredrik och tysken Goethe förenas. Det omöjliga, det förhindrade mötet mellan Bismarck och Nietzsche kommer då att bli ett fullbordat faktum, som kommer att motstå varje angrepp från fientliga makter.”⁴² Hitlers officiella filosofiske ideolog, Alfred Baeumler, utnyttjar för sin del Nietzsches Bismarck-kritik – helt i *Mein Kampfs* anda – till att påvisa ”Tredje rikets” överlägsenhet gentemot Bismarcks och Hohenzollerns rike. Följaktligen bortser han från Nietzsches alla åsiktsbyten och vacklanden och sammanfattar sin uppfattning sålunda: ”Rikets historia blev historien om Bismarcks andliga nederlag. Mitt framför den andre store realistens (dvs Nietzsches, G L) förskräckta ögon fullbordades denna process... Riket blomstrade men det var en skenblomstring och den beledsagande filosofin ('moralisk idealism') var en skenfilosofi. I världskriget föll den prunkande romantisk-liberala byggnaden samman och i samma ögonblick blev de båda stora antagonisterna från det förflutna synliga.”⁴³

Låt oss nu kasta en blick på Nietzsches Bismarck-kritik. Båda är så kallade ”tidstypiska” reaktionärer, som förutom de vanliga vapnen för folkligt förtryck – av vilka de förvisso föredrar den brutala terrorns – även försöker använda vissa ”demokratiska” medel eller institutioner mot huvudfienden, proletariatet (i Bismarcks fall den allmänna rösträtten osv). Bismarck är dock i huvudsak en diplomat från den bonapartistiska perioden, som den tyska enhetsrörelsen för en kort tid höjer över den preussisk-reaktionära politikens inskränkta mål. Däremot förstår han inte den tyska bourgeoisins allt starkare imperialistiska strävanden, som växer fram på grundval av det reaktionära riksgrundandet. Nietzsche är däremot ideolog och ”profet” för just denna tendens. Därav hans ofta bittert ironiska och föraktfulla kritik av Bismarck, därav hans partitagande mot Bismarck, särskilt under de sista åren av sitt aktiva liv. Hos Bismarck saknar Nietzsche

⁴⁰ Ibid, s 336.

⁴¹ Ibid, s 194.

⁴² Franz Schauwecker, ”Ein Dichter und die Zukunft” i *Des deutschen Dichters Sendung in der Gegenwart*, Leipzig 1933, s 227.

⁴³ A Baeumler, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, Leipzig u å, s 135.

förståelsen för viljan till makt som princip; därför säger han om honom att han inte vet mer om filosofi än ”en bonde eller kårstudent”.⁴⁴

Men det är bara en polemisk elakhet. Det centrala i angreppet på Bismarck upptas av två idé-komplex: på inrikespolitikens område kräver Nietzsche för det första en resolut brytning med den skenbara demokratin, också med den form av demagogiskt spel med den, det vill säga med parlamentarismen, som Bismarck stod för. Följande är den avgörande frågan för Nietzsche: ”Den tilltagande framväxten av den demokratiska människan och den därav betingade fördumningen av Europa och förringandet av den europeiska människan”; i linje därmed uppstår kravet: ”Brytning med den engelska folkrepresentationsprincipen; vi behöver få de stora intressena representerade.”⁴⁵ Här föregriper Nietzsche den fascistiska ”ständersstaten”. Det andra idé-komplexet berör världspolitiken. I *Jenseits von Gut und Böse* (Bortom gott och ont) förklarar Nietzsche betecknande nog och i motsats till Bismarcks dåvarande politik, som gick ut på ett europeiskt förbund mot Ryssland: ”Tiden för småpolitik är förbi: redan det nästa århundradet för med sig kampen om världsherraväldet – tvånget till den stora politiken.”⁴⁶ Denna tidsålder, som Nietzsche menade att Bismarck inte förstod, är de stora krigens tidsålder. I *Ecce Homo* uttalar sig Nietzsche på följande sätt: ”Det kommer att bli krig, vilkas make aldrig funnits på jorden. Först från och med mig gives det stor politik på jorden.”⁴⁷ Därför är Bismarck inte tillräckligt militaristisk för Nietzsche. Tysklands räddning bygger – helt i Hitlers anda – på att förnya traditionerna från den preussiska militärstaten enligt tidens krav: ”*Upprätthållandet av militärstaten* är det yttersta medlet att införa och hålla fast vid den stora traditionen i förhållande till den *högsta typen* av människa, *den starka typen*.”⁴⁸ Dessa föga citerade avsnitt visar med full tydlighet i hur hög grad Nietzsches Bismarck-kritik uteslutande vilar på att Bismarck enligt Nietzsche inte förstår den kommande imperialistiska periodens problem och inte förmår lösa dem i en aggressiv reaktions anda. Det är alltså en kritik av Bismarck från höger.

III

Först utifrån denna grundval kan vi förstå såväl enheten som skiftningarna i Nietzsches filosofi: den är en världsåskådning som hör samman med ett offensivt försvar mot huvudfienden, arbetarklassen och socialismen. I takt med att klasskampen skärps och många illusioner faller samman växer filosofin fram till ett tankemässigt föregripande av den kapitalistiska utvecklingens imperialistiska period. Först i en imperialistisk borgerlig stat av verkligt aggressivt-reaktionärt slag kunde Nietzsche se ett tillräckligt starkt skydd mot den socialistiska faran, först uppkomsten av en sådan makt väcker förhoppningen hos honom att slutgiltigt kunna oskadliggöra arbetarklassen. Hans förbittring mot dåtidens Tyskland beror på att det inte tillgripit **denna** åtgärd och att det tvekar att tillgripa den.

Tydligast framträder dessa tendenser i Nietzsches etik. Det beror nämligen på att Nietzsche till följd av sin klassposition, sin ekonomiska okunnighet och det faktum att hans verksamhetstid inföll före imperialismen naturligtvis inte kunde föreställa sig imperialismen ekonomiskt och socialt. Desto tydligare avtecknar sig bourgeoisins konsekventa imperialistiska moral i hans verk. Här har han verkligen i tanken föregripit den verkliga utvecklingen. De flesta av hans moraliska utsagor blev till fasansfull verklighet under Hitlers regim och bevarar sin aktualitet också som

⁴⁴ Bd VII, s 205.

⁴⁵ Bd XIII, s 352.

⁴⁶ Bd VII, s 156.

⁴⁷ Bd XV, s 117.

⁴⁸ Bd XVI, s 180.

framställning av det nuvarande ”amerikanska århundradets” moral.

Nietzsche sammankopplades ofta med romantiken. Det är rätt så tillvida som att många motiv ur den romantiska antikapitalismen spelade en inte oväsentlig roll i hans tänkande – t ex kampen mot den kapitalistiska arbetsdelningen och dess följder för kultur och moral. Det ingår också i den romantiska antikapitalismens tankearsenal att ställa upp en förgången period som ett ideal för samtiden att förverkliga. Nietzsche verkar dock i perioden efter proletarietets första maktövertagande, efter Pariskommunen. Kris och upplösning, den romantiska antikapitalismens utveckling till apologi för kapitalismen, Carlyles öde under och efter 1848 års revolution, allt detta ligger redan bakom Nietzsche som något sedan länge förflutet. Medan sålunda den unge Carlyle ännu jämförde kapitalismens grymhet och omänsklighet med medeltiden som välståndets tidsålder och som en lycklig tid för de arbetande, börjar Nietzsche med att upphöja antikens slaveekonomi till förebild. Carlyles reaktionära utopi efter 1848 ser han också som något naivt och sedan länge föråldrat. Visserligen finns det vissa likheter mellan de bådas aristokratism, om man ser till de sociala grundvalarna: i försöket att säkerställa borgerlighetens ledande maktställning och underbygga den filosofiskt. Men genom att Nietzsche verkade under annorlunda förhållanden får hans aristokratism ett i huvudsak annorlunda innehåll, en helt annan kulör än den romantiska antikapitalismens. Visserligen kan man hos den unge Nietzsche fortfarande förnimma romantiska kvarlevor (från Schopenhauer, Richard Wagner) men hans utveckling går i riktning mot att övervinna dem, även om han – vad gäller den indirekta apologin som central metod – alltid förblir lärjunge till Schopenhauer och även om han upprätthåller den irrationella dionysiska principen (mot förnuft – för instinkt) som grundval, dock med icke oväsentliga modifieringar, som vi kommer att se. Därför kan man lägga märke till att Nietzsche allt mer avgränsar sig från romantiken; det romantiska jämförelsevis allt mer lidelsefullt med den (dåliga) dekadansen, det dionysiska blir allt mer till en princip riktad mot romantiken, till synonym för övervinnandet av dekadansen, till symbol för den ”goda”, den bejakade dekadansen.

Vad gäller det mänskliga handlandets filosofi (hos Nietzsche flyter etik, psykologi och samhällsfilosofi ständigt samman) går han därför ständigt tillbaka till den tid som förberedde bourgeoisins uppsving, renässansen, den franska klassicismen, upplysningen. Dessa hans sympatier är viktiga, emedan de erbjuder beröringspunkter såväl för hans beundrare från den borgerliga vänstern som för hans aktualisering som ideologisk förberedelse för det tredje imperialistiska världskriget. Kaufmann till exempel behandlar Nietzsche som fullbordare av den stora filosofin sedan Descartes (ja, sedan Aristoteles) och skulle vilja framställa honom som fullföljare av upplysningens traditioner.⁴⁹ Sedan Nietzsche tycks ha blivit komprometterad genom hitleristernas entusiasm, skall han nu vederbörligen ”avnazifieras” för den amerikanska imperialismens syften.

Vilket vetenskapligt värde sådana försök har, har läsarna redan kunnat se ur de av oss anförda citaten om Voltaire och Rousseau. Voltaire, vars verk var ett väldigt kraftcentrum för mobiliseringen av alla framstegskrafter under hans liv, vill Nietzsche omvandla till andlig ledare för försvaret mot varje revolution. Och det är oerhört betecknande för denna Nietzsches så kallade anslutning till upplysningen att han – i sökandet efter en analogi till Voltaires livsföring – finner den just i Schopenhauers liv; denne var, framhåller Nietzsche, ”fläckfri som ingen tysk filosof tidigare, han levde och dog 'som voltairian'”.⁵⁰ Voltaire, som utnyttjade sin världsberömmelse till att aktivt bekämpa sin tids förrutnade feodalabsolutism, som satte sitt eget liv på spel för att rädda de oskyldigt anklagade offren från den klerikal-absolutistiska reaktionen (eller

⁴⁹ W A Kaufmann, *Nietzsche*, Princeton 1950.

⁵⁰ Bd V, s 130.

åtminstone deras minne), han skall alltså ha levt ett liknande liv som Schopenhauer, vars livs enda strid bestod av ett familjegräl över ett arv; Schopenhauer, som 1848 ställde sin operakikare till de kontrarevolutionära officerarnas förfogande, så att de säkrare skulle kunna skjuta ned barrikadkämparna, som skänkte bort en del av sin förmögenhet till kontrarevolutionens invalider, osv. Vi tror inte att det är mödan värt att återropa liknande bevis beträffande Nietzsches alla föregivna förbindelser med äldre progressiva traditioner; det vore alltför lätt. Det räcker om vi som avslutning citerar Nietzsches egen förklaring till förhållandet mellan hans så kallade ”nya upplysning” och den ”gamla”, ty Nietzsche framförde – till skillnad från sina hycklande imperialistiska utläggare – sina åskådningar med en öppenhet, som inte lämnade något övrigt att önska. Han säger: ”Den nya upplysningen – den gamla var i den demokratiska hjordens anda: allas likställande. Den nya vill visa vägen för de härskande naturerna; i vilken mån *allt är tillåtet* för dem (liksom för staten), som inte står fritt för hjord-naturerna.”⁵¹

Helt i strid med de uttolkare av Nietzsche, som vill sammanföra honom med upplysningen, kännetecknas hans hållning – efter en kort episod av närmande till upplysningen under hans så kallade ”demokratiska period” – av den skarpaste kamp mot upplysningens epigoner, sådana som Mill, Guyau osv. I denna kamp framträder den motsägelsefulla utvecklingen under den borgerliga ideologins förfallstid. Med sin illusion om att lägga grunden till förnuftets rike bekämpade upplysningen de feodala traditionernas teologi och irrationalism. Bourgeoisins seger i den stora franska revolutionen förverkligade dessa ideal, men det ofrånkomliga resultatet blev, som Engels säger, att förnuftets rike befanns vara bourgeoisins idealiserade rike med alla dess olösliga motsättningar.⁵² Marx säger träffande om skillnaden mellan Helvetius och Bentham: ”Han upprepade bara oinspirerat det som Helvetius och 1700-talets övriga fransmän sagt inspirerat.”⁵³ Motsättningen mellan snille och brist på snille är här inte bara en fråga om skillnad i begåvning mellan Helvetius och Bentham. Framför allt handlar det om två utvecklingsstadier i kapitalismen och den motsvarande borgerliga ideologin. Helvetius kunde vara snillrik, emedan hans tankar besjälades av ett framsynt hat mot det förruttnade feodal-absolutistiska samhället, mot kyrkans och religionens obskurantism och mot de härskande skiktens hyckleri. Bentham kunde inte annat än sakna snille, eftersom han till varje pris försvarade den segerrika kapitalismen och bara kunde göra det genom att bortse från de viktigaste samhällsföreteelserna eller genom att förvränga och skönmåla dem. Hos epigonen Benthams epigoner, hos positivisterna Mill och Spencer, Comte och Guyau kunde bourgeoisins fortsatta förfall bara ytterligare stärka dessa tendenser till förflackning och andefattigdom. Nietzsche i sin tur kunde däremot vara snillrik, eftersom han till följd av sin indirekta apologimetod förfogade över ett brett spelrum för en hänsynslös kritik, i synnerhet på kulturens område. Ur den artistiska väsensarten i en sådan kritik härrör hans estetiska förkärlek för enskilda upplysningsmän, särskilt de franska moralisterna. Men denna litterär-formella tillägnelse får inte dölja den grundläggande ideologiska motsättningen mellan dem. Ibland framför Nietzsche dessa motsättningar helt öppet, då han – redan vid tiden för *Menschliches, Allzumenschliches* – t ex i La Rochefoucaulds moralkritik upptäcker en bundsförvant till kristendomen.⁵⁴

Beröringspunkten mellan Nietzsches etik och upplysningens och de franska moralisternas mm ligger i att de alla ser samhällslivets grundläggande företeelse i den ”kapitalistiska” individens egoism. Men eftersom dessa tänkare var verksamma under skilda perioder medförde klasskampens historiska utveckling kvalitativa skillnader till innehåll och även motsättningar i fråga om

⁵¹ Bd XIV, s 321.

⁵² Engels, a a, s 18ff.

⁵³ Marx, *Kapitalet* I, Lund 1981, s 537.

⁵⁴ Bd XI, s 34.

inriktning och värdering. Som progressiva ideologer under den tid som ledde fram till den borgerligt-demokratiska revolutionen måste upplysningsmännen idealisera det borgerliga samhället, och i första hand egoismens sociala funktion. Till största delen saknade dessa ideologer kunskap om Englands klassiska ekonomi och ofta innan den ens fanns, formulerade de i sin etik den smithska ekonomiska principen att individens ekonomiska egennytta är det främsta redskapet för produktivkrafternas utveckling som i sista hand nödvändigtvis leder till harmoni mellan samhällets kollektiva intressen. (Här kan vi inte ens antyda vilka komplicerade motsättningar som den härpå grundade ”nyttoteorin” och den ”förnuftiga egoismens” moral leder till hos upplysningsens stora företrädare.)

Det är dock klart att sedan den smithska harmoniläran vederlagts av kapitalismens egen verklighet, så kunde den bara upprätthållas inom ekonomin som vulgärekonomi (från och med Say) och inom etiken och sociologin bara som direkt apologi för kapitalismen (från och med Bentham). Posivisternas andefattigdom och eklekticism kommer bland annat till uttryck i att de inte förmår ta ställning entydigt i frågan om egoismen. Deras hållning är ständigt ett enda gytter av å ena sidan – å andra sidan. När nu Nietzsche som företrädare för den indirekta apologin på nytt tog upp problemet med att bejaka egoismen – och vi har sett att denna tendens redan i hans ungdom spelade en viktig roll i den mytiserade moderniseringen av ”alton” och den ”goda Eris” – så är det hos honom inte längre fråga om att idealisera det uppkommande, ännu progressiva, till och med revolutionära samhället. Tvärtom ser han som sin uppgift att idealisera den nedåtgående bourgeoisins egoistiska tendenser, som utvecklades under hans verksamma år, men som fick sin allmänna utbredning under imperialismens period; det vill säga egoismen hos en klass som historien dömt till undergång och som i förtvivlad kamp mot sina dödgrävare, proletariatet, mobiliserar alla barbariska instinkter hos människan och grundar sin ”etik” på detta.

Det är känt att Nietzsche under sin så kallade Voltaire-period en kort tid var nära vän till Paul Rée, en positivistisk epigon till upplysningsmoralen, och tidvis till och med stod under dennes inflytande. För vårt problem finns det därför mycket att lära av motiven för brytningen och den kritiska uppgörelsen med Rée. Nietzsche framför dem på ett sätt, som inte kan missförstås: ”Jag bekämpar tanken, att egoismen är skadlig och fördärlig: jag vill ge egoismen ett gott samvete.”⁵⁵

Huvuduppgiften för Nietzsches mogna period är nu att utveckla denna nya egoisms moral (psykologi och – som Nietzsche anser – även fysiologi). I sina utkast till en fortsättning av *Zarathustra* ger han det kanske öppenjärtigaste programmet för detta arbete, varvid han be-tecknande nog utgår från den av oss redan anförda definitionen av den ”nya upplysningen”: ”Inget är sant, allt är tillåtet”. *Zarathustra*: 'Jag tog ifrån er allt, guden, plikten – nu måste ni ge det *största beviset* på en ädel gärning. Ty här står de skändligas väg öppen – skåda!' Kampen om herraväldet, vid slutet är hjorden ännu mer hjord och tyrannen ännu mer tyrann än någonsin. – Inget hemligt sällskap. *Följderna* av er lära måste vålla ohygglig förödelse: men *otaliga skall gå under av dem*. – *Vi gör ett försök med sanningen!* Kanske går mänskligheten under därav! Må så vara!”⁵⁶

För att fullborda denna omvälvning, denna ”omvärdering av alla värden” behövs det nya människor. Nietzsches etik skall stå för urval, uppfostran och utbildning av dem. Men för detta ändamål är det framför allt nödvändigt att frigöra instinkterna. Nietzsche menar att varje hittillsvarande religion, filosofi och moral haft till uppgift att motverka frigörelsen av instinkterna, undertrycka dem, låta dem förkrympas och vanställas. Först med hans etik tar befrielseverket sin början: ”Varje sund moral styrs av en livsinstinkt ... Den *onaturliga* moralen, dvs nästan varje moral,

⁵⁵ Bd XIII, s 111. I samband därmed följer en kritik av Guyau, ibid s 112.

⁵⁶ Bd XII, s 410.

som hitintills lärts ut, hyllats och predikats, vänder sig tvärtom just mot livsinstinkten – den är en ömsom hemlig ömsom högljudd och fräck *förkastelse* över dessa instinkter.⁵⁷ Nietzsche framträder här som skarp kritiker av den nuvarande och förutvarande moralen, och inte bara den kristet teologiska moralen utan också den filosofiska, framför allt den kantianska. Rent formellt betraktat skulle man vid en första ytlig anblick kunna tro att han hade för avsikt att ansluta sig till de tidigare moraluppfattningarna, t ex Spinozas affektlära. Men om man ser konkret till tendens och innehåll är det ett bedrägligt sken. Hos Spinoza är dialektiken i fråga om självövervinnandet av affekterna en strävan att genom att övervinna (och inte bara undertrycka, som hos Kant) det blott instinktiva, de antisociala lidelserna, utforma idealet av en harmonisk, humanistisk, självbehärskad samhällsvarelse. Hos Nietzsche däremot har vi verkligen att göra med ett frisläppande av alla instinkter: den nedåtgående bourgeoisin måste frigöra allt dåligt och bestialiskt hos människorna för att vinna militanta aktivister, som kunde rädda dess herravälde.

Därför är det så viktigt för Nietzsche att få förbryartypen erkänd. Också här föreligger en skenbar släktskap med vissa tendenser i den äldre litteraturen under bourgeoisins uppgångsperiod (rövarna hos Schiller, Michael Kohlhaas hos Kleist, Pusjkins Dubrovskij, Balzacs Vautrin osv) men återigen med fullständigt motsatt innehåll. Under bourgeoisins uppgångsperiod drev de feodal-absolutistiska samhällets orättfärdigheter moraliskt högstående människor till brottslighet. Analysen av sådana förbrytare är ett angrepp på detta samhälle. Också hos Nietzsche är det fråga om ett angrepp. Det Nietzsche betonar är emellertid att en viss människotyp skall deformeras och omvandlas till en annan typ, en förbryartyp. För Nietzsche gäller det att ge förbrytaren ett gott samvete och på det sättet upphäva hans deformation och göra honom till en del av den nya eliten. I *Götzendämmerung* (Avgudaskymning) säger Nietzsche: ”Förbryartypen, det är den starka människans typ under ogynnsamma villkor, en stark människa som gjorts sjuk. Han saknar vildmarken, en viss friare och farligare natur och livsform, i vilken allt det som är vapen och värn i den starka människans instinkt *rätteligen* äger bestånd. Hans dygder har lysts i bann av samhället; hans livligaste drifter som han burit med sig växer snart samman med de nedtryckande affekterna, med misstänksamhet, rädsla och vanära.”⁵⁸ Den nödvändiga, organiska samhörigheten mellan storhet i Nietzsches innebörd och kriminalitet (det vill säga tillhörighet till förbryartypen) uttrycks klart i *Wille zur Macht*: ”I vår civiliserade värld lär vi nästan bara känna den förkrympte förbrytaren, nedtyngd av samhällets förbannelse och förakt, som misstror sig själv, som ofta förringar och förtalar sitt verk, en *misslyckad förbryartyp*; och vi bekämpar uppfattningen att *alla stora människor var förbrytare* (bara i stor stil och inte i ömkelig), att förbrytelsen hör till storheten...”⁵⁹

Här har Nietzsche redan helt klart utformat och besvarat problemet med ”hälsa” och ”sjukdom”, som är så centralt för den mogna Nietzsches filosofi. Om vi kompletterar dessa uttalanden med ytterligare ett från förarbetena till hans sista verk, gör vi det inte för fullständighetens skull – sådana citat skulle man kunna fylla flera sidor med, utan därför att många av Nietzsches uttolkare, särskilt under den senaste tiden, ivrigt har bemödat sig om att bagatellisera alla hans tendenser att återuppliva barbariet, att förhålliga den vita terrorn, att moraliskt bejaka grymhet och bestialitet—ja, de går så långt att de försöker eliminera dem ur hans verk; hos dem får man ofta intrycket att till exempel den ”blonda besten” bara är en harmlös metafor i en raffinerad kulturkritik. Inför sådana förvrängningar måste man alltid åberopa sig på Nietzsche själv, som i alla sådana frågor yttrade sig med fullständigt cynisk öppenhet – i så måtto är han en ärlig tänkare och ingen hycklare. Sålunda säger han i den av oss omnämnda passagen: ”Rovdjuret och

⁵⁷ Bd VIII, s 88.

⁵⁸ Ibid, s 157.

⁵⁹ Bd XVI, s 184f.

urskogen bevisar att ondska kan vara mycket hälsosam och utvecklar kroppen på ett praktfullt sätt. Om rovdjuret vore angripet av inre vånda, skulle det för länge sedan ha förtvinat och urartat. Hunden (som klagar och gnäller så mycket) är ett urartat rovdjur; likaså katten. Ett otal godmodiga, nedtryckta människor bevisar att *godhet är förenad* med en försvagning av krafterna; de oroliga känslorna *övertägar* och bestämmer organismen.”⁶⁰ Som vi skall se står också det biologiska språket i full överensstämmelse med de grundläggande filosofiska tendenserna hos den mogna Nietzsche. Men hans språk har bara ett mytiserande syfte, ty rovdjurets ”ondska” är givetvis en myt för det imperialistiska förhållandet av de dåliga instinkterna.

I allt detta finns en öppen bekännelse till tron att människan bara kan räddas genom en förnyelse av barbariet. (Att Nietzsche i sina ungdomsskrifter och ibland också senare talar om barbari i nedsättande betydelse har inget med den frågan att göra; i sådana fall avser han ”bildningskälkborgerligheten” och brackigheten i allmänhet.) I samma förarbeten som vi just citerat från säger Nietzsche att ”vi idag är trötta på civilisationen.”⁶¹ Till och med i Nietzsches ögon framstod den bara som kaos och dekadans. Men det är intressant att se hur hans optimism ständigt tilltar beträffande framtiden, som han uppfattade den. Var finns utvägen ur detta kaos? Också här ger Nietzsche ett fullkomligt klart svar: ”den stora politikens”, krigens och revolutionernas tidsålder kommer att tvinga mänskligheten (dvs den härskande klassen) till en omsvängning och renässansen för barbariet framstår just som det avgörande kännetecknet på denna hälsosamma omvandling och övervinnande av dekadansen. I tidigare avsnitt har vi redan citerat några viktiga uttalanden av Nietzsche i den frågan.

De som beundrar den ”förfinade” Nietzsche har haft det besvärligt att förena detta bejakande av barbariet med hans ofta subtila och raffinerade kulturkritik. Det är inte svårt att lösa det problemet. För det första är denna förening av överförfining och brutalitet ingalunda en personlig egenhet hos Nietzsche, som måste förklaras psykologiskt, utan ett allmänt själsligt-moraliskt kännetecken på den imperialistiska dekadansen. Författaren till dessa betraktelser har i andra sammanhang påvisat samhörigheten mellan dessa motsägelsefulla egenskaper hos den ännu mer förfinade Rilke.⁶² För det andra ger Nietzsche i *Genealogie der Moral* en utmärkt beskrivning av den typ han föredrar. Den beskrivningen avslöjar inte bara, som de hittills anförda passagerna, denna typs psykologi och moral utan kastar samtidigt ett klart ljus över den klassmässiga grunden för denna motsägelsefulla dualitet och enhet. Nietzsche undersöker här de moraliska motsatsparen: det förnämna gott-dåligt respektive det av plebejiskt ressentiment dikterade gott-ont och besvarar på följande sätt frågan hur det sistnämnda etiska begreppet uppstått:

”För att svara med all skärpa: det är *just* den 'gode' i den andra moralen, den förnämne, den mäktige, den härskande, bara omfärgad, bara förändrad genom ressentimentets giftöga. Här skall vi minst av allt bestrida en sak: den som lärde känna dessa 'goda' endast som fiender, skulle också lära känna uteslutande *onda fiender*. Och samma människor, som strängt hålles i schack genom sed, aktning, bruk, tacksamhet och ännu mer genom ömsesidig övervakning, genom avundsjuka inter pares; dessa människor som å andra sidan i sitt förhållande till varandra visar sig vara så uppfinningsrika i fråga om hänsyn, självbehärskning, finkänslighet, trohet, stolthet och vänskap – de är utåt, där det främmande landet börjar, inte mycket bättre än lössläppta rovdjur. Då njuter de friheten från allt socialt tvång, i vildmarken håller de sig skadelösa för den spänning, som den långa inneslutningen i samhällets fred medför, de *återgår* till rovdjurssamvetets oskuld, som jublande vidunder, som kan lämna en fasansfull rad av mord, brand, skändningar, stymplingar med ett övermod och själslig jämvikt, som om bara ett

⁶⁰ Bd XIV, s 82.

⁶¹ Ibid, s 207f.

⁶² Jfr *Karl Marx und Friedrich Engels als Literaturhistoriker*, Berlin 1952, s 31f och *Skizze einer Geschichte der neueren deutschen Literatur*, Berlin 1953, s 115ff.

studentupptåg utförts, övertygade om att diktarna nu för lång tid fått något att besjunga och lovprisa. Innerst inne hos alla dessa förnäma raser kan man inte undgå att finna rovdjuret, den praktfulla, efter byte och seger lystet kringströvande blonda besten... Det är de förnäma raserna, som efterlämnat begreppet 'barbar' i alla de spår, där de dragit fram; även deras högsta kultur förråder ett medvetande därom och en stolthet däröver.”⁶³

För att sammanfatta: estetisk, moralisk och kulturell förfining inom den härskande klassen; brutalitet, grymhet, barbari mot ”det främmande”, dvs mot de förtryckta, mot dem som skall förtryckas. Man ser att den unge Nietzsches entusiasm för slaveriet i antiken förblir ett ständigt – till och med ständigt stegrat – motiv i hans filosoferande. Därigenom tränger också ett romantiskt element in i hans ”profetiska” föregripande av den imperialistiska framtiden. Nietzsches modell – som till exempel slavägaren och den förfinade kulturmanniskan Perikles – passar mycket dåligt in på Hitler och Göring. Okunnigheten om den ekonomiska och sociala skillnaden mellan två tidsåldrar – bortsett från de apologetiska avsikterna – leder nödvändigtvis till denna romantiska idealism. Det är hur som helst ingen tillfällighet att Nietzsche här förfaller till romantiskt svärmeri. Det handlar ju ändå om huvudfrågan för hans filosoferande. Nietzsches omsorg om kulturen är säkert inte något enkelt lockbete för den dekadenta intelligentsian; denna omsorg intog alltid en central plats i hans liv, känslor och tankar: när han bekämpar det kulturella förfallet och försöker förbereda det framtida uppsvinget, är han säkert subjektivt uppriktig, om än subjektivt uppriktig utifrån en ytterst reaktionär klassposition. Den romantiska drömmen om ett kulturellt högstående härskarskikt som samtidigt företräder det nödvändiga barbariet får härigenom en märklig kulör. Och just den subjektiva uppriktigheten i detta falska profeterande är en viktig källa för att förstå den fascination Nietzsche utövar på den parasitära intelligentsian under den imperialistiska perioden: med hans hjälp kunde den dölja sin feghet, sin anpassning till imperialismens mest motbjudande former, sin djuriska skräck för den proletära revolutionen bakom masken av ”omsorg om kulturen”.

Men därutöver befinner vi oss också i centrum för den nietzscheanska filosofin. Enligt en ytlig uttolkning är hans ”övermänniska” bara en biologiskt högre utvecklad människa, något som man visserligen kan finna visst stöd för i *Zarathustra*. I *Antichrist* dementerar Nietzsche mycket bestämt en sådan uppfattning: ”Problemet som jag uppställer här är inte vad som skall avlösa människorna i väsendenas ordningsföljd (människan är en avslutning): utan vilken människotyp man skall *fostra*, skall *vilja* som den värdefullare, livsvärdigare, framtidssäkrare. Denna värdefullare typ har redan förekommit ofta nog, men som lycklig slump, som undantag, men aldrig avsiktligt.”⁶⁴ Men i detta fall sammanfaller ”övermänniskan” med de ”jordens herrar”, med de ”blonda bestar”, vilkas barbariska moral vi just har analyserat. Nietzsche påvisar entydigt att denna typ upprepade gånger har förekommit i enstaka fall; nu gäller det att medvetet sätta dess framskapande i centrum för den härskande klassens sociala vilja.

Med denna konstruktion föregriper Nietzsche så konkret som möjligt såväl hitlerfascismen som det ”amerikanska århundradets” moraliska ideologi. Och att barbari och bestialitet hör till sådana ”övermänniskors” innersta väsen framförs i *Wille zur Macht* med en klarhet, som inte kan missförstås: ”Människan är *odjuret* och *överdjuret*; den högre människan är omänniskan och övermänniskan: så hör det ihop. Med varje tillväxt av människan i storhet och resning växer hon också i djup och fasansfullhet: man kan inte vilja det ena utan att vilja det andra – eller snarare: ju grundligare man vill det ena, desto grundligare uppnår man det andra.”⁶⁵

⁶³ Bd VII, s 321f.

⁶⁴ Bd VIII, s 218.

⁶⁵ Bd XVI, s 377.

Vad Nietzsche erbjuder här är en etik för imperialismens kämpande bourgeois och borgerliga intelligentsia. Också här är hans historiska ställning egenartad. Givetvis har det – objektivt-socialt sett – ända från början funnit en klasskampsetik i den borgerliga ideologin. Då den bekämpade feodalabsolutismen hade den emellertid en allmänmänsklig, allmänt humanitär karaktär. Till sin huvudtendens var den därför progressiv och även om den objektivt ofta förvrängde problemen, hade den abstrakta allmängiltigheten också sitt samhälleliga berättigande, eftersom den var en avspiegling av verkliga klassförhållanden, om än aldrig fullt medvetet. Ty å ena sidan var bourgeoisin under denna period faktiskt anföraren för alla klasser som kämpade mot de feodala kvarlevorna, mot absolutismen; den kunde alltså med visst berättigande jämställa sina egna klassintressen med hela samhällets utveckling. Det gällde givetvis bara till en viss nivå; de politiska motsättningarna t ex inom upplysningen visar tydligt, att det ägt rum en åtminstone ideologisk differentiering inom det ”tredje ståndet” redan före franska revolutionen, även om var och en av dessa riktningar gjorde anspråk på att företräda det samhälleliga helhetsintresset, vilket är betecknande för denna sociala situation (Holbach, Helvetius, Diderot, Rousseau). Å andra sidan kunde dessa ideologer vara förespråkare för de samlade kapitalistiska intressena och då också uppträda med ett visst subjektivt uppriktigt och relativt berättigat patos för denna allmängiltighet, som de likaså jämställde med samhället, mot enskilda kapitalisters eller enskilda kapitalistiska skikts specialintressen (Ricardo, även moralister som Mandeville eller Ferguson).

Under 1800-talet upphör detta relativa berättigande och det subjektivt uppriktiga patos vari det uttrycks. Kapitalismens ideologer talar visserligen allt högljuddare om samhällets helhetsintressen, om framåtskridandets och humanismens allmänna principer, men dessa tal blir allt mer apologetiska och hycklande; de tvingas allt kraftigare förtiga, fördunkla och förfalska det samhälleliga livets verkliga fakta och deras inre motsättningar. Framför allt försvinner de antagonistiska motsättningarna mellan bourgeoisins och proletariatets klassintressen ur dessa framställningar och det precis i samma grad som de hamnar i centrum för det samhälleliga skeendet i den objektiva verkligheten.

Den historiska betydelsen av Nietzsches här i korthet skisserade etik ligger i att den helt och hållet är en etik för den härskande, den förtryckande och utsugande klassen och att dess innehåll och metod är bestämda av denna uttalade kampställning. Den fortsatta utvecklingen av Nietzsches indirekta apologetik konkretiseras här på etikens område. I det sammanhanget bör man särskilt framhäva två inslag. För det första att Nietzsche med sin apologetik också här försvarar kapitalismens ”dåliga sidor”. Medan hans vulgär-apologetiska samtida ställde idealiseringen av den kapitalistiska människan i förgrunden och bemödade sig om att låta kapitalismens alla motsättningar försvinna, inriktades Nietzsches betraktelser på just det problematiska i kapitalismen, allt som var dåligt i den. Givetvis idealiserade också han; med ironisk kritik och poetiserande patos framhäver han dock just det egoistiska, det barbariska och bestialiska hos den kapitalistiska människan. Han framställer dessa drag som egenskaper hos den typ, som man måste eftersträva moraliskt, om man vill rädda mänskligheten (dvs kapitalismen). Nietzsche talar också om mänsklighetens intressen och jämställer dem med kapitalismen.

Men – och detta är det andra inslag som måste betonas – Nietzsche ville alls inte, som nykantianerna eller positivisterna m fl, grunda en etik som skulle gälla för alla människor. Tvärtom: hans etik är uttalat och medvetet bara till för den härskande klassen: bredvid och under den finns det en kvalitativt annorlunda moral, de förtrycktas, vilken Nietzsche förnekar och bekämpar lidelsefullt. Kampen mellan de båda moralsystemen, som visserligen skiftar allt efter de historiska omständigheterna, men vilka till sitt väsen ändå står för de båda eviga moraltyperna, bestämmer enligt Nietzsche historiens alla nyckelfrågor. Därmed erkänns på sätt och vis klasskampen som ett faktum i Nietzsches etik, åter i skarp motsats till den direkta apologetiken,

som vill skaffa hela tanken ur världen eller åtminstone mildra den moraliskt med hjälp av föreställningen om en för alla människor lika och evigt giltig etik. Nietzsche vill inte höra talas ens om en sådan mildring. Också här inriktas hans kritik av samtiden på att kampen mellan herrarna och pöbeln trubbas av alltför mycket genom demokratin, att herremoraleen gör allt för stora eftergifter för slavmoralen. I kampen mot socialismen som huvudfienden kommer Nietzsche således i viss mån fram till att erkänna klasskampens faktum som grundval för all morals beskaffenhet och omvandling.

Det betyder givetvis att han långt ifrån har några ens någorlunda klara föreställningar om klasser och klasskamp. Det är överhuvud taget inte tal om det: hos Nietzsche framstår klasskampen som en kamp mellan de högre och de lägre raserna. Redan dessa formuleringar pekar naturligtvis fram emot fascistiseringen av den borgerliga ideologin. Alla som vill rentvå Nietzsche från samhörighet med Hitler klamrar sig nu fast vid att hans rasbegrepp är helt annorlunda än Gobineau-Chamberlain-Rosenbergs. Utan tvivel finns det en icke oväsentlig skillnad: trots att också Nietzsche underbygger sina sociala kategorier ”biologiskt”, trots att också hans etik utgår från en föregivet radikal evig ojämlikhet mellan människorna och söker bevisa den, trots att Nietzsches och Gobineaus rasteori i grunden stämmer överens vad gäller dess moraliska och sociala konsekvenser; trots allt detta finns det en skillnad genom att Nietzsche inte lägger någon vikt vid den ”ariska” rasens överhöghet. Nietzsche känner bara till herre- och slavraser i en allmänt mytisk innebörd och bryr sig inte om andra bestämningar än de moraliskt-sociala. I det avseendet är han således snarare en direkt förelöpare till Spengler än till en sådan som Rosenberg.⁶⁶ Men om man idag framhäver denna skillnad är det bara ett sätt att ”avnazifiera” Nietzsche. Ty vi har sett att Nietzsche drar samma barbarisk-imperialistiska slutsatser ur sin rasteori som Rosenberg ur Chamberlains, att de alltså – för att tala med Lenin – bara skiljer sig från varandra som en gul djävul skiljer sig från en blå. Därtill kommer att samhällsvetenskapens oklarhet och förvirring under den imperialistiska perioden fick sitt främsta uttryck i rasteorin (ras i stället för klass). Också i denna fråga gav Nietzsche upphov till samma obskurantistiska irrationalism som Gobineau eller Chamberlain.

Nietzsches etik skiljer sig också från idealismens och positivismens epigoners genom att han ständigt framställer de individuella problemen som oskiljaktigt sammanbundna med de sociala; frågor som spelar en avgörande roll i nykantianismen, som legalitet och moral, förekommer överhuvud taget inte hos honom. Givetvis härleder han inte individualmoralen ur konkreta samhälleliga bestämningar, utan det rör sig om en intuitiv- och irrationalistisk sammankoppling av extrem-individuella psykologisk-moraliska problem med ett samhälle och en historia, vilka förvandlats till myt. Men just detta sätt att framställa Nietzsches filosofi är en av de viktigaste orsakerna till dess ihållande inflytande under den imperialistiska perioden: till formen var filosofin medvetet spirituellt, samtidigt som den till innehållet tjänade den mest reaktionära monopolkapitalismens långsiktiga intressen. Nykantianismen (och också nyhegelianismen) hämtar sina frågeställningar i alltför hög grad från ”trygghetens” (”*Sekurität*”) tid, eftersträvar alltför öppet en konsoliderad kapitalism, för att den skall kunna vara verkligt användbar för den reaktionära bourgeoisie i världskrisens och världsrevolutionens stora brytningstider. De intellektuellt-dekadenta riktningarna (Gides *action gratuite*, existentialismen osv) som i mycket är besläktade med Nietzsche och ofta mer eller mindre påverkade av honom, utgår å andra sidan alltför exklusivt och ensidigt från den individualistiska parasitära intelligentsians ideologiska behov. De uttrycker visserligen en liknande nihilism som Nietzsche, om än på en ännu högre nivå av inre upplösning, men i sina frågeställningar är de mycket mer inskränkta och begränsade än

⁶⁶ Ibid, s 305f.

denne. De lämpar sig mer för en den ”tredje vägens” filosofi än för reaktionens avantgarde. Just den ovan skildrade föreningen av spirituellt dekadent individualism och reaktionär imperialistisk samhällighet – rik på spänningar och paradoxer – förklarar varaktigheten i Nietzsches inflytande och var det som gjorde att den överlevde sina särdrag.

Av liknande skäl överglänste Nietzsches inflytande andra lika avgjort reaktionära (t ex alltyskar, reaktionärer av Treitschkes slag) som arbetade med mer direkta metoder. Dessa utgick från den ”normale” kälkborgaren som typ, Nietzsche från den dekadente intellektuelle. Borgarnas och småborgarnas moraliska upplösning, som blev alltmer framträdande i takt med imperialismens ekonomiska och politiska utveckling, bekräftade det ”profetiska” förutseendet i Nietzsches etik. Och hans bestående inflytande hänger inte minst samman med att han i stor utsträckning tillmötesgick dekadansens ideologiska behov, att han tog upp frågor från dess intresseområde och besvarade dem i dess anda och framför allt att han bejakar och stöder dess dekadenta instinkter, och allt detta med pretentionen att det var just så här man skulle övervinna dekadansen. ”Dialektiken” hos Nietzsche består alltså av att på samma gång bejaka och förneka dekadansen och att ställa resultatet av denna process i den militanta reaktionens tjänst. För sin egen del bejakar Nietzsche denna ”dialektik”; han säger i *Ecce Homo*: ”Frånsett nämligen att jag är dekadent, är jag också dess motsats.”⁶⁷

Denna motsats representerar den barbariets etik som vi har skildrat ovan. Och Nietzsche ställer hela problemet med dekadansen resolut på huvudet, när han fastställer dess viktigaste väsensdrag: ”Vi känner avsmak för det egoistiska.”⁶⁸ För det är helt uppenbart att det just var den individualistisk-egoistiska inställningen som var ett av dekadansens viktigaste väsensdrag. Men just därigenom kan Nietzsche ”rädda” dekadenterna, dvs skänka dem ett förutsättningslöst självbejakande och gott samvete, samtidigt som de behåller en i grunden oförändrad psykologisk och moralisk inställning. Det gjorde han genom att inbilla dem att de var inte alltför mycket utan tvärtom för litet egoister och att de – med gott samvete – måste bli ännu mer egoistiska.

Här framträder också tydligt den ”sociala uppgift”, som vi talade om i början, nämligen att avleda de med samtiden missnöjda intellektuella från socialismen och driva dem över till den yttersta reaktionen: socialismen kräver en yttre såväl som en inre omvandling (brytning med den egna klassen och en förändring av det subjektiva beteendet); däremot krävs det inte någon omvälvning för att övervinna dekadansen, som Nietzsche förkunnar det: man förblir den man var (med färre hämningar och med bättre samvete) och kan känna att man är mycket revolutionärare än socialisterna. Därtill kommer också den socio-historiska karaktären hos svaren i Nietzsches etik. Han inser helt riktigt hur dekadansen framför allt yttrar sig: ”Vad betyder nihilism? – Att de högsta värdena förlorar i värde. Målet saknas: det finns inget svar på frågan om 'Varför'.”⁶⁹ Just här skänker ”övermänniskan” och ”jordens herrar” det nödvändiga perspektiv som den imperialistiska periodens intellektuella hittills saknat. Dessa få exempel räcker förmodligen för att klargöra metodologin i Nietzsches förhållande till intelligentsian, en av de viktigaste källorna till hans bestående inflytande. Man kan ge otaliga exempel, men de skulle inte ge något principiellt nytt: i aktiv tjänst hos den yttersta imperialistiska reaktionen (Hitlers) ”övervinner” dekadansen sig själv, blir ”frisk”, utan att ha förändrats mer än att den frigör sina sämsta instinkter, som tidigare varit till hälften eller helt undertryckta.

⁶⁷ Bd XV, s 11.

⁶⁸ Ibid, s 147.

⁶⁹ Ibid, s 145.

IV

Bara om man utgår från Nietzsches etik är det möjligt att förstå hans inställning till filosofins så kallade ”yttersta frågor”, till gudstro eller ateism. Det är allmänt känt att Nietzsche lidelsefullt bekänner sig till ateismen. Detta har stor betydelse för hans inflytande inom intelligentsian, där stora delar allt starkare frigör sig från de gamla religionerna. Men den så uppkomna rörelsen går i helt skilda banor. Å ena sidan har vi den verkligt materialistiska riktningen, framför allt den naturvetenskapligt baserade ateismen. Den får visserligen en kraftig tillfällig impuls genom den darwinska teorin (E. Haeckel), men den uppvisar stora brister till följd av sin oförmåga att förklara de sociala (och därför de moraliska och politiska) fenomenen materialistiskt. Eftersom den inte kan blicka utöver en trång borgerlig horisont vacklar den för det mesta hållningslöst fram och tillbaka mellan pessimism och apologetik i sådana frågor. Det kan inte bli tal om att den dialektiska och historiska materialismen utövar ett brett inflytande inom borgerligheten; även bland arbetarpartierna med undantag för Ryssland – avtog dess betydelse oavbrutet genom den filosofiska revisionismen under den imperialistiska perioden. Å andra sidan förstärks ständigt den ”religiösa ateismen”. Den har till uppgift att tillfredsställa det religiösa behovet hos de skikt som brutit med de positiva religionerna, och det i form av en eventuellt mycket skarp polemik mot dem. På så sätt skapas intrycket av en ”oavhängig”, ”nonkonformistisk”, ja till och med ”revolutionär” attityd hos anhängarna. Samtidigt måste den emellertid bevara den för det kapitalistiska samhällets bestånd viktiga religiositeten. Den ”religiösa ateismen” är också den således ett uttryck för den indirekta apologetiken.

Nietzsche intar en särskild ställning i den utvecklingen och driver den religiösa ateismen vida längre än vad Schopenhauer gjorde. Det visar sig framför allt i en negativ bemärkelse. Nietzsche förvandlar motiveringen för sin ateism – ännu mer än vad fallet var med Schopenhauers buddism – till en myt, som frigör sig ännu starkare från förbindelsen med naturvetenskaperna och ännu mer och än medvetnare hamnar i motsats till den ”vulgära” (naturvetenskapligt grundade = materialistiskt grundade) ateismen. En berömd passage i *Fröhliche Wissenschaft* talar om att Gud är död, till och med att människorna skulle ha dödat honom.⁷⁰ Det betyder att det fanns en Gud tidigare, men att han nu inte existerar längre. Det handlar således uttryckligen om att ateismen inte är en följd av att föreställningen om Gud är oförenlig med vår vetenskapligt förvärvade världsbild (i så fall skulle den nu förvärvade insikten också gälla retroaktivt för det förflutna). Tvärtom handlar det om att människornas moraliska handlande i vår tid utesluter Guds existens, medan det dittills varit i harmoni därmed och till och med fått stöd därav, varmed Nietzsche givetvis avser slavmoralens (kristendomen) långa herravälde. Nietzsches ateism har alltså en uttalad tendens att uteslutande bygga på etiken, vilken hos honom, som vi sett, är historie- och samhällsteori på samma gång. Ibland uttrycker Nietzsche den tanken helt klart: ”Vederläggningen av Gud: egentligen vederläggs bara den moraliske guden.”⁷¹

Utän tvivel kan man se spår av Feuerbach i dessa föreställningar. Motsatserna framstår emellertid som långt viktigare än likheterna. Ty hos materialisten Feuerbach härleds gudsföreställningen (och Gud är för honom mer än en mänsklig föreställning) kausalt ur människornas verkliga vara. Hos Nietzsche däremot statueras bara en oupphävbar växelverkan mellan bestämda mänskliga moraliska förhållningssätt och människornas gudar. Han lämnar medvetet ouppklarat om dessa gudar existerar oberoende av människornas föreställningar eller om de bara är sammanfattningar och projektioner av dessa föreställningar – vilket motsvarar det centrala i Nietzsches metod, att skapa myter. Dessa förbindelsestrådar inskränker sig för all del inte bara till en konkret

⁷⁰ Bd V, s 163ff.

⁷¹ Bd XIII, s 75.

samexistens – som Nietzsche lämnar ouppklarad. Från Feuerbach övertar han den svagaste och mest ideologiska sidan i dennes filosoferande, uppfattningen att förändringen av människornas religiösa föreställningar skulle utgöra historiens avgörande del. Men också här finns det en viktig skillnad: för Feuerbach härstammar visserligen förhållandet människa-gud från livet, men är till sin karaktär en produkt av tänkande och kontemplation; för Nietzsche däremot är den avgörande faktorn bakom detta förhållande att söka i människornas sociala handlande, deras moral.

Våra utförliga betraktelser ovan över Nietzsches etik har visat att han sammankopplar ateismen – *Zarathustra* har berövat människorna Gud – med den nya etiken om att ”allt är tillåtet”. Dödandet av Gud är bara ett av medlen för att befria människorna från deras tusenåriga inlärdade hämningar och av dem forma de immoralister, som i framtiden skall bli det tyranniskt härskande skiktet över hjorden. Om Nietzsche någon gång antyder motivet att ”återvända till naturen”, så betonar han genast motsättningen till Rousseau. För Nietzsche finns det här bara ett fall, där det kan uppstå något meningsfullt: ”Naturen: dvs att våga vara omoralisk som naturen.”⁷² Det skulle också vara fel att dra en parallell mellan sådana passager och Hobbes' naturtillstånd: för denne rör det sig om utgångspunkten för mänsklighetens utveckling, om ett ”Varifrån?”, hos Nietzsche däremot om det mål som skall förverkligas, om ”Varthän?”. Också här kan man se Nietzsches motsatsförhållande till upplysningen, som vissa uttolkare har velat sammankoppla honom med på grund av hans ateism. För upplysningen gällde det att påvisa att gudstron alls inte kunde innebära något slags moraliskt krav för människorna, att de moraliska buden skulle fungera lika bra i ett ateistiskt samhälle som i ett religiöst. Nietzsche vill tvärtemot påvisa att gudsföreställningens försvinnande (Guds död) skulle medföra en moralisk renässans i ovan anförd mening. Om vi således bortser från övriga motsättningar mellan etiken i den ”gamla” och i den ”nya upplysningen”, där vi redan känner till Nietzsches åsikt, finns här också en motsättning i fråga om religionens samhällligt-moraliska roll. Den ”gamla” upplysningen menar att den religiösa föreställningen är ovidkommande för människornas moral, handlande, tänkesätt osv; dessa bestäms i verkligheten dels av samhället, dels av förnuftet. Nietzsche betraktar däremot övergången till ateismen som en vändpunkt för moralen – här överträffar han vida Feuerbachs svagheter i fråga om historiefilosofisk idealism. (Här vill vi bara i förbigående påpeka att Nietzsches världsåskådning har mycket nära beröringspunkter med vissa tendenser hos Dostojevskij. Nietzsche kände bara till *Anteckningar från ett källarhål*, *Anteckningar från det döda huset*, *De förtrampade*, alltså ingen av Dostojevskijs stora romaner;⁷³ desto mer slående är parallellerna mellan religiös ateism och moral.)

Man bör betona denna extremt subjektivistisk-idealistska karaktär hos Nietzsches ateism, inte minst därför att han i de viktigaste filosofiska frågorna ständigt och effektivt har uppträtt som motståndare till idealismen. När vi senare tar upp den nära släktskapen mellan hans kunskapsteori och Machs och Avenarius', skall vi se att Nietzsche, precis som de riktar sitt huvudangrepp mot materialismen, men försöker överskylla det genom lidelsefulla anti-idealistska skenattacker. Ständigt försökte han få det att se ut som om hans filosofi stod för något nytt, något ”det tredje”, riktat mot såväl idealism som materialism. Under dessa omständigheter tycker vi det är nödvändigt att peka på de frapperande likheterna mellan Nietzsche och machismen också vad gäller gudsfrågan. Hos de ryska machisterna t ex (Lunatjarskij m fl) uppstod det en riktning som tolkade den religiösa ateismen såsom ett sökande efter en ”ny Gud”, skapandet av en gud. Från det nietzscheanska Guds död drog de alltså slutsatsen att han kunde uppstå i en ny form, en slutsats som också Nietzsche drog. Hans ställningstagande är här motsägelsefullt och tvetydigt. Å

⁷² Bd XV, s 228.

⁷³ L Zahn, *Friedrich Nietzsche*, Düsseldorf 1950. s 282.

ena sidan heter det i hans *Zarathustra*-anteckningar: ”Ni kallar det Guds självupplösning: men det är bara hans hudömsning: – han drar av sig sin moraliska hud. Och ni skall snart se honom igen, bortom gott och ont”⁷⁴, och ännu senare, i *Wille zur Macht*: ”Än en gång: hur många nya gudar är ännu möjliga!” Nietzsche uttrycker här visserligen sina personliga tvivel i *Zarathustras* namn: denne vore ”blott en gammal ateist, som tror varken på gamla eller nya gudar”. Men han avslutar denna tankegång med orden: ”Gudstypen motsvarar de 'stora människornas' skapande andar.”⁷⁵ Redan dessa anmärkningar visar tydligt hela den väsensart och den historiska betydelse som utmärker Nietzsches ateism. Men i hans sista skrifter är den tankemässiga motspelaren till kristendomen och den korsfäste inte ateismen eller åtminstone inte bara den utan också, som vi skall se utförligt senare, den nye guden, Dionysos.

Man ser alltså att denna så ”radikala” ateism överallt suddar ut gränserna gentemot religionen och – inom vissa gränser, som vi snart återkommer till – lämnar dörren öppen för de mest skiftande religiösa tendenser. Här framträder åter det säregna i Nietzsches verksamhet: han skapar en samlingsideologi för alla uttalat reaktionära tendenser under den imperialistiska perioden. Socialt och därför etiskt är hans myt fullständigt entydig; i varje annat avseende är den dock tanke-mässigt helt oklar och tillåter vilken uttolkning som helst. Och denna begreppsliga oavgräns-barhet upphäver inte den sinnliga suggestionskraften hos Nietzsches symbol. Därför är det möjligt att i Nietzsche lika mycket finna stöd för den ”artegna” (den fascistiska) myten gentemot den ”främmande” (den kristna) – vilket vi redan kunnat se hos Baeumler⁷⁶ – som att sätta hans ”radikala” ateism i vänskaplig närhet till kristendomen själv. Nietzsches syster försökte göra det redan från början med klumpigt alltyska andliga medel; senare efterföljare finner ett stilistiskt förfinat uttryck för samma tendens. Så skriver till exempel Jaspers om Nietzsches förhållande till kristendomen: ”Om man förebrår Nietzsche för hans ateism och hänvisar till 'Antichrist' så är dock Nietzsches ateism inget entydigt enkelt gudsförnekande, och inte heller likgiltigheten hos den som står fjärran från Gud och för vilken Gud inte finns, därför att han inte alls söker honom. Redan det sätt på vilket Nietzsche för sin tidsålder slår fast att 'Gud är död' är uttryck för hans djupa sinnesrörelse ... Och om ... hans ... uppriktighet helt enkelt stegras till ett radikalt nej till varje gudstro, behåller Nietzsche även då en märklig närhet till kristendomen: 'den är ändå det bästa stycke idealism som jag verkligen lärt känna: allt från barnsbenen har jag följt den i vinklar och vrår och jag tror att jag aldrig varit tarvlig mot den i mitt hjärta' (till Gast 21.7.1881).”⁷⁷ För en nutida amerikan som Kaufmann betyder Nietzsches överensstämmelse med kristendomen mer än hans avvikelse från den.

Alla dessa till synes skarpa motsättningar upplöses om vi fäster ögonen närmare på det sociala och etiska innehållet i Nietzsches polemik mot kristendomen. Inte heller här får man ta tonfall och stil som kriterium. I annat fall skulle man lätt kunna säga med Baeumler: ”Med knivskarp tydlighet kände han, att hans egen ställning var oändligt djärvare, oändligt farligare än 1700-talets modigaste rationalistiska kyrkomotståndare.”⁷⁸ Det är inte svårt att förklara den motsättningen. Upplysningens kamp mot kristendomen riktades – även hos Voltaire, som inte var ateist – framför allt mot den verkliga stöttepelaren för feodalabsolutismen. Därför omfattar dess innehåll det mänskliga livets och tänkandets alla områden: från världsåskådningens och kunskapsteorins allmännaste frågor sträcker den sig ända till etiken och estetiken. Nietzsche däremot utgjuter bara sin polemik mot de påstådda förelöparna till demokrati och socialism och mot dem som före-

⁷⁴ Bd XII, s 339.

⁷⁵ Bd XVI, s 381.

⁷⁶ Baeumler, a a, s 99.

⁷⁷ Karl Jaspers, *Nietzsche*, Berlin 1947, s 413f.

⁷⁸ Baeumler, a a, s 103.

trädde slavmoralen. Bortsett från att hela kampen mot kristendomen därigenom får en mycket snäv och avgjort reaktionär karaktär, förlorar den också sin sociala realitet. Ty upplysningsmännen bekämpade den absoluta monarkins verkliga ideologiska stöttepelare. Men slungar då inte Nietzsche ut invektiv mot ideologier och institutioner, som egentligen är hans trognaste förbundna i hans huvudkamp mot socialism och demokrati? Givetvis finns det inslag i den kristna läran och ibland tendenser i den kristna religionens utveckling i vilka den av Nietzsche avskydda tanken om alla människors jämlikhet starkt kommer till uttryck. Kyrkorna och med dem den härskande religiositeten utvecklas emellertid i en annan riktning, där denna jämlikhetstanke helt oskadliggörs socialt genom att den tolkas på ett sätt som gör att den just kan understödja det för tillfället härskande utsagnings- och förtryckarsystemet och den därav skapade ojämlikheten. Här har vi den sociala grundvalen till att Elisabeth Förster-Nietzsche liksom Jaspers och Kaufmann är så angelägna om att uppbygga förbindelselänkar mellan Nietzsche och kristendomen. Socialt sett är det helt befogat, eftersom påvens, kardinal Spellmans m fl politiska praktik stämmer helt överens med Nietzsches etik, som vi skisserat den här. I förhållande till denna väsentliga överensstämmelse är det en underordnad fråga att de teoretisk-etiska uttryck som åtföljer denna praktik har svårt att stå ut med Nietzsches öppet cyniska tonfall. Hitlerismens propaganda kunde däremot genast använda just den sidan av Nietzsches kristendomskritik.

Vi kan nu inskränka oss till korta citat från några centrala passager ur Nietzsches arbeten. De visar tydligt att det av oss betonade motivet inte var ett bland andra likvärdiga utan kärnpunkten i Nietzsches antikristendom. Vi börjar med att anföra några slutsatser från *Ecce Homo*. Det är betecknande att det som följer därpå i texten uteslutande handlar om den motsättning som blev avgörande för Nietzsche mot slutet av hans verksamhet: ”Dionysos mot den korsfäste.” Lika betecknande är att den Passage, som vi kommer att citera, slutar med Voltaire-citatet: ”Écrasez l'infâme!” Just det citatet förtydligar på det mest iögonenfallande sätt den extrema motsättningen mellan det som Voltaire ville förrinta i kristendomen och det Nietzsche ville förrinta. Nietzsche skriver:

”Upptäckten av den kristna moralen är en händelse, som inte har sin like, en verklig katastrof ... Begreppet 'Gud' uppfunnet som motsatsbegrepp till livet, – i detsamma allt skadligt, förgiftande, förtalande, hela dödsfiendskapen mot livet sammanfogat till en förfärande enhet! Begreppet 'hinsides', 'verklig värld' påhittat för att förta värdet från den enda värld, som finns – för att inte behålla något mål, något förnuft, någon uppgift för vår jordrealitet! Begreppet 'själ', 'ande', slutligen också 'odödlig själ', påhittat för att förakta kroppen, för att göra den sjuk – 'helig' ... Begreppet synd, påhittat tillsammans med det tillhörande tortyrinstrumentet, begreppet 'fri vilja', för att förvirra instinkterna, för att göra misstron mot instinkterna till en andra natur! I begreppet det 'osjälviska', det 'självförnekande' görs det egentliga dekadanskännetecknet, att *lockas* av det skadliga, att-inte-längrekunna-finna-sin-nyttan, självförstörelsen, till värdetecken överhuvud, till 'plikt', till 'helighet', till 'gudomligt' i människan. Slutligen – det är det mest fruktansvärda – i begreppet god människa tar man parti för allt svagt, sjukt, misslyckat, av-sig-själv-lidande, för allt sådant, *som skall gå under* –, *selektionens lag* korsas, man gör ett ideal av motsägelsen mot den stolte och lyckade, till den jasägande, den framtidsvisse, framtidsutfästade människan – denne kallas *den onde* ... Och allt detta passerade som moral! Écrasez l'infâme!”⁷⁹

Denna hatfyllda och lyriska utgjutelse av den sene Nietzsche får sin nödvändiga faktiska etisk-sociala och historiska komplettering i *Der Antichrist*, som likaså utkommer under denna period. Att Nietzsche överallt bemödar sig om att smäda och omintetgöra tanken på människornas

⁷⁹ Bd XV, s 125f. Eftersom uttolkare som Kaufmann (t ex aa, s 39) sammankopplar Nietzsches kristendomsfientlighet med Heines, skall det här bara kortfattat påpekas att Heines polemik mot kristendomen står i fullständig motsatsställning till Nietzsches. Den likhet som Kaufmann hänvisar till är rent ytlig och av stilistisk art. Om Heines världsåskådning, jfr min uppsats i *Deutsche Realisten des 19. Jahrhunderts*, Berlin 1951, s 39ff.

jämlikhet behöver vi inte belägga med något enskilt citat: det är grundtanken i hela hans verksamhet. Låt oss här bara än en gång påpeka att Nietzsche givetvis inte avvisar jämlikheten utifrån allmänt etiska överväganden; hans inställning till den frågan är en direkt följd av hans ställningstagande till demokrati, revolution och socialism, som enligt hans uppfattning är nödvändiga frukter av kristendomens herravälde:

”Och låt oss inte underskatta det olycksöde som från kristendomen smugit sig in i själva politiken! Idag har ingen längre modet till särskilda rättigheter, till härskarrättigheter, till vördnadskänsla för sig och sina likar, – till ett *distansens patos* ... Vår politik är sjuk av denna brist på mod! – Sinnelagets aristokrati har blivit undergrävd på det försåtligaste sätt genom lögnen om själarnas likhet; och om tron på 'de flestas företräde' gör och *kommer att göra* revolution, så må ingen betvivla, att det är kristendomen, att det är *kristna värdeomdömen*, som varje revolution blott omvandlar till blod och förbrytelse! Kristendomen är ett uppror av allt det-på-jorden-krälände mot det som har *höjd*: de 'lågas' evangelium skapar låghet...”⁸⁰

Och som ett slags historiskt-typologiskt tillägg till detta tillfogar han något senare: ”Hans optiks patologiska villkorlighet gör den övertygade till fanatiker – Savonarola, Luther, Rousseau, Robespierre, Saint-Simon –, motsatsen till den starke, den frivordne anden. Men den stora attityden hos dessa sjuka andar, dessa begreppets epileptiker, verkar på den stora massan, – fanatikerna är pittoreska, mänskligheten ser hellre åtbörder än den hör skäl...”⁸¹ Grundtanken är klar: ur kristendomen uppstår den franska revolutionen, ur den demokratin och ur den socialismen. När därför Nietzsche uppträder som Antikrist, vill han i verkligheten förintä socialismen.

V

I Nietzsches polemik mot kristendomen, som för övrigt i alla hans samhälls- och moral-betraktelser, ser det för den naive läsaren ut som om alla dessa fenomen bedömdes utifrån deras materiella, faktiskt existerande vara, från deras biologiska behov och lagar. Detta är en läsarillusion, som högst sannolikt gällde Nietzsche själv. Med undantag för vissa delar av den klassiska filologin var Nietzsches kunskaper visserligen mycket omfattande, tillgodogjorda på ett livfullt och färgstarkt sätt, men de var alltid ytliga och inhämtade i andra eller tredje hand. Jaspers erkänner också det vad gäller de klassiska filosofer som Nietzsche under hela sitt liv polemiserade mot.⁸² Här handlar det emellertid om mycket mer än om bara ytliga kunskaper. Biologin är för Nietzsche ett av medlen för att skenvetenskapligt motivera och konkretisera ett viktigt inslag i hans metodologi. Själva metoden uppkom naturligtvis långt före Nietzsche. I alla reaktionära biologiska samhällsteorier (det är knappast någon slump att de regelbundet brukar sammanfalla) framstår ständigt den ”biologiska lagen” – det ”organiska” i restaurationsfilosofin, ”kampen för tillvaron” i socialdarwinismen – som den grundval varifrån man härleder de mest skilda bakåtsträvande slutsatser vad gäller samhälle och moral. I verkligheten är läget det omvända. Ur restaurationens behov att utforma ett samhällsbegrepp, som logiskt och ontologiskt – på förhand utesluter varje slags revolution, uppkom begreppet ”det organiska”. Denna filosofi utgår sedan från det begreppet utan att bry sin hjärna med om det var vetenskapligt möjligt eller försvarbart. Varje analogi är bra – alltifrån Adam Müller till Othmar Spann – om man därifrån kan härleda de motsvarande reaktionära slutsatserna med något sken av trovärdighet. Vetenskapligt sett har denna metodologi inte gjort några framsteg sedan Menenius Agrippas berömda fabel.

⁸⁰ Bd VIII, s 273.

⁸¹ Ibid, s 295.

⁸² Jaspers, a a, s 36.

På Nietzsches tid uppstod socialdarwinismen som en sådan ideologi som låg till grund för den reaktionära beskrivningen av samhällsprocesserna. Beteckningen ”reaktionär” passar också i de fall då tänkarna i fråga subjektivt bekände sig till framåtskridandet, t ex F A Lange i Tyskland. Dessa tänkare valde nämligen en metod, som inte leder till konkreta undersökningar av sociala företeelser, utan tvärtom avleder från sådan konkret kunskap. Den ”allmänna lagen” om ”kampen för tillvaron” kan ju ständigt ”förklara” varje händelse på samma sätt, dvs den förklarar överhuvudtaget ingenting. Därför kommer de att understödja den nedgångna liberalismen med denna metodologi: de ersätter klasskampen med olika fritt påhittade former för samhällets ”rörelselagar”.⁸³

I litteraturen om Nietzsche har det ibland förekommit en häftig strid om och i vilken utsträckning man kan betrakta honom som darwinist. Vi anser att den diskussionen är överflödig. För det första därför att Nietzsche aldrig var mer än en social darwinist i ovan anförd bemärkelse. För det andra därför att just Nietzsches förhållande till darwinismen är det som klarast visar att det inte var naturvetenskapliga upptäckter och kunskaper, som styrde hans tänkande i bestämda banor och påtvingade honom bestämda roller; det visar tvärtom att det var utvecklingen av hans kamp mot socialismen som bestämde varje enskilt pseudovetenskapligt ställningstagande. Han skiljer sig från sina likasinnade samtida bara däri att den principiella godtyckligheten i hans ”naturvetenskapliga” motivering framträder med fullständig cynisk öppenhet och inte maskeras med en pseudovetenskaplig apparat som något objektivt.

Den som erinrar sig vår framställning av hur Nietzsche tolkade antikens samhälle inser att uppfattningen om till exempel agon, Eris osv är starkt påverkad av socialdarwinismen. Följaktligen får darwinismen en mycket positiv framtoning under den perioden. Nietzsche förebrår t ex D F Strauss för att denne visserligen lovordar darwinismen i allmänhet men ändå inte vågar använda den konsekvent på moraliska problem utan tar sin tillflykt till en idealism.⁸⁴ Som något helt självklart använder han också själv bilder hämtade från darwinismen för att förklara enskilda företeelser: ”Också i fråga om bildtänkandet har darwinismen rätt: den starkare bilden förtär den svagare.”⁸⁵ Under perioden kring *Menschliches, Allzumenschliches* spelar darwinismen en mycket mindre roll för Nietzsche. Han polemiserar inte mot den, men åberopar den mycket mer sällan som förklaring. Om vi i det sammanhanget tänker på de av oss betonade evolutionistiska tendenserna under denna övergångstid, blir det möjligt att förstå varför den skjuts i bakgrunden. Först när Nietzsche frigjort sig från denna illusion, intar han en alltmer avvisande hållning till Darwin och darwinismen. Redan i *Fröhliche Wissenschaft* ironiserar han över darwinismen för dess plebejiskhet: ”Hela den engelska darwinismen har en anstrykning av något som påminner om den kvava engelska luften av överbefolkning, småfolkslukten av nöd och trängsel.” Detta ironiska argument ad hominem är dock bara en inledning till det principiella avståndstagandet: ”Kampen för tillvaron är bara ett undantag, en tillfällig restriktion av livsviljan; den stora och lilla kampen rör sig överallt om övervikt, om tillväxt och utbredning, om makt i enlighet med viljan till makt, som inget annat är än viljan till liv.”⁸⁶

Det verkliga innehållet i denna omsvängning kan man bara studera i de utförliga förklaringarna i de sista arbetena och anteckningarna, där de verkliga motiven bakom dem kommer till uttryck med Nietzsches hela uppriktighet. I *Götzendämmerung* och *Wille zur Macht* klagas nu det

⁸³ Marx kritiserar socialdarwinismen med förödande skärpa i brevet till Kugelmann 27/6 1870 och Engels gör det ingående i brevet till Lavrov 12-17/11 1875. Han framhåller att man framför allt borde kritisera socialdarwinisterna för att de är dåliga ekonomer och först sedan för att de är dåliga naturvetenskapsmän.

⁸⁴ Bd 1, s 220f.

⁸⁵ Bd X, s 137.

⁸⁶ Bd V, s 285.

avgörande motivet bakom hans – nya – antidarwinism. Också här kan man klart se skillnaderna och likheterna mellan Nietzsche och de vanliga ”socialdarwinisterna”. Ingen av dem betraktar naturens faktiska utveckling utan använder ”frasen om kampen för tillvaron” (Marx) beroende på hur de bedömer de perspektiv, som klasskampen mellan bourgeoisi och proletariat öppnar för nutiden och framtiden. Kapitalismens normala ”darwinistiska” apologeter utgår från de ytligt generaliserade erfarenheterna från tiden efter 1860. De anser att om ”kampen för tillvaron” får göra sig gällande obehindrat i samhället, kommer den oundvikligen att sluta med de ”starkas” (kapitalisternas) seger. Här börjar nu Nietzsches skeptisk-pessimistiska kritik. ”Normala” villkor för den samhälleliga ”kampen för tillvaron” kommer oundvikligen att föra de ”svaga” (arbetarna, massorna, socialismen) till makten. För att förhindra det måste man vidta alldeles speciella åtgärder. Här är Nietzsche inte bara, som i sin etik, en ”profet” för det imperialistiska barbariet utan han går längre än så och söker efter de härskarformer av en *ny* typ, som skulle kunna förhindra proletariatets uppåtstigande. Tonvikten ligger på ordet ”ny”; ty Nietzsche är mycket skeptisk mot de undertrycksförsök som användes av hans samtida (han var med om socialistlagens misslyckande). Han tror inte på att de samtida kapitalisterna, politiskt konservativa som de var, förmår fullborda ett sådant verk. För detta verk är just de ”jordens herrar” kallade, vilkas medvetna uppfostran var den ledande tanken i Nietzsches etik. (Här ser man att Nietzsche inte bara tankemässigt föregrep imperialismen utan med den också fascismen; det kunde naturligtvis inte ske ens i en relativt konkret form utan bara som mytisk generalisering.)

Om vi här således har påvisat den skarpa motsatsen mellan Nietzsche och kapitalismens vanliga direkta apologeter, så måste vi korthet framhålla de gemensamma metoderna i förhållande till darwinismen: ingen av dem utgår från en granskning av darwinismens objektiva riktighet och användbarhet i fråga om sociala företeelser, utan de utgår från de egna målsättningarna och perspektiven. Ytterst rör det sig således om samma metod, när de vanliga apologeterna till följd av dumdryg optimism om den kapitalistiska utvecklingen bejakar Darwin, och när Nietzsche till följd av sin ovan antydda skepsis förnekar och bekämpar honom. I båda fallen är darwinismen bara en mytologiserad förevändning för den ideologiska kampen mot proletariatet.

Det vari linje med sådana överväganden som Nietzsche i *Götzendämmerung* förebrår Darwin: ”Darwin har glömt anden (– så typiskt engelskt!), *de svaga har mer ande* ... Man måste behöva ande för att få ande – man förlorar den, om man inte behöver den längre. Den som har styrka behöver inte anden (–'låt den fara sin kos!'), tänker man idag i Tyskland –'riket får vi ändå ha kvar'...). Med ande menar jag, som synes, försiktighet, tålmod, list, förställning, den stora självbehärskningen och allt som är mimicry (till den senare hör en stor del av den såkallade dygden).”

I utläggningen ovan förnekar Nietzsche, som vi sett redan tidigare, att kampen för tillvaron är en allmän företeelse; endast viljan till makt är en sådan, kampen för tillvaron är blott ett undantagsfall. Därav följer hans principiella avvisande av de samtidas socialdarwinism, vilken hos honom naturligtvis framträder som just darwinism: ”Men om vi antar, att denna kamp existerar– och den förekommer faktiskt– så får den tyvärr motsatt resultat till vad Darwins skola önskar och som man med den kanske skulle vilja ha rätt att önska: nämligen till nackdel för de starka, de gynnade, de lyckliga undantagen. Arterna växer inte till fulländning: de svaga blir ständigt herrar över de starka – eftersom de är det stora antalet, de är också klokare...”⁸⁷

I *Wille zur Macht* behandlas detta problem utförligare. För att undvika upprepningar betonar vi bara de motiv som kompletterar dessa betraktelser, som dock fick stor betydelse för den militanta

⁸⁷ Bd VIII, s 128.

reaktionära världsåskådningen under den imperialistiska perioden. Nietzsche sammanfattar sin opposition mot Darwin i tre punkter: ”Den första tesen: människan går inte framåt som art. Visserligen uppnås högre typer, men de äger inte bestånd. Artens nivå höjs *inte*.”⁸⁸ Det är uppenbart att denna tes härletts från just de samhällsbetraktelser som citerats: eftersom klasskampen (kampen för tillvaron) inte automatiskt frambringar den av Nietzsche önskade högre människotypen, kan den omöjliga vara den lag som styr naturens och samhällets utveckling. Men därutöver pekar Nietzsches tes in i den reaktionära framtiden: mänsklighetens mest högstående alster är likvärdiga, de kan bara fördärvas av samhällets spontana dynamik och gå under; det gäller att skapa institutioner med vilkas hjälp dessa naturens topprestationer inte bara kan bevaras utan också frambringas systematiskt. Här har vi den metodologiska ”modellen” för den fascistiska rasteorin och framför allt dess praktiska tillämpning. Betydelsen av Nietzsches ideologi för hitlerismens världsåskådning blir ingalunda mindre av att den senare går tillbaka på Chamberlains rasteori och inte på Nietzsches. Vi har redan pekat på skillnaden dem emellan.

Följande tes bygger på samma föreställning om den högststående typens ömtålighet och utsatthet och förnekar helt enkelt all utveckling i naturen och samhället. Nietzsche säger: ”Människan som art utgör inget framsteg i förhållande till några andra djur. Hela djur- och växtriket utvecklar sig inte från det lägre till det högre... Utan allt samtidigt och över vartannat och om vartannat och mot vartannat.”⁸⁹ Också denna tes uppnår en icke oväsentlig betydelse för utvecklingen av den imperialistiska periodens reaktionära världsåskådningar, trots att den objektivt sett inte når ut över den vulgära antidarwinistiska argumentationen. Vi har sett att när Nietzsche gick längre än Schopenhauer i den indirekta apologetiken var hans huvuduppgift att historisera den. Vi har också påvisat att den indirekta apologetiken ändrar metod, därför att den borgerliga framstegstanken inte längre är huvudfienden (mot den kunde Schopenhauers förnekande av all historiskhet tjäna som vapen) utan den socialistiska framstegstanken, som pekar utöver det kapitalistiska samhället. Mot denna dialektiska historieuppfattning måste irrationalismen ställa en annan, men som också måste framstå som en historisk förklaring av verkligheten om den ville förbli tidsenlig och reaktionärt slagkraftig. Det reaktionära innehållet, det apologetiska försvaret för det kapitalistiska samhället som oöverträffad höjdpunkt och slutpunkt i mänsklighetens utveckling måste emellertid samtidigt leda till att man upphävde historien, utvecklingen och framåtskridandet. Denna skenbara anpassning till tidens behov – vilket ledde bort från den objektiva verkligheten – genom en sådan mytisering av historien i naturen och samhället medför inte bara att utvecklingen får andra reaktionära innehåll och mål, utan att själva utvecklingen upplöses och upphäves i den mytiska framställningen: här har vi irrationalisten Nietzsches viktigaste intellektuella prestation.

Den tredje tesen innehåller inte något särskilt nytt för oss. I den vänder sig Nietzsche framför allt mot de liberala uttolkarna av socialdarwinismen, som till exempel Spencer, vilka – med Nietzsches ord – i ”domesticeringen” av människan, i tämjandet av de barbariska instinkterna ser ett viktigt samhälleligt användningsområde för den darwinska läran. Nietzsche säger: ”Domesticeringen av människan ('kulturen') går inte på djupet ... Där den går på djupet, leder den genast till degenerering (typen: Kristus). Den 'vilda' människan (eller moraliskt uttryckt: den onda människan) är ett återvändande till naturen – och i viss mening, hennes återställande, hennes botande från 'kulturen'...”⁹⁰ Nietzsche har såtillvida rätt gentemot de liberala apologeterna som att humaniseringen av instinkterna omöjliga kan gå verkligen på djupet under kapitalismen; men just på den här punkten framgår klart hur såväl Spencer som Nietzsche genomgående projicerar sina samhällsideal på darwinismen men inte utvinna några kunskaper ur den. I övrigt

⁸⁸ Bd XVI, s 147.

⁸⁹ Ibid.

⁹⁰ Ibid, s 148.

visar det sig bara ännu en gång i hur hög grad vi hos Nietzsche har att göra med ett systematiskt tankesammanhang – trots den aforistiska formen – vars förgreningar givetvis bara kan bli synliga från den verkliga sociala mittpunkten.

Den metod vi har beskrivit här kan man följa i Nietzsches alla naturfilosofiska uttalanden. Dessa har en inte oväsentlig betydelse för den imperialistiska periodens filosofi eftersom hans djärvhet, hans konsekvens, som närmar sig cynism, också här gjort honom till föregångare till metoder och teorier som framträder öppet först långt senare. Vi har redan framhållit att Nietzsches kunskapsteori är nära besläktad med machismens. Machismen framträdde dock till en början i skepnaden av en agnosticistisk ”neutralitet” vad gällde den konkreta lösningen av konkreta frågor. Bakom detta dolde sig naturligtvis ett ställningstagande för den subjektiva idealismen. Denna ”neutralitet” yttrar sig förvisso redan under perioden före första världskriget: för Duhem har den ptolemaiska och den kopernikanska teorin sålunda samma sanningsvärde; för Simmel befinner sig 1800-talets stora naturvetenskapliga framsteg på samma nivå som tron på häxor, sett utifrån ett ”framstegsperspektiv”. Den öppna mytisering av naturvetenskaperna som uppstår på denna grund – man behöver bara tänka på teorin om atompartiklarnas fria vilja – är ändå bara resultatet av en mycket mer långtgående irrationalistisk upplösning av det vetenskapliga tänkandet.

Nietzsches särskilda position kännetecknas sålunda av att han redan på 1800-talet resolut tar itu med mytiseringen av alla naturvetenskapliga kategorier och resolut projicerar över huvudprinciperna för sin samhällsfilosofi på naturföreteelserna för att sedan sluta sig till principerna från dessa. På så sätt kan han ge sina konstruktioner en mäktig ”kosmisk” bakgrund som framträdelseformer för en allmän världsomfattande lagbundenhet. Som ett paradigm för denna metod anför jag den mest kända passagen ur *Jenseits von Gut und Böse* (Bortom gott och ont); där menar sig Nietzsche bevisa utsugningens oupphållbarhet, harmlöshet och förtjänstfullhet. Det sker genom att han – i den ovan skisserade metodens anda – i utsugningen påvisar den oavvisligt grundläggande allmänna lagbundenheten för varje liv och därför naturligtvis också för varje form av samhällsligt liv. ”Här måste man”, framhåller han, ”tänka igenom saker och ting grundligt och värja sig mot all känslös svaghet: livet självt är *i huvudsak* tillägnelse, skadegörelse, övermannande av den främmande och svagare, undertryckande, hårdhet, påtvingande av egna former, införlivande och, som minst och mildast, utsugning... 'Utsugningen' tillhör inte ett fördärvat eller ofullkomligt och primitivt samhälle: den tillhör det levandes väsen, som organisk grundfunktion, den är en följd av den verkliga viljan till makt, som också är viljan till liv.”⁹¹

Har man väl en gång uppfunnit denna metod, så uppstår utan någon som helst ansträngning den världsbild i vilken allt organiskt och oorganiskt också är uttryck för viljan till makt, på samma sätt som det hos Schopenhauer var ett uttryck för viljan. Den mytiska konkretiseringen av grundprincipen – tillämpad med samma grad av godtycklighet – leder till de motsvarande konkretiseringar som vi redan behandlat. Sålunda är själva kroppen en ”maktstruktur”;⁹² sålunda är ”de föregivna 'naturlagarna' formler för maktförhållanden”;⁹³ sålunda behärskar viljan till makt hela fysiken: ”Min uppfattning är att varje bestämd kropp strävar efter att bli herre över hela rummet och utsträcka sin kraft (– sin vilja till makt:) och stöta bort allt det som motsätter sig dess utsträckning. Men den stöter ständigt på samma strävanden från andra kroppar och slutar med att anpassa sig ('förena sig') med dem, som är tillräckligt besläktade med den: – *så konspirerar de*

⁹¹ Bd VII, s 237f.

⁹² Bd XVI, s 126.

⁹³ Bd XIII, s 82.

*sedan tillsammans efter makten. Och processen går vidare...⁹⁴ osv. Och i *Jenseits von Gut och Böse* formulerar Nietzsche sitt naturfilosofiska program – med vissa förbehåll för påvisbarheten, vilka helt saknas i de senare anteckningarna: ”Världen betraktad inifrån, världen bestämd och beskriven utifrån dess 'intelligibla karaktär', den är just 'viljan till makt' och inget därutöver.”⁹⁵*

Alla dessa tendenser kretsar kring det centrala i Nietzsches filosofi, kring läran om den ”eviga återkomsten”. Denna lära försätter många Nietzscheuttolare i stor förlägenhet genom sin blandning av pseudovetenskaplighet och vild fantastik. Baeumler vill till och med avlägsna den ur Nietzsches ”autentiskt”-fascistiska system.⁹⁶ Och från hans utgångspunkt med all rätt. För den ”nationalsocialistiska världsåskådningen” har en fullgod ersättning för det som var den avgörande samhällsfunktionen bakom den eviga återkomsten i Nietzsches tänkande: förnekandet av att historien skulle kunna frambringa något principiellt nytt (socialismen efter klassamhället). Denna ersättning är läran om rasens oföränderlighet, enligt vilken ”Tredje riket” bara var den medvetet skapade förnyelsen av dessa urkrafter, som aldrig hade förändrats. För de övriga borgerliga uttolarna uppstår ett närmast oöverstigligt bryderi, när de försöker förvandla den eviga återkomsten till ett oskyldigt intellektuellt spörsmål. Kaufmann t ex betraktar den som förhålligande av ögonblicket (och drar till och med en parallell med Faust) eller som medel för fostran, samtidigt som han naturligtvis hela tiden håller tyst om till vad Nietzsche ville fostra.⁹⁷

Hos Nietzsche själv är den eviga återkomsten det avgörande motbegreppet till vardandet. Detta motbegrepp är nödvändigt, eftersom vardandet inte får skapa något nytt (i förhållande till det kapitalistiska samhället), om det inte skall svika sin funktion i Nietzsches system. Vi har redan lärt känna Nietzsches tendens att förvandla vardandet till en skenrörelse, att bara tilldela det rollen att skapa variationer inom den ”evigt kosmiska” lagbundenhet som bestäms av viljan till makt. Den eviga återkomsten drar dessa gränser ännu snävare: uppkomsten av något nytt är ”kosmiskt” omöjligt. ”Kretsloppet”, skriver Nietzsche redan vid tiden för *Fröhliche Wissenschaft*, ”är inte något som *tillblivit* (*Gewordenes*), det är urlagen, så som *kraftmängden* är urlagen, utan undantag och överföring. Allt vardande är inom kretsloppet och kraftmängden.”⁹⁸ En av de utförligaste passagerna i de sena utkasten ger en tydlig bild av detta. I det sammanhanget är vi mycket litet intresserade av Nietzsches föregivna naturvetenskapliga motivering;⁹⁹ den är lika mycket värd som hans övriga utflykter på detta område. Långt viktigare är konsekvenserna; Nietzsche betraktar alla dem som erkänner att det kan uppstå något nytt i världen som teologer: ”Detta infall – att således världen avsiktligt undviker ett mål och till och med konstgjort kan hindra inträdet i ett kretslopp – måste alla de förfalla till som skulle vilja påbjuda att världen har en förmåga till *evig förnyelse* (*Neuheit*), dvs till en ändlig, bestämd, oföränderligt konstant kraft, som är 'världen', den underbara förmågan till oändlig nygestaltning av dess former och lägen. Världen, om än utan Gud, skall ändå vara förmögen till den gudomliga skaparkraften, den oändliga förvandlingskraften; den skall egenmäktigt *förhindra* att den återgår till någon av sina äldre former; den skall inte bara ha avsikten utan också *medlen* att *skydda* sig själv mot varje upprepning...”¹⁰⁰

I Nietzsches etik har vi lagt tonvikten på ”vardandet”. Med rätta, tror vi; ty däri ligger den

⁹⁴ Bd XVI, s 114.

⁹⁵ Bd VII, s 58.

⁹⁶ Baeumler, a a, s 79.

⁹⁷ Kaufmann, a a, s 282, 286ff.

⁹⁸ Bd XII, s 61.

⁹⁹ ”Vi förkastar begreppet *oändlig* kraft, *eftersom det är oförenligt med begreppet 'kraft'*. Således saknar världen också förmågan till evig nyhet.” Bd XVI, s 397.

¹⁰⁰ Bd XVI, s 396f

omedelbara motiveringen för denna etik, särskilt för dess revolutionära gester, t ex omvärderingen av alla värden. För att krossa de gamla moraliska ”tavlor”, på vilka moralens ”eviga budord” stod upptecknade, använde Nietzsche vardandet, som han ofta leder tillbaka till Herakleitos, som filosofisk murbräcka; ”vardandets oskuld” är den omedelbara förutsättningen för Nietzsches aktivism och övervinnande av den schopenhauerska passiviteten. Därför måste Nietzsches vardande överskrida Schopenhauers helt meningslösa och uppenbarligen blott skenbara föränderlighet, som låg i ”världen som uppenbarelse”. Det ligger emellertid i den nietzscheanska filosofins djupaste väsen att allt detta bara kan vara en inledning; man kan erinra sig uppbyggnaden av *Zarathustra*, där tanken om vardandet dominerar allt i den första delen, t ex i uppmaningen att skapa övermänniskan, men där avslutningen krönes med det likas återkomst i den ”druckna visan”. (Denna grundläggande konstruktion påverkas inte av att återkomsttanken redan dykt upp episodiskt några gånger tidigare.) Baeumler tänker mycket ytligt och anti-nietzscheanskt, när han spårar en motsättning här till viljan till makt. Nietzsche är helt medveten om den verkliga hierarkin i sitt system. Det heter i *Wille zur Macht*: ”Att i vardandet *inpräglad* varats karaktär – det är den *högsta viljan till makt ... Att allt återkommer* är det yttersta *närmandet av vardandets värld till varats – betraktandets höjdpunkt.*”¹⁰¹ För Nietzsche är visserligen viljan till makt den drivande principen i varje vardande, men i sig själv är den – precis som Schopenhauers vilja – något som inte blivit: ”Man kan inte finna själva orsaken till att det överhuvud finns utveckling via forskning över utveckling; man får inte förstå det som 'vardande', än mindre som det som blivit... 'Viljan till makt' kan inte vara tillbliven.”¹⁰² Här ser man klart hur ytligt allt vardande och allt historiskt är hos Nietzsche: bara en framträdelseform för ”eviga” principer.

Logiskt betraktat är naturligtvis denna hierarki i sig själv grovt motsägelsefull. Samtidigt är den också det filosofiska uttrycket för att den borgerliga filosofin, sedan den subjektiva idealismen och irrationalismen segrat över Hegel, blivit oförmögen till varje dialektisk sammankoppling av vardande och vara, av frihet och nödvändighet, och att den bara kan formulera det ömsesidiga förhållandet däremellan som oupplöslig antagonistisk motsats eller som eklektisk förening. Inte heller Nietzsche tar sig förbi dessa irrationalismens skrankor, vare sig rent logiskt eller allmänt filosofiskt. Hans myt om den eviga återkomsten som det högsta uppfyllandet av viljan till makt förenar, skulle man kunna säga, hård antagonism och pittoreskt konturlös eklekticism. De båda ytterligheterna har emellertid samma funktion sett utifrån hans centrala kampställning, kampen mot socialismen, för det imperialistiska barbariet: att frigöra alla moraliska hämningar för att hänsynslöst föra denna kamp till dess slut. Som vi har sett leder Nietzsches oinskränkta frihet till principen att ”allt är tillåtet” för ”jordens herrar”; den fatalistiska nödvändigheten får enligt honom samma konsekvens. I *Götzendämmerung* ställer Nietzsche denna fråga helt entydigt: ”Vad kan ensamt vara vår lära? – Att ingen ger människan hennes egenskaper, vare sig Gud eller samhället, eller hennes föräldrar och förfäder, eller *hon själv*... Ingen är ansvarig för att hon överhuvud är till, att hon är så och så beskaffad, att hon existerar under dessa omständigheter i denna omgivning. Hennes väsens fatalitet kan inte frigöras från fataliteten hos allt det som var och kommer att vara... Man är nödvändig, man är ett stycke öde, man tillhör det hela, man är i det hela, – det finns inget som skulle kunna döma, mäta, jämföra, fördöma vårt vara, ty det skulle innebära att döma, mäta, jämföra, fördöma det hela... *Men det finns inget utom det hela!*... – Först därigenom är vardandets *oskuld* ånyo återställd.”¹⁰³ Och den eviga återkomsten har precis samma indirekt apologetiska och moraliska funktion. Det avgörande förkunnandet av den eviga

¹⁰¹ Ibid, s 101.

¹⁰² Ibid, s 155.

¹⁰³ Ibid, Bd VIII, s 100f.

återkomsten inleds faktiskt i *Zarathustra* med att den ”fulaste människan” plötsligt uttrycker den nietzscheanska visdomen i form av en uppenbarelse: ”Var *det* – livet?’ vill jag säga till döden. ’Välän! Ännu en gång!’”¹⁰⁴

Utifrån detta centrala motiv i Nietzsches filosofi sammanfogas således de – logiskt oförenliga – tankeleden till en innehållslig enhet: med ”vardandets oskuld” uppstår Nietzsches pseudo-revolution, borgerskapets övergång från den liberala ”trygghets” tid till den ”stora politikens” tid, kampen om världsherraväldet. Trots allt överdrivet omvärderingspatos är denna omvälvning ändå bara en pseudorevolution, enbart en stegring av kapitalismens reaktionära innehåll, utsmyckad med revolutionära gester. Och den eviga återkomsten har som funktion att formulera den yttersta innebörden av denna myt: den så skapade barbarisk-tyranniska samhällsordningen skall vara slutgiltig, det medvetna förverkligandet av det som alltid eftersträvats i den hittillsvarande historien, vilket för det mesta misslyckats och bara delvis lyckats emellanåt. Om man nu betraktar den metodologiska grundstrukturen i detta tankesystem, ser man att det fullständigt motsvarar det hitlerska. Den enda skillnaden är bara att hos Hitler har den chamberlainska rasteorin byggts in som ett nytillkommet element i stället för den eviga återkomsten. Likheten mellan Nietzsches och Hitlers tankar kan således inte bringas ur världen genom att man vederlägger falska påståenden, förfalskningar osv av Baeumler eller Rosenberg. Den är objektivt sett ännu större än vad dessa föreställde sig.

VI

Det ser kanske märkligt ut att vi tar upp Nietzsches kunskapsteori först i slutet av våra betraktelser. Men just därigenom tror vi oss kunna återge det verkliga sammanhanget i hans tankesystem på ett korrekt sätt. Då den moderna irrationalismen uppstod, spelade frågan om kunskapsteorin en central roll för världsåskådningen. Det var just på kunskapsteorins område som de utslagsgivande konflikterna mellan idealistisk dialektik och irrationalism ägde rum; det gällde kampen om det ”intellektuella åskådandet” och om Schellings ”positiva filosofi”. Resultatet av dessa strider bestämde – på ett filosofiskt plan – de konkreta frågorna om historieuppfattningen osv. Hos Nietzsche förhåller det sig helt omvänt i denna fråga. Hans filosofi mäter sig med en – också på den filosofiska teorins område – fullständigt okänd motståndare: med socialismens världsåskådning och vetenskapliga metod; Nietzsche har ingen aning om den dialektiska och historiska materialismens filosofiska problem. Han bekämpar socialismen, där han tror sig kunna stöta på den som levande fiende: samhälleligt, historiskt och moraliskt. Det konkreta innehållet i dessa delar av filosofin är alltså det primära för hans system. Kunskapsteorin är för honom bara ett instrument, vars art och beskaffenhet bestäms av det mål som den tjänar.

Detta nya läge kännetecknar inte bara Nietzsche utan hela den borgerliga filosofin under förfallstiden. Uppgångsperioden präglades av kampen mot den feodala ideologin och striderna inom den borgerliga ideologin och uppvisar också en stor mångfald kunskapsteoretiska tendenser; idealism och materialism, subjektiv och objektiv idealism, metafysik och dialektik kämpar sinsemellan om överhöghet. Den objektiva idealismen, vars borgerliga avart i huvudsak fick sin näring av den demokratiska revolutionens ”heroiska illusioner”, dog ut med tilltagande snabbhet, då denna period gick mot sitt slut. Efter franska revolutionen förlorar den mekaniska materialismen sin tidigare universalitet; redan Feuerbachs horisont är mycket mer inskränkt än hans föregångares under 16- och 1700-talen. (Den ryska utvecklingen utgör här ett undantag, men de utomryska samtida kände inte till den.) Sedan den mekaniska materialismen en kort tid dominerat naturvetenskapernas filosofi, förlorar den också här sin ledande ställning: även om,

¹⁰⁴ Bd VI, s 462.

som Lenin visade, varje äkta naturvetenskapsmans praktik förblir spontant materialistisk, förfalskas och vanställs naturvetenskapernas stora resultat genom den filosofiska idealismen. Därför sjunker kunskapsteorin mycket djupt just till följd av den subjektiva idealismens nära nog fullständiga hegemoni inom den borgerliga filosofin under denna period. På ytan behärskar den visserligen filosoferandet starkare än någonsin vad gäller innehåll och metod. Det ser ut som om filosofin nästan bara bestod av den. I verkligheten uppstår dock en akademisk skolastik; i stället för de stora världsåskådningarna får vi småaktiga professorsstridigheter kring betydelselösa nyanser.

Den förimperialistiska perioden bereder energiskt vägen för detta förfall. Här ser man också klart den samhällseliga orsaken till den subjektiva idealismens allenavälde inom den borgerliga filosofin: denna och den med den oskiljaktigt förbundna agnosticismen gör det möjligt för de borgerliga ideologerna att använda allt i naturvetenskapernas framsteg, som tjänar kapitalismens intressen och samtidigt undvika att ta ställning ideologiskt till den därigenom förändrade världsbilden. Engels kallar därför med full rätt agnosticismen under denna period för en ”försagd materialism”.¹⁰⁵

Under den imperialistiska perioden och redan under dess omedelbara förberedelsetid ändras bourgeoisins ideologiska behov. Det räckte inte längre med att bara ”lägga ned sin röst” i världsåskådningsfrågor, filosofin måste ta ställning, framför allt mot materialismen: de positivistiska agnostikernas ”försagda materialism” får ett allt tydligare antimaterialistiskt tonfall. Nykantianism och machism var de huvudriktningar som verkställde denna omsvängning, som löpte parallellt med Nietzsches verksamhet.¹⁰⁶ Men bourgeoisins ideologiska position tillåter i allt mindre utsträckning att man uppträder klart och öppet i de avgörande världsåskådningsfrågorna. Lenin har klart påvisat motsättningen mellan Berkeleys öppna kamp mot materialism och machisternas antiidealiskt maskerade. Redan det faktum att den borgerliga filosofin – för att försvara idealismen mot materialismen – är tvungen att slå in på en ”tredje väg”, dvs att bete sig som om den skulle kritisera och avvisa såväl idealism som materialism från ett ”högre utsiktstorn” visar att den – i världshistorisk måttstock – redan har trängts på defensiven, att dess frågeställningar, metoder osv mer är försvarsåtgärder än medel för att utlägga och tolka den objektiva verkligheten på eget sätt. Den borgerliga filosofins defensivkaraktär under förfallstiden utesluter naturligtvis inte de häftigaste angrepp på dess motståndare, lidelsefullt försvar av bourgeoisins klassintressen osv. Dessa skärps till och med vid inträdet i den imperialistiska perioden, i vilken just det allt starkare behovet av ”världsåskådning” kännetecknar motsatsen till den period som Engels beskrev.

Men de så uppkomna ”världsåskådningarna” skiljer sig kvalitativt från dem under den ideologiska uppgången. Då utformades världsåskådningen som avspegling av den objektiva verklighetens väsen – även om det skedde i en mer eller mindre idealistiskt förvrängd form. Nu vilar varje sådan ”världsåskådning” på en agnosticistisk kunskapsteori, på ett förnekande av att man kan vinna kunskap om den objektiva verkligheten. Den kan därför bara vara en myt: något utstuderat subjektivt som uppträder med pretentionen av en objektivitet, som inte har någon

¹⁰⁵ Engels, *Über den historischen Materialismus in 'Feuerbach'*, Berlin 1927, s 85.

¹⁰⁶ Redan 1876 publicerar Avenarius sin *Prolegomena*, 1888/90 följer hans Kritik der reinen Erfahrung. Machs viktigaste filosofiska verk utkommer visserligen senare, men även han framträdde som teoretiker på 70- och 80-talen, likaså ledaren för den så kallade ”immanensfilosofin”, Schuppe. Vaihinger är den bland kantianerna som står denna riktning närmast; visserligen offentliggör han sin ”som-om”-filosofi mycket senare, men den finns nedskrivnen i allt väsentligt redan 1876-78. När hela denna riktning senare gör anspråk på Nietzsche för egen del Vaihinger är den som börjar – så handlar det inte om någon direkt påverkan (ty Nietzsche har uppenbarligen inte ens hållit de flesta av dessa verk i sin hand) utan om en viktig likhet i den kunskapsteoretiska inriktningen.

kunskapsteoretisk grund, en objektivitet som bara kan stödja sig på en extremt subjektivistisk grund, på intuition osv och därför aldrig kan vara något annat än en pseudoobjektivitet. I detta tilltagande och allt mer okritiska behov av en myt kommer bourgeoisins förfallsperiod klart till uttryck. Mot den verkliga utvecklingen ställs bourgeoisins önskedröm mytens pseudoobjektiva form, medan världsåskådningssystemen från uppgångstiden försökte appellera till naturens och historiens verkliga utvecklingstendenser gentemot de feodala legenderna.

Nietzsches speciella ställning bestäms av att han samtidigt med machisimen för in den nya agnosticistiska metoden i kunskapsteorin. Därvidlag går han dock mycket längre än sina samtida: han föregriper agnosticismens övergång till myten och visar en djärv sorglöshet i mytbildningen som den allmänna borgerliga utvecklingen först kom i närheten av vid slutet av det första imperialistiska världskriget, till exempel med Spengler. Inte heller i fråga om kunskapsteorin är Nietzsche på något sätt originell; hans framställningar av enskilda problem befinner sig genomgående på machismens genomsnittsnivå. En särskild egenart framträder dock i hans beslutsamhet att tänka igenom reaktionära och borgerliga tendenser till deras yttersta konsekvenser och öppet formulera slutsatserna av dem i en grov och paradoxal form. Det hänger samman med det ställningstagande som utgjorde själva mittpunkten för hela hans filosofiska system: en oupphörlig, lidelsefull och öppen kamp mot den socialistiska faran. Alla centrala inslag i sitt tänkande underordnade han denna kamps behov och lät dem ständigt bestämmas av dessa behov.

Även om hans kunskapsteori påminner mycket om den machska, överträffar den därför vida hans samtidas och medkämpars i sina öppet cyniska konsekvenser. Med ett pregnant exempel kan man påvisa likheten och skillnaden. Nietzsche håller helt med machisterna i fråga om filosofins ”immanens” och om det principiella förnekandet av all ”transcendens”. Men vad menar de båda riktningarna med det? ”Immanens” står för världen som den framträder i våra iakttagelser och föreställningar, ”transcendens” för allt som sträcker sig utöver dessa: dvs själva den objektiva verkligheten som existerar oberoende av medvetandet. Överensstämmelsen visar sig också i att båda – som det synes – polemiserar mot idealismens föregivna anspråk att kunna få kunskap om den objektiva verkligheten. Avvisandet av materialismen maskeras således som polemik mot idealismen. I det avseendet går Nietzsche ännu längre genom att han sammankopplar kampen mot ”transcendensen”, mot det hinsides, med sina antikristna uppfattningar. Därigenom har han ibland lyckats leda dem vilse, som inte inser att han i sitt begrepp om det hinsides på ett mytiskt sätt syntetiserar den kristna himlen och den materialistiska uppfattningen om den objektiva verkligheten. (För övrigt kritiserar också machisterna materialismen som ”metafysisk” teori.) Men medan machisterna för det mesta låter sig nöja med att framställa denna föreställningsvärldens ”immanens” som den enda vetenskapliga grundvalen för världsuppfattningen, formulerar Nietzsche denna teori med nihilistisk öppenhet i djärva paradoxer. I *Götzendämmerung* riktar han sin hånfulla polemik mot begreppet den ”sanna världen” (den objektiva verkligheten) och hans slutsats kulminerar i påståenden som förkunnar ”slutet på det längsta misstaget”, ”mänsklighetens höjdpunkt”: ”Den sanna världen har vi avskaffat: vilken värld blev kvar? den skenbara kanske? ...Ingalunda! *Med den sanna världen har vi också avskaffat den skenbara!*”¹⁰⁷

Men Nietzsche nöjer sig inte bara med kunskapsteoretiska konstateranden. Hela hans kunskapsteori är bara ett av vapnen i huvudkampen mot socialismen. I samma verk ger han därför följdriktigt en samhälleligt konkret bestämning av vad han menar med ”immanens”, nämligen inte bara – kunskapsteoretiskt sett – föreställningsvärlden utan oskiljaktigt därifrån och på en allmän filosofisk nivå, det rådande samhällstillståndet; konkret sagt, kapitalismen. Och var och en som går utöver denna ”immanens” är i hans ögon filosofiskt sett en förkastlig reaktionär. I likhet

¹⁰⁷ Bd VIII, s 83.

med vad vi har sett i tidigare avsnitt, förhånas naturligtvis kristna och socialister också här på ett filosofiskt och moraliskt plan som företrädare för ”transcendensen”, det vill säga som reaktionärer. ”Men även”, säger Nietzsche, ”när den kristne fördömer, förtalar, smutskastar 'världen', så gör han det utifrån samma instinkt utifrån vilken den socialistiske arbetaren fördömer, förtalar, smutskastar *samhället*: 'yttersta domen' är fortfarande hämnadens ljuva tröst–revolutionen som också den socialistiske arbetaren väntar den, bara något avlägsnare tänkt... Själva 'hinsides' – vartill ett hinsides, om det inte vore ett medel för att smutskasta det jordiska?...”¹⁰⁸ I sista hand eftersträvar varje ”immanens” i imperialismens borgerliga filosofi ett bestämt mål: att ur kunskapsteorin härleda det kapitalistiska samhällets ”evighet”. Nietzsches speciella betydelse ligger i att han öppet formulerar denna för den imperialistiska filosofin gemensamma tanke i suggestiva paradoxer och därigenom blir den militanta reaktionens ledande ideolog också på kunskapsteorins område.

Nietzsches enskilda kunskapsteoretiska uttalanden är föga intressanta. När de inte, som i den ovan citerade passagen, slår över i det öppet samhälleliga, följer de machismens allmänt kända linje. De bekämpar tanken att man kan få kunskap om den objektiva verkligheten, att det överhuvud taget finns någon objektiv kunskap (därför vänder sig också Nietzsche mot den materialistiska sidan hos Kants ting i sig). De betraktar kausaliteten, lagbundenheten osv som kategorier, vilka hör hemma i den slutgiltigt övervunna idealismen. Här skall vi bara kort dröja vid de inslag i vilka Nietzsches speciella historiska egenart kommer till uttryck. Ett sådant inslag är att Nietzsche bygger denna sin subjektiva idealism och agnosticism på Herakleitos – även om den har förvärvat genom Berkeley och Schopenhauer. Det ger hans agnosticism en ”världsåskådningskaraktär”, som går utöver det torrt vetenskapliga och gör det därigenom lättare för honom att omvandla agnosticismen till mytbildning. (Det är inte att undra på att just hans fascistiska anhängare, som Baeumler, lägger så stor vikt vid hans härledning från Herakleitos. På så sätt kan man lättare lyfta fram honom ur den borgerliga filosofins huvudströmning, där han hör hemma, och förvandla honom till en ensam ”förelöpare” till Hitler.)

Men å andra sidan är det ännu mer lärorikt hur Herakleitosolkningarna kan tjäna som ett skolexempel på vår allmänna tes att i reaktionärernas händer förvandlas dialektikens problem till irrationalistiska myter. I sina anteckningar till *Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (Filosofi i grekernas tragiska tidsålder) från 1872-73 tar Nietzsche upp en central tes i Herakleitos' polemik mot denna tes. Hans kommentar är högst betecknande: ”Herakleitos har som sin kungsgåva den högsta intuitiva kraft, medan han förhåller sig kylig, okänslig, till och med fientlig mot det andra föreställningssättet, som sker i form av begrepp och logiska kombinationer, alltså mot förnuftet, och tycks finna ett nöje i när han kan motsäga det med en intuitivt vunnen sanning.”¹⁰⁹ Vi ser att för Nietzsche är kritiken av förståndet genom dess egen motsägelsefullhet – Herakleitos' stora dialektiska upptäckt – helt enkelt identisk med intuitionens fullständiga överhöghet över förnuftet.¹¹⁰

Nietzsches fortsatta framställning bringar sedan följdriktigt Herakleitos' dialektik i intim förbindelse med Schopenhauers medvetet antidialektiska irrationalism, varigenom han också upprättar förbindelsen till Berkeley och machismen. Precis samma innebörd ger Nietzsche åt Herakleitos' uppfattning om vardandet. I sina studier från tiden för *Geburt der Tragödie* (1870-

¹⁰⁸ Ibid, s 142.

¹⁰⁹ Bd X, s 32.

¹¹⁰ Att Nietzsche inte har en aning om skillnaden mellan förstånd och förnuft utan använder båda uttrycken som likabetydande, visar inte bara hans även av Jaspers erkända okunnighet om de viktigaste filosoferna, utan samtidigt, och vilket är mycket viktigare, den råare formen för imperialistisk irrationalism, som sjunkit till en lägre intellektuell nivå. Kierkegaard till exempel kämpade med en mycket finare intellektuell arsenal mot Hegel.

71) skriver han om det: ”I vardandet visar sig tingens föreställningsnatur: det finns inget, det är inget, allt blir, dvs är föreställning.”¹¹¹ Man skall inte tro att det här bara handlar om en uppfattning från Nietzsches ungdomsperiod – under inflytande från Schopenhauer. Denna uppfattning om vara och vardande dominerar hela kunskapsteorin i Nietzsches livsverk. När han mot slutet av sin levnadsbana, i *Götzendämmerung*, åter kommer att tala om Herakleitos, framhåller han precis samma tanke: ”Men Herakleitos kommer för alltid att ha rätt i att varat är en tom fiktion. Den 'skenbara' världen är den enda: den 'sanna' världen är bara ditljugen...”¹¹² Nietzsches djärva likgiltighet för filosofihistoriens fakta tilltar i själva verket ständigt. I förarbetena till *Wille zur Macht* får till och med materialisten Demokritos vitsorda Nietzsches irrationalism och utvecklingen når sin kulmen – återigen på ett karaktäristiskt sätt – i machisternas skyddshelgon Protagoras, som ”förenade Herakleitos och Demokritos i sin person”.¹¹³

Endast mot bakgrund av dessa kunskapsteoretiska resultat kan man riktigt värdera Nietzsches lära om den eviga återkomsten som varats seger över vardandet. Man kan se att det varabegrepp som används där inte har något gemensamt med det verkliga (som existerar oberoende av medvetandet). Tvärtom åberopas det för att ge myten sken av objektivitet – som bara kan förstås intuitivt genom ”ingivelse”. Som vi kunde se i Nietzsches tolkningar av Herakleitos tjänar hans vardandebegrepp framför allt till att omintetgöra all objektivitet, all möjlighet att få kunskap om verkligheten. Han skriver i *Wille zur Macht*: ”Den vardande världens karaktär som oformulerbar, som 'falsk', som 'själv motsägande'. *Kunskap* och *vardande* utesluter varandra.”¹¹⁴ Helt konsekvent för Nietzsche bestämmer samma övervägande varats rent fiktiva karaktär: ”*Antagandet om varandet (das Seiende)* är nödvändigt för att kunna tänka och sammanfatta: logiken har bara hand om formler för det som är oföränderligt. Därför vore detta antagande ännu utan bevisvärde för realiteten: 'Varandet' tillhör vår optik.”¹¹⁵ Men om varat bara är en fiktion, hur kan det uppstå ett vara i den eviga återkomsten, som är högre än det verkliga vardandet – åtminstone som vi kan föreställa oss det?

Här ser vi helt klart hur Nietzsche vidareutvecklar irrationalismen i förhållande till Schopenhauer och Kierkegaard. Dessa, som bekämpade den idealistiska dialektiken som det borgerliga framstegstänkandets högsta form, måste också vända sig mot varats dialektiska självvarelse. Gentemot detta måste de ta sin tillflykt till ett mystiskt, blott intuitivt fattbart vara. Men eftersom deras polemik mot den hegelska dialektiken bara var en meningsstrid inom den borgerliga filosofin, kunde de nöja sig med en reaktionär-irrationalistisk inskränkning och förvrängning av dialektiken. (Skillnaden mellan ”negativ” och ”positiv” filosofi hos Schelling, ”stadier” hos Kierkegaard.) De skillnader som sålunda uppstår mellan ”lägre” och ”högre” arter av varat, uppvisar visserligen en irrationalistiskt antivetenskaplig väsensart och hierarki, men formellt håller de sig ändå inom en viss logisk ordning – åtminstone fram till ”språnget”. Man skulle kunna säga att de vanställda och sönderrivna bitar av dialektik, som Schelling och Kierkegaard övertagit från Hegel, tillförsäkrar dem åtminstone ett skenbart minimum av förnuftiga sammanhang. Men redan från början upplöser Nietzsche sådana sammanhang i sin kunskapsteori, som följer Berkeley, Schopenhauer och Mach. I den mån man överhuvudtaget kan tala om en logisk och filosofisk ordning hos honom, kan den bara ha följande innebörd: ju fiktivare ett begrepp är, ju mer rent subjektivistiskt dess ursprung är, desto högre står det, desto ”sannare” är det i den mytiska

¹¹¹ Bd IX, s197.

¹¹² Bd VIII, s 77.

¹¹³ Bd XV, s 456.

¹¹⁴ Bd XVI, s 31.

¹¹⁵ Ibid, s 30f.

rangordningen. Varat, i den mån dess begrepp bär ens det minsta spår av ett förhållande till den av vårt medvetande oberoende verkligheten, måste genast undanträngas av vardandet (det samma som föreställning). Men sedan varat frigjorts från denna slagg och uppfattats som ren fiktion, som ren produkt av viljan till makt, kan det för Nietzsche hädanefter också bli en ännu högre kategori än vardandet: uttryck för mytens intuitiva pseudoobjektivitet. Hos Nietzsche har en sådan bestämning av vardandet och varat en särskild funktion: den tjänar till att upprätthålla den för hans indirekta apologetik outhärliga pseudohistoriskheten och samtidigt upphäva den, för att bekräfta filosofiskt att historiens vardande inte kan frambringa något nytt, som går utöver kapitalismen.

Betydelsen av Nietzsches kunskapsteori som ett strukturerande instrument för att ge hans tankar en systematisk sammanhållning sträcker sig dock utöver detta enstaka, om än centrala fall; den omfattar den samlade totaliteten av hans värld. För att komplettera kan vi ta ännu ett viktigt exempel. I motsats till dåtidens nykantianism och positivism, vilkas grundinställning var en bestämd objektivitet – man förkunnade att det enda vetenskapliga var att inte ta ställning och inte stå i något förhållande till praktiken – hamnar sambandet mellan teori och praktik eftertryckligt i centrum för Nietzsches hela kunskapsteori. Också här drar Nietzsche tidigare och radikalare än sina samtida alla konsekvenser av agnosticisken och den åtföljande relativismen. Han avvisar varje annat sanningskriterium än det som är nyttigt för individens (och artens) fortbestånd och blir därigenom en viktig föregångare till den imperialistiska periodens pragmatism. ”Man har alltid”, fastslår han, ”glömt huvudsaken: varför vill då filosofen få kunskap? Varför värderar han 'sanningen' högre än skenet? Denna värdering är äldre än varje *cogito ergo sum*: även om man tar den logiska processen för given, finns det något hos oss, som *bejaktar* den och *förnekar* dess motsats. Varifrån denna förkärlek? Alla filosofer har glömt förklara, varför *de uppskattar* det sanna och det goda och ingen har vågat sig på att försöka det med motsatsen. Svar: det sanna är *nyttigare* (för att bevara organismen), – men inte *angrämligare i sig*. Nog av, redan från början finner vi organismen som talande helhet, med 'syften' – alltså värderande.”¹¹⁶

Givetvis gäller detta i än högre grad för moralens sanningar: ”Alla moralister har gemensamma omdömen om gott och ont, allt efter sympatiska och egoistiska drifter. Jag betraktar som gott, det som tjänar ett syfte; men det 'goda syftet' är en meningslöshet. Ty överallt heter det 'gott för vad?' Gott är alltid bara ett uttryck för ett medel. Det 'goda syftet' är ett gott medel för ett syfte.”¹¹⁷ Och i *Wille zur Macht* sammanfattar han pregnant denna lära: ”Sanningen är det slags misstag, varförutan ett bestämt slag av levande väsen inte skulle kunna leva. Värdet för *livet* avgör i sista hand.”¹¹⁸

Men Nietzsche nöjer sig inte med att föra tillbaka det sanna och det goda på biologiska livsintressen och därigenom beröva dem allt absolut och objektivt. Målet för hans strävanden går längre än att blott allmänt hänvisa till den biologiska nyttan för arten och inte bara för individen. Ty artens liv – och därmed kommer vi åter in i vardandets sfär – är i första hand en historisk process, i andra hand, som historiens innehåll, den oavbrutna kampen mellan två människotyper, två raser: herrarna och slavarerna. I *Genealogie der Moral* betonar Nietzsche uttryckligen, att hans utgångspunkt var etymologisk: insikten att det moraliskt positiva var identiskt med den socialt förnäme, det negativa med den socialt underordnade.¹¹⁹ Men detta ”naturliga” tillstånd upplöses under historiens lopp: det uppstår en förbittrad kamp mellan herremänniskorna och hjordmänni-

¹¹⁶ Bd XIV, s 12f.

¹¹⁷ Bd XI, s 251.

¹¹⁸ Bd XVI, s 19.

¹¹⁹ Bd VII, s 306f.

skorna, vars ideologiska, moraliska osv följer liksom dess perspektiv för Nietzsche vi redan har skildrat utförligt i andra sammanhang. Och alla kategoriernas sanningsvärde bestäms av den funktion som de tilldelas i den kampen. Närmare bestämt: genom den nytta som herrerasen har av dem för att uppnå och befästa sitt slutgiltiga herravälde. För att inte här upprepa det som redan förklarats utan bara i korthet hänvisa tillbaka till det, skall vi citera följande uttalande, också det från "Genealogin": "Egoism och en sorts *andra* oskuld hör ihop."¹²⁰

Har man väl uppnått detta tillstånd, ett "gott samvete" för herremänniskornas mest extrema egoism, för varje grymhet och barbari: "vardandets oskuld", då, men först då, får detta tillstånd en sista mytisk bekräftelse och frigörelse genom den eviga återkomsten. Naturligtvis bara för "jordens herrar", men det är ju bara för dem som Nietzsche vill skapa en kämpande världsåskådning. Därför säger han om återkomsten: "Den är den stora *tuktande* tanken: de raser som inte kan bära den är dömda, de som ser den som den största välgärningen är kallade att härska."¹²¹ Och det stämmer helt överens med detta begrepp, att den eviga återkomsten enligt Nietzsche måste vara ett dödligt gift för hjorden. Vi har redan sett att han, då han definierade den kunskapsteoretiska "immanensen", riktade ett häftigt angrepp mot varje "transcendens" och likställde den kristna tron på ett hinsides med socialismens framtidsperspektiv. Men enligt Nietzsches uppfattning omintetgör den eviga återkomsten all transcendens och därmed grunden för all kristen (socialistisk) moral. Så heter det i *Wille zur Macht*: "Moralen skyddar de *besegrade* (*Schlechtweggekommene*) från nihilism genom att den tillmäter var och en ett oändligt värde, ett metafysiskt värde och infogar i var och en en ordning, som inte stämmer med den världsliga makten och rangordningen: den lärde underkastelse, ödmjukhet osv. *Förutsatt att tron på denna moral går under*, skulle de besegrade inte längre ha sin tröst – och *gå under*."¹²²

"Jordens herrar" är naturligtvis imperialismens dekadenta parasiter. Också denna bestämning av den dekadente som centralfigur i den framtida utvecklingen, dekadansen som språngbräda till det efterlängttade framtidstillståndet, skiljer Nietzsche från andra reaktionära filosofer. De ville rädda det kapitalistiska samhället med utgångspunkt från den "normala" människan (borgare, småborgare) och hamnade med tiden i allt starkare motsättning till den kapitalistiska verkligheten, dess tilltagande och allt fullständigare förvrängning av människan. Nietzsche utgår resolut från denna förvrängning, som på hans tid yttrade sig i livströtthet, pessimism, nihilism, självupplösning, brist på självtillit, perspektivlöshet osv. Han känner igen sig själv i dessa dekadenter och ser dem som sina bröder. Men enligt hans uppfattning är det just dessa dekadenta egenskaper som lämnar det riktiga materialet till dessa jordens nya herrar. Som vi har sett betraktar han sig på samma gång som dekadent och motsatsen därtill. Denna bekännelse är bara en epigrammatisk sammanfattning av *Zarathustras* avslutande del: här samlas de "högre människorna" kring *Zarathustra* – ett galleri av de mest skiftande dekadenta typer, som Nietzsche skildrar med inträngande psykologisk kunskap – och för dem gäller den profetiska förkunnelsen om övermänniskan och den eviga återkomsten. Nietzsches mål är inte dekadansens övervinnande eller självövervinnande. När han lovordar de ideologiska förtjänsterna hos sin eviga återkomst, lovordar han främst dess nihilistiska, relativistiska och perspektivlösa karaktär: "Låt oss tänka denna tanke i dess mest fruktansvärda form: tillvaron så som den är, utan mening och mål, men oundvikligen återvändande till ett intet utan slut: 'den eviga återkomsten'. Det är den extremaste formen av nihilism. Intet (det 'meningslösa'), för evigt!"¹²³ Genom denna nya insikt skall således den dekadenta nihilismen inte upphävas utan helt enkelt befästas. Vad Nietzsche önskar är att på

¹²⁰ Ibid, s 388.

¹²¹ Bd XVI, s 393.

¹²² Bd XV, s 184.

¹²³ Ibid, s 182.

denna grundval få till stånd en riktningförändring, med bibehållet väsen: att förvandla alla dekadenta egenheter till instrument för ett militant försvar av kapitalismen, att förvandla dekadenterna till aktivister för den – inåt som utåt – aggressiva barbariska imperialismen.

Dionysos är den mytiska symbolen för denna omvändelse inom den härskande klassen. Även om sambandet mellan denna avslutande gestalt i den nietzscheanska myten – ”*Dionysos mot den korsfäste*” lyder slutorden i *Ecce Homo*¹²⁴ – och hans första ungdomsversion är ganska löst, finns det dock ett mycket väsentligt motiv som förenar dem: instinkternas herravälde över förstånd och förnuft (därför kontrasteras Sokrates i förstlingsverket med Dionysos). Instinkternas frigörelse är dock en mycket bredare – moralisk och social – problemställning hos den senare Nietzsche än ungdomsårens övervägande artistiskt inriktade Dionysosskisser. Mot slutet av Nietzsches bana sammanfattas hans tankebyggnad i denna omvandlade mytgestalt. Nu är dekadansen ett universellt problem för honom och Dionysos framstår som symbolen för den kommande och bejakansvärda dekadansen, styrkans dekadans, i motsats till den förlamande och försvagande pessimismen (Schopenhauer) eller instinktfrigörelsen med plebejisk accent (Wagner). Om denna styrkans pessimism säger Nietzsche: ”Människan behöver nu *inte mer* ett 'rättfärdigande av det onda', det är just 'rättfärdigandet' hon avskyr: hon njuter av det rena, råa onda, hon finner det *meningslösa* onda som det mest intressanta... I ett sådant tillstånd behöver just *det goda* ett 'rättfärdigande', dvs det måste ha en ond och farlig grundval eller rymma en stor dumhet inom sig: *då uppskattas det fortfarande*. Djuriskheten uppväcker inte längre fasa; ett snillrikt och lyckligt övermod till djurets förmån hos människan är under sådana tider andlighetens mest triumferande form.”¹²⁵ ”Härtill hör”, framhåller han något senare, ”att inte bara förstå de hittills *förnekade sidorna* av tillvaron som *nödvändiga*, utan som önskvärda: och inte bara som önskvärda i förhållande till de hittills bejakade sidorna (ungefär som deras komplement eller förutsättningar), utan för deras egen skull, som tillvarons mäktigare, fruktbarare, *sannare* sidor, i vilka dess vilja tydligt uttalas.”¹²⁶ Dionysos är guden för denna till handling ”förlösta” dekadans; hans kännetecken är ”sinnlighet och grymhet”.¹²⁷ Han är den nye guden: ”Gud, uppfattad som frigjordheten från moralen, sammanträngande hela rikedomerna av livsmotsättningar inom sig och frälsande, rättfärdigande dem i gudomligt kval: – Gud som det hinsides, det som står över den erbarmliga dagdrivarmoralen om 'gott och ont'.”¹²⁸

Vi tror inte det är nödvändigt längre att gå in på ytterligare detaljer i den nietzscheanska kunskapsteorin och dess tillämpningar. Vi kan ändå se att han här har skapat en metodologisk ”modell” för den indirekta apologin för kapitalismen; han har visat hur man kan utveckla en fascinerande, färgsprakande symbolvärld för den imperialistiska myten utifrån en extremt agnosticistisk kunskapsteori, utifrån en teori byggd på den extremaste nihilism. I det sammanhanget har vi – avsiktligt – avstått från att uppehålla oss vid de skriande motsättningarna i hans mytstruktur. Om man skulle vilja betrakta dessa Nietzsches uttalanden logiskt-filosofiskt, skulle vi stå inför ett våldsamt kaos av de grällaste påståenden, godtyckliga och oförenliga. Trots det tror vi inte att det konstaterandet motsäger den åsikt som vi utvecklade inledningsvis, nämligen att Nietzsche har ett sammanhängande system. Det sammanhållande, det systematiska ligger just i hans tänkandes sociala karaktär: i kampen mot socialismen. Om man betraktar Nietzsches mångskimrande och självmotsägande myter från den synpunkten, avslöjar de sin tankemässiga enhet, sitt objektiva sammanhang: de är den imperialistiska bourgeoisins myter för mobilise-

¹²⁴ Ibid, s 127.

¹²⁵ Bd XVI, s 371.

¹²⁶ Ibid, s 383.

¹²⁷ Ibid, s 386.

¹²⁸ Ibid, s 379.

ringen av alla krafter mot dess huvudfiende. Det är inte alltför svårt att urskilja att kampen mellan herrar och hjord, mellan förnåma och slavar är en mytisk-karikerande motbild till klasskampen. Vi har redan visat att Nietzsches kamp mot Darwin är en myt som uppstod ur den berättigade fruktan för att historiens normala gång måste leda till socialism. Likaså att det bakom den eviga återkomsten döljer sig ett förtröstansfullt, mytiskt påbud om att utvecklingen inte kan frambringa något principiellt nytt (alltså ingen socialism). Och det är inte alltför svårt att inse att övermänniskan har uppstått för att leda tillbaka in på kapitalismens hjulspår den längtan som uppstår spontant ur den kapitalistiska tillvarons problematik, ur dess vanställande och förkrympande av människorna. Och den ”positiva” delen av de nietzscheanska myterna är inget annat än ett mobiliserande av alla dekadenta och barbariska instinkter hos den kapitalistiskt fördärvade människan för att med våld rädda detta paradiset. Också här är den nietzscheanska filosofin den imperialistiska motmyten till den socialistiska humanismen.

Något som vi utvecklade tidigare, blir kanske ännu tydligare här, nämligen att det borgerliga förfallets ideologi har trängts på defensiven. Det ingår i det borgerliga tänkandets väsen att inte kunna klara sig utan illusioner. Men när man från renässansen fram till den franska revolutionen utformade en idealbild av den grekiska statsstaten, fylld av sådana illusioner, så var det ända verkliga strömningar, alltså element av det egna samhälleliga varat, perspektiven på den egna verkliga framtiden, som utgjorde kärnan i denna idealbild. Hos Nietzsche härstammar allt innehåll från fruktan för den egna klassens undergång – en fruktan som tar sin tillflykt till myten – från oförmågan att verkligen kunna mäta sig med motståndaren ideologiskt: det är tankegångarna från ”fiendelandet”, problem och frågeställningar som påtvingats av klassmotståndaren, vilka i sista hand bestämmer innehållet i hans filosofi. Och den aggressiva tonen, det offensiva uppträdandet i varje enskilda fall kan bara ytligt dölja denna grundstruktur. Den kunskapsteoretiska appellen till den yttersta irrationalismen, till det fullständiga förnekandet av allt förnuft och av möjligheten att vinna kunskap om världen, den moraliska appellen till alla barbariska och bestialiska instinkter är ett – omedvetet – medgivande om detta läge. Nietzsches säregna begåvning visar sig i att han på tröskeln till den imperialistiska perioden kunde utforma en sådan motmyt, som var verksam i decennier. Dess aforistiska uttryck framstår i denna belysning som den adekvata formen för denna samhällsligt-historiska situation: den inre ruttenheten, ihålligheten, falskheten i hela systemet skyler sig i dessa färgsprakande, formellt helt osammanhängande tankefragment.

2. Livsfilosofin i det imperialistiska Tyskland

Livsfilosofins väsen och funktion

Livsfilosofin är den dominerande ideologin under hela den imperialistiska perioden i Tyskland. Men för att verkligen kunna bedöma bredden och djupet av dess inflytande måste vi vara på det klara med en sak: livsfilosofin var inte så mycket en skola eller ens en klart avgränsad riktning, som t ex nykantianismen eller fenomenologin, utan snarare en allmän tendens, som genomsyrade nästan alla skolor eller åtminstone påverkade dem. Och detta inflytande växer ständigt. Under förkrigstiden är det sålunda bland nykantianerna bara Simmel som är en uttalad anhängare av livsfilosofin; under efterkrigstiden däremot hamnar såväl nyhegelianismen som Husserlskolans fortsatta utveckling helt under dess inflytande.

Om man vill ge en fullständig bild av livsfilosofernas inflytelsesfär, måste man gå utöver filosofins område i snävare bemärkelse. Å ena sidan står alla samhällsvetenskaper från psykologi till sociologi under dess inflytande, i synnerhet historieskrivningen samt litteratur- och konsthistoria. Å andra sidan sträcker sig detta inflytande långt utöver universitetsfilosofins gränser; just den fria filosofiska publicistiken, som är inflytelserikare i de bredare kretsarna, är mycket tidigt avgjort livsfilosofisk. Det hänger inte bara samman med Nietzsches allt större inflytande på breda litterära kretsar; relativt tidigt finner vi sådana efterverkningar från Dilthey hos Weiningar och från Simmel hos Rathenau och från båda hos Stefan Georges skola. Under efterkrigstiden är så gott som hela den i breda kretsar lästa borgerliga världsåskådningslitteraturen livsfilosofisk.

Orsaken till att livsfilosofin fick detta universella inflytande kan bara sökas i det imperialistiska Tysklands sociala och ideologiska läge. Naturligtvis är livsfilosofin en allmän produkt av den imperialistiska perioden och har viktiga företrädare i de skilda länderna. (Bergson i Frankrike, pragmatismen i de anglosaxiska länderna osv.) Här som överallt annars inskränker vi oss till de särskilda dragen i den tyska utvecklingen.

Livsfilosofin, som den framträder och utvecklas som filosofisk riktning under den imperialistiska perioden, är en specifik produkt av denna tid: ett försök att utifrån bourgeoisins och dess parasitära intelligentsias ståndpunkt filosofiskt besvara de frågor som ställts av samhällsutvecklingen och klasskampens nya former. Därvidlag är det självklart att filosoferna stöder sig på resultaten och metoderna hos de tänkare från det omedelbara och mer avlägsna förflutna, vilka framfört idéer som gick i samma riktning som deras egna och som de såg som viktiga; allra helst som de sociala villkor under vilka filosofiska frågeställningar och metoder uppkommer trots alla – ofta kvalitativa–förändringar uppvisar en viss kontinuitet, som naturligtvis också måste avspeglas ideologiskt. Denna kontinuitet är i vårt fall bestämd av de härskande klassernas framstegsfientlighet efter den franska revolutionen. Vi har tidigare utförligt sökt visa hur irrationalismens specifika metodologiska och innehållsliga problem har sin grund i strävan att filosofiskt understödja dessa klassers allt ruttnare herravälde. I den mån dessa mål och medel uppvisar en kontinuitet, finns den också på det filosofiska planet. Varje period går tillbaka till det förflutna, till bestämda faser av den förflutna utvecklingen, när och om den söker och finner analogier i dem för sina aktuella behov.

Allt detta visar redan på att denna kontinuitet blott kan ha en relativ karaktär. De härskande klassernas tendens, riktad mot det framstormande nya, är underkastad en oavbruten samhällelig förändring. Som vi såg tidigare, uppstod den irrationalistiska filosofin först i början av 1800-talet ur det feodalabsolutistiska motståndet mot de borgerliga klassernas allmänna framstegsrörelse, som utlösts av den franska revolutionen. Först med Schopenhauer framträder den uttalat

borgerliga tendensen i denna reaktionära riktning och det var, som vi visade i det sammanhanget, historiskt nödvändigt att hans filosofi fick ett allmännare inflytande först efter nederlaget för 1848 års revolution. Ty tiden mellan 1789 och 1848 var i Tyskland en tid av den borgerligt-demokratiska revolutionens mobilisering och kraftsamling. Reaktionens ledande klasskrafter vänder sig fortfarande mot den borgerliga demokratis uppåtsträvande tendenser. Först med nederlaget för 1848 års revolution fullbordas omvandlingen: det utvecklas en borgerlig irrationalism, en extrem filosofisk reaktion, som utgår från bourgeoisins klasståndpunkt och tjänar dess speciella intressen. Därav den schopenhauerska filosofins popularitet efter 1848.

Junislaget visade redan bourgeoisins verkliga motståndare, proletariatet, i väpnad kamp och fick bourgeoisin att förråda den egna revolutionen. Utgivningen av *Kommunistiska manifestet* visar denna motståndare i full ideologisk rustning: den borgerliga ideologin kämpar från och med nu inte bara mot feodalismens kvarlevor för att upprätta ett borgerligt samhälle rensat från dessa kvarlevor utan allierar sig med alla reaktionära krafter för att hålla nere den revolutionära arbetarklassen. På det ideologiska området utspelas naturligtvis denna process långsamt och motsägelsefullt. Först efter det andra stora världshistoriska slaget mellan bourgeoisin och proletariatet, efter Pariskommunen, i vilken man redan kunde se konturerna av den samhällsomvandling som skulle ske i händelse av en proletär seger, utvecklas hos Nietzsche formen för den nya borgerliga irrationalismen, i vilken alla tendenserna bakom denna omsvängning kommer klart till uttryck. Genom att vi påvisade detta i analysen av Nietzsche, klargjorde vi samtidigt hans förhållande till Schopenhauer i filosofiskt-historiskt avseende: det gemensamma klassursprunget i fråga om den specifikt borgerliga karaktären av deras irrationalism och nödvändigheten för Nietzsche att filosofiskt överskrida de schopenhauerska föreställningarna – trots allt de hade gemensamt i fråga om de allmänna klassgrundvalarna.

Den imperialistiska periodens filosofi anknyter emellertid inte direkt till irrationalismens grundare och ”klassiker”. Också det har sina samhälleliga skäl. Den främsta orsaken var att den stora samhällskris vid ingången till den imperialistiska perioden, som kom till uttryck i Bismarcks fall och upphävandet av socialistlagen, snart mattades av och att den tyska imperialismens utveckling fram till första världskriget – utåt och ytligt sett – erbjöd anblicken av ett välstånd utan djupgående samhälleliga kriser. Det är naturligtvis bara ett ytligt sken. Men det ligger i bourgeoisins intresse att se skenet framställt och vidarebefordrat som verklighet. Den intelligentsia ur vilken livsfilosofins upphovsmän och läsare rekryterades kunde fullgöra detta uppdrag desto lättare, eftersom dess sociala position försåg den med en ”välgörande” blindhet inför förestående sociala förändringar och jäsande kriser. Det sociala uppdraget kunde således mycket ofta fullgöras spontant och i god tro.

På ett eller annat sätt uppenbarades naturligtvis hur krisartad den allmänna situationen var. Men – till följd av de ledande tänkarnas sociala position – framträdde den som en kris för kulturen, närmare bestämt för Kulturen rätt och slätt (även om dess faktiska och verkliga inslag, återspeglade på ett förvrängt sätt, undantagslöst måste härledas från den imperialistiska kapitalismens kulturkris). Därför kunde bourgeoisin mycket väl utnyttja denna för det mesta spontant uppkomna andliga rörelse för sina egna syften; dels för att avleda uppmärksamheten från själva den objektiva krisens ekonomisk-sociala karaktär, dels som ett inslag i den tendens – som vi redan tagit upp och som vi kommer att ta upp fler gånger – som förhärligar Tysklands sociala och politiska efterblivenhet som en ”högre” statlig och kulturell form. Allt det här hänger också samman med att de impulser som utgick från Nietzsche visserligen spelade en stor roll för livsfilosofins utveckling före första världskriget, men att hans inflytande ändå var störst som ”kulturfilosof”. Hans extremt reaktionära frågor och svar blir verkningsfulla först sedan det imperialistiska systemets kris uppenbarats för alla efter första världskriget.

Detta latent kristillstånd är förbindelse-länken mellan förkrigstidens livsfilosofi och dess omedelbara föregångare, filosoferna efter nederlaget i revolutionen 1848. Tiden efter 1848 ser begravningen av nästan hela den efterhegelska filosofin; de flesta överlevande tillryggalägger – snabbare eller långsammare, beslutsamt eller tvekande – vägen från Hegel till Kant (Vischer, Rosenkranz osv). För borgerskapet ser det ut som om man hamnat i en period av obegränsat uppsving för kapitalismen, i en period av verklig ”trygghet”, där inget kan rubba det borgerliga samhällets säkerhet. Detta är samtidigt tiden för den tyska bourgeoisins villkorlösa kapitulation för Bismarcks ”bonapartism”. Dessa motiv är avgörande för att en positivistisk-agnosticistisk nykantianism blir den dominerande filosofin vid sidan av Schopenhauer och en naturvetenskapligt mekanistisk och socialt liberal-opportunistisk materialism (Büchner, Moleschott osv). Bourgeoisins sociala säkerhet, dess orubbliga förtroende för det kapitalistiska uppsvingets ”evighet” leder till att man avvisar världsåskådningsfrågor och begränsar filosofin till logik, kunskapsteori och på sin höjd psykologi. Å ena sidan uttrycks däri tron att den ekonomiska och tekniska utvecklingen ”av sig själv” kommer att lösa alla livets frågor (på sin höjd har man ännu ett ”etiskt” behov av den preussiska staten); å andra sidan skall kunskapsteorins överhöghet vara ett skydd mot sådana fantastiska och överdrivna ”ovetenskapliga” förvillelser, som den tyska bourgeoisin fick uppleva under det ”vanvettiga året” (1848). Detta skydd riktar sin udd framför allt mot följderna av den hegelska filosofin (alltså mot den demokratiska rörelsen före 1848), men i takt med att den tyska arbetarklassen blir allt starkare och allt mer organiserad och medveten, så riktar denna udd i allt högre grad mot dess världsåskådning. I allt större utsträckning är det här man finner de sociala rötterna till den rasande kamp – i den nykantianska agnosticisms namn – som förs mot den materialistiska ”metafysikens” ovetenskaplighet. Man nöjer sig dock med att stöta bort världsåskådningsfrågorna ur filosofin. Först den latent krisen under den imperialistiska perioden utlöser behovet av en världsåskådning och det är den nu uppstående livsfilosofins huvuduppgift att tillfredsställa detta behov.

Utifrån detta behov uppkommer skillnaden mellan livsfilosofin och dess omedelbara förelöpare. Medan den tyska förimperialistiska filosofin till övervägande del var en katedervetenskap, som inte eftersträvade ett brett inflytande (Eduard von Hartmanns, Nietzsches eller Lagardes outsiderposition bara understryker detta viktiga drag), sträcker sig livsfilosofins inflytelsesfär – inom intelligentsian – långt utöver dessa ramar; ett förändrat framställningssätt var på en och samma gång förutsättning därför och följd därav. Nietzsches växande berömmelse som fullvärdig filosof och inte bara som ”diktare” är ett symptom på denna förändring. Men samtidigt kvarstår, vilket vi skall ta upp senare, filosofins agnosticistiska kunskapsteoretiska grundval oförändrad.

Hur avspeglar sig nu denna förändring – samtidigt som den kunskapsteoretiska grunden är densamma – i livsfilosofins ställning till så avgörande problemkomplex som dialektik och materialism?

Den förimperialistiska tyska katederfilosofin intar som bekant en bestämt avvisande hållning till dialektiken. I den frågan är den nu inflytelserike Schopenhauer och de positivistiska nykantianerna eniga: dialektik är nonsens och principiellt ovetenskaplig; den tyska filosofins väg från Kant till Hegel är en stor villoväg, en vetenskaplig återvändsgränd; tillbaka till Kant!, måste vara filosofins paroll. (Liebmann: *Kant und die Epigonen*, 1865.) Hos några filosofiska outsiders dyker det visserligen upp andra tendenser: Eduard von Hartmann vill t ex skapa en eklektisk syntes av den sene Schelling, Schopenhauer och Hegel; också den äldre Nietzsche talar ibland om Schopenhauers oersonliga Hegelhat osv. Dessa tendenser blir dock bara episoder, allra helst som det i Hartmanns eklektiska uppfattning döljs en mängd kvarlevor från tiden före 1848. I en bestämd mening föregriper de också intellektuellt delvis ett imperialistiskt-livsfilosofiskt ställningstagande.

I dessa tendenser, och särskilt utpräglat hos Nietzsche, uttrycks det klart förändrade samhällsläget och dess tankemässiga avspegling: nykantianerna under ”trygghetens” tidevarv tror sig kunna bli kvitt den nya fienden, socialismen (den dialektiska och historiska materialismen), genom att tuga ihjäl den. De menade att den kantska agnosticismen, såsom den enda ”vetenskapliga” filosofiska metoden, kombinerad med det kategoriska etiska budet att ovillkorligen underkasta sig hohenzollersystemet var fullt tillräcklig för att övervinna alla ideologiska faror. Om således framstegstanken överhuvudtaget dyker upp inom nykantianernas liberala flygel, är den rent positivistisk-evolutionär, dvs man föreställer sig framåtskridandet inom ett såväl strukturellt som innehållsligt oförändrat kapitalistiskt system. Kapitalismens seger och konsolidering har redan sedan lång tid tillbaka gjort denna positivistiska evolutionism till dominerande riktning i de västliga länderna; den preussiskt färgade ”tryggheten” bidrar med sina speciella tyska nyanser. Utifrån denna ståndpunkt framstår hur som helst varje historisk rörelse i form av motsägelser och motsatser som rent ovetenskapligt nonsens, vilket man helt enkelt avfärdar som löjlig utopi – allra helst som denna utvecklingsteori uppträder som den revolutionära arbetarrörelsens teori.

Hos Nietzsche kunde vi följa hur det borgerliga filosofiska tänkandet påverkades, när det upplevde att denna ”trygghet” rubbades och hur alla därmed sammanhängande metodologiska uppfattningar radikalt förändrades. Genom att Nietzsche klart ser den nya fienden, arbetarklassen, är dialektiken för honom inte något teoretiskt problem, som för länge sedan lösts på det akademiska planet. Så betraktades den av dem bland hans samtida för vilka denna motståndare inte framstod som så farlig att det måste bli till deras huvuduppgift att förintna den intellektuellt. Därför ansåg de sig överlägset kunna avfärda de former av dialektiken (den hegelska) som historiens faktiska gång gjort föråldrade, varvid de visserligen helt förvrängde också den hegelska dialektikens historiska och objektiva innebörd. Vi har också visat, att Nietzsche bara insåg faran (kände och upplevde den mer än insåg), bara upptäckte motståndaren utan att verkligen studera hans teori och praktik. Hos honom förekommer således ingen sådan medveten uppgörelse med dialektiken som hos Schelling eller Kierkegaard. Han ställer bara upp en irrationalistisk myt som motbegrepp till den materialistiska dialektiken, den historiska materialismen. Den grundläggande strukturen i detta motbegrepp motsvarar visserligen den som fanns i det tidigare irrationalistiska motståndet mot dialektiken. Men som vi har sett är den också i sin metod principiellt antivetenskaplig, känslomässig och irrationalistisk.

Som den filosof som intellektuell föregriper det kapitalistiska samhällets kris under imperialismen får Nietzsche verkliga läsare och efterföljare, först sedan man blivit allmänt medveten om denna samhällskris: efter första världskriget och efter upprättandet av den första proletära diktaturen i Ryssland. Livsfilosofins historia vad gäller dess förhållande till dialektiken handlar om den ideologiska utveckling som leder från latent till akut kris. Därför försiggår denna process långsamt före första världskriget, om än ibland ryckvis, därför löper utvecklingen parallellt med olika sociologiska uppgörelser med marxismen, vilka framför allt vill förintna den ”vetenskapligt”. Men delvis vill de också försöka infoga dess ”användbara” och vederbörligen ”renade” element i den borgerliga historieuppfattningen (i växelverkan med den revisionistiska rörelsen i socialdemokratien). Därför går den borgerliga filosofin tillbaka till romantiken, till Kants efterföljare och också till Hegel osv. Alla dessa tendenser är – på ett mycket vanställt sätt – tankemässiga avspeglingar av att motsägelserna i samhällsutvecklingen också under deras så kallade latent period redan framträder så öppet att det blivit omöjligt att – som tidigare – i professoral förnämhet strunta i dem. Uppgörelsen sker emellertid mycket tveksamt. Ingen vill ha en brytning med de omedelbara föregångarna; man vill bara vidareutveckla filosofin på ett sätt som motsvarar de världsåskådningsbehov som uppstått av dessa skäl. Därvid inser man – i allt högre grad – att man kan vinna värdefulla allierade i den uttalat reaktionära och irrationalistiska

filosofin från tiden före 1848 samt i de reaktionära svagheterna i den idealistiska dialektiken. Via den positivistiska nykantianismen och med bevarande av dess kunskapsteori övergår således filosofin i reaktionär riktning. Också här handlar det om att på ett irrationalistiskt sätt upphäva det objektiva framåtskridandet, som tankemässigt avspeglas av dialektiken och dess vidareutveckling. Närmare bestämt handlar det om – om man ser till de flesta uppgörelsernas väsen och inte till de yttre formerna – att på så sätt förintä den dialektiska och historiska materialismen filosofiskt. I detta och följande kapitel skall vi analysera denna utveckling och dess viktiga etapper, vilka i sin tur beror på motståndarens tillväxt och aktivitet.

För det andra domineras också imperialismens filosofiska utveckling av kampen mot marxismen. Den kan därför inte frigöra sig från den subjektiva idealismens kunskapsteori. Det spelar ingen roll, om den i huvudsak orienterar sig mot Kant, som i Tyskland, eller mot Hume och Berkeley: omöjligheten att få kunskap om en av medvetandet oberoende verklighet, ja denna verklighets icke-existens och otänkbarhet är det implicita axiomet för all filosofi under denna tid.

Det är uppenbart, att periodens ”världsåskådningsbehov” hamnar i motsättning till det egna tänkandets kunskapsteoretiska förutsättning. Livsfilosofin framträder nu som ett försök att lösa detta dilemma. Därvidlag är det mycket lätt för den att anknyta till de former, som dominerar inom den moderna agnosticismen: eftersom nämligen kunskapsteorins klassiska huvudfråga, förhållandet mellan medvetandet och varat gradvis uttunnades och förvrängdes till att formuleras som förhållandet mellan förståndet (jämfällt med det till förståndsmässighet reducerade förnuftet) och det uppfattade varat, kunde man sätta in en kritik av förståndet och försöka överskrida förståndets gränser utan att samtidigt behöva överskrida grundvalarna för den subjektiva idealismen.

I begreppet ”liv” och särskilt när det, som alltid i livsfilosofin, likställs med ”upplevelse”, kunde man finna nyckeln till alla dessa svårigheter. Upplevelsen, med intuitionen som dess instrument och det irrationella som dess ”naturliga” objekt, kunde trolla fram alla nödvändiga element i ”världsåskådningen” utan att *de facto* och öppet behöva avstå från den subjektivt-idealistiska filosofins agnosticisism och förnekandet av en av medvetandet oavhängig verklighet, vilket hade blivit outhärligt som försvar mot materialismen. Till det yttre får förvisso denna kamp andra former. Appellen till livets och upplevelsens rikedom gentemot förståndets torftiga armod gör det möjligt för filosofin att å ena sidan vända sig mot de materialistiska konsekvenserna av den sociala och naturvetenskapliga utvecklingen i namn av en naturvetenskap, biologin. (Men som vi kommer att se är livsfilosofins förhållande till biologin mycket lösligt, metafysiskt snarare än verkligt, och aldrig ett filosofiskt utnyttjande av de verkliga problemen i de biologiska vetenskaperna.) Å andra sidan uppstår i samband därmed en pseudoobjektivism, som om man skenbart höjer sig över motsättningen mellan idealism och materialism.

Denna tendens att höja sig över det föregivet falska dilemmat med idealism och materialism är en allmän filosofisk strävan under den imperialistiska tidsåldern. För det borgerliga medvetandet framstår båda riktningarna som på många sätt komprometterade: idealismen på grund av den ofruktsamma akademismen hos dess företrädare (mot bakgrund av de stora idealistiska systemens sammanbrott); materialismen framför allt på grund av dess förbindelse med arbetarrörelsen. I det sammanhanget är det värt att nämna att den nya materialismen, den dialektiska, sällan dyker upp i dessa diskussioner. Materialismen i den marxiska läran likställs helt enkelt med den gamla materialismen (Moleschott, Büchner osv) och dess intellektuella oförmåga att begreppsmässigt förstå fysikens nya landvinningar tolkas som ett misslyckande för materialismen överhuvudtaget. Just före den imperialistiska perioden uppstår sålunda en filosofisk ”tredje väg” nästan samtidigt hos Mach, Avenarius och Nietzsche. Men i verkligheten rör det sig här bara om en förnyelse av

idealismen, ty så snart som man har fastställt att det råder en ömsesidig ouplöslighet mellan vara och medvetande följer med nödvändighet att varat är kunskapsteoretiskt avhängigt av medvetandet: det vill säga, idealism.

Så länge den filosofiska ”tredje vägen” således förblir rent kunskapsteoretisk, skiljer den sig föga eller inte alls från den gamla subjektiva idealismen (Mach-Avenarius i förhållande till Berkeley). Först när denna filosofi överskrider det rent kunskapsteoretiska, uppkommer pseudoobjektivitetens egentliga problem. Tidens världsåskådningsbehov kräver nämligen en konkret världsbild, en bild av naturen, historien och av människan. Enligt den förhärskande kunskapsteorin kan visserligen de föremål som man utgår ifrån här bara skapas av subjektet, men samtidigt måste de – om världsåskådningsbehovet skall tillgodoses – framstå för oss som föremål hos det objektiva varat. Den centrala ställning som ”livet” intar i denna filosofis metod – i synnerhet i den specifika form där livet alltid subjektiveras till ”upplevelse” och upplevelse ”objektiveras” till liv – gör det möjligt med en sådan skiftning mellan subjektivitet och objektivitet, vilken naturligtvis aldrig håller stånd inför en verklig kunskapskritik. Denna tendens förstärks ytterligare, när tanken om myten tränger in i den filosofiska begreppsbildningen, vilket för första gången sker tydligt hos Nietzsche. Det råder inget tvivel om att den mytiska föremålsligheten är skapad av subjektet. Å andra sidan uppväcker myternas långa livslängd, deras allmänna och oomstridda giltighet i vida kulturkretsar den okritiska illusionen att de skulle representera ett särskilt slags objektivitet – trots att deras giltighet är bunden till subjektet (deras ”vara” är avhängigt av tron). Filosofins nya centralbegrepp förstärker ytterligare denna illusion och ger den en tidsenlig accent just till följd av denna skiftning mellan subjektivitet och objektivitet (uppleva och leva), som vi redan betonat: det ser ut som om just denna tidsålder vore utsedd till att utifrån ”upplevelsen” av ”livet” och med nya gestalter skapa en sammanhängande värld ur en ny myt, en värld som visar upp nya framtidsperspektiv och är meningsfull i stället för den värld som förståndet ödelagt och gjort gudlös. Kort sagt, livsfilosofins väsen är att låta agnosticismen slå över i mystik och den subjektiva idealismen i mytens pseudoobjektivitet.

Denna mytiska ”objektivism” bakom vilken det ständigt står en subjektivistisk-agnosticistisk kunskapsteori, motsvarar precis den imperialistiska reaktionens världsåskådningsbehov. Man har en allmän känsla av att det förestår en period av stora inre såväl som yttre historiska avgöranden (Nietzsche var den förste som öppet gav uttryck för det). Därav följer nödvändigheten att säga något meningsfullt och positivt, något världsåskådningsmässigt om samhällsutvecklingen, om historia och samhälle, det vill säga att komma förbi nykantianernas formalism.

Man känner att de antikapitalistiska stämningarna ständigt tilltar inom intelligentsian. Vid tiden för den sista Bismarckkrisen, då socialistlagen upphävdes och då den naturalistiska jäsningen ägde rum i den tyska litteraturen, befann sig t ex det övervägande flertalet av den unga och begåvade intelligentsian i socialdemokraternas läger, om än bara för tillfället och med ofta oklara föreställningar. Dessa tendenser måste således tas upp i den filosofiska världsåskådningen för att man skall kunna bekämpa de socialistiska tendenserna inom intelligentsian effektivare än vad som var möjligt för den vanliga reaktionens ideologi. Den livsfilosofiska världsåskådningen med sin kontrast mellan det levande och det döda, förstelnade och mekaniska, övertar uppgiften att ”fördjupa” alla verkliga problem så mycket att de leder långt bort från dessa näraliggande sociala konsekvenser.

Men den stämning i Tyskland som var farlig för reaktionen inskränkte sig emellertid ingalunda till sympati för socialismen. Redan före den imperialistiska perioden knakade den bismarckska kompromissen i alla sina fogar i det tyska rikets struktur. Man kände allmänt, både till höger och vänster, att det krävdes en omorganisering. Den reaktionära historieskrivningen och sociologin

gjorde stora ansträngningar för att framställa det Andra rikets efterblivna politiska struktur som något historiskt säreget och historiskt nytt, vilket var överlägset det demokratiska väst, och var mycket framgångsrika därmed inom breda kretsar av intelligentsian.

Livsfilosofin kom dem till hjälp filosofiskt. Dess relativism undergrävde effektivt tron på det historiska framåtskridandet och därmed på möjligheten och värdet av en radikal demokratisering av Tyskland. Livsfilosofins ”urfenomen”, motsättningen mellan det levande och det förstelnade kunde utan vidare tillämpas också på detta problemkomplex och kompromettera demokratin filosofiskt som något mekaniskt och förstelnat. Detta viktiga samband kan här bara antydast. Senare skall vi ta upp den historiska roll som spelades av den tyska sociologin, rättsfilosofin, historieskrivningen osv, i den mån det berör våra problem.

Den centrala ställning som upplevelsen intar i livsfilosofins kunskapsteori frambringar dessutom med nödvändighet en aristokratism. En upplevelsefilosofi kan bara vara intuitiv – och förmåga till intuition sägs bara de utvalda ha, medlemmarna av en ny aristokrati. Senare, när de sociala motsättningarna framträder ännu skarpare, säger man öppet att förstånds- och förnufts-kategorierna är uttryck för den demokratiska pöbelaktigheten, medan de verkligt förnämna människorna tillägnat sig världen bara på grundval av intuitionen. Livsfilosofin har i princip en aristokratisk kunskapsteori.

Alla dessa motiv, av vilka vi bara räknat upp de allra viktigaste, bidrar till livsfilosofins dominans och till att dess agnosticistiska relativism blåses upp till en ny världsåskådning. Den officiella katederfilosofin förhåller sig i början skeptisk till dessa tendenser. Först långsamt genomsyrar livsfilosofin det imperialistiska Tysklands hela tänkande. Den viktigaste föregångaren och grundaren av livsfilosofin, Dilthey, yttrar sig ibland fränt programmatiskt om detta läge. Han skildrar den stora roll som den filosofiska världsåskådningen spelat i förgångna politisk-sociala strider. Och han fortsätter: ”En lärdom för politikern! Då dagens ämbetsmän och vår bourgeoisie vänder sig bort från idéerna och deras filosofiska uttryck, kan de uppträda hur förnämt som helst: det är inte ett tecken på verklighetssinne utan på andefattigdom: inte bara mäktiga naturliga känslor utan också ett slutet tankesystem har gett socialdemokratien och ultramontanismen övervikt gentemot andra politiska krafter i vår tid.”¹

Dessa studier avser att följa huvuddragen i den utveckling som tar sin början här och som i sina yttersta konsekvenser leder till den ”nationalsocialistiska världsåskådningen”. Den här skisserade utvecklingen innebär naturligtvis inte, att den tyska fascismen uteslutande skapades ur denna källa. Motsatsen är fallet. Fascismens så kallade filosofi har rasteorin som sin viktigaste grund, framför allt i den form som den utbildades av H St Chamberlain, som förvisso redan kunde utnyttja livsfilosofins resultat. Men för att en ”världsåskådning” som var så dåligt underbyggd och osammanhängande, så i grunden ovetenskaplig och diletterantisk skulle kunna bli en dominerande världsåskådning, krävdes det en bestämd filosofisk atmosfär, en upplösning av tilltron till förstånd och förnuft, en förstörelse av tron på framåtskridandet, en godtrogenhet för irrationalism, myt och mystik. Och just denna filosofiska atmosfär skapade livsfilosofin.

Naturligtvis inte medvetet. Och i än mindre grad ju längre bort i tiden vi kommer från Hitlerväldet. Det vore löjeväckande att i Dilthey och Simmel se medvetna föregångare till fascismen; de var det inte ens i den mening som Nietzsche eller Lagarde var dess föregångare. Men här rör det sig inte om en psykologisk analys av avsikterna utan om själva utvecklingens objektiva dialektik. Och i denna objektiva mening bidrog var och en av de tänkare som behandlas här till att skapa den filosofiska atmosfär som vi just har talat om.

¹ Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Leipzig-Berlin 1914, Bd II, s 91.

Dilthey som grundare av den imperialistiska livsfilosofin

Vid sidan av och efter Nietzsche är Dilthey den viktigaste och mest inflytelserike föregångaren till den imperialistiska livsfilosofin. Men medan Nietzsche fullbordade den avgörande omsvängningen till livsfilosofin genom att rikta udden mot den nya bäraren av det historiska framåtskridandet, mot proletariatet, och därigenom mycket tidigt inledde det öppna angreppet mot varje vetenskaplighet, så är Dilthey i en mycket mer egentlig mening en förelöpare, en övergångsfigur. Hans utgångspunkt är sextio- och sjuttitalens positivistiska nykantianism. Den vill han gradvis omforma till en ny världsåskådning. Subjektivt håller han därvid hela tiden fast vid en vetenskaplig ståndpunkt utan att öppet bryta med kantianismen och i synnerhet med specialvetenskaperna. Objektivt sett börjar han dock på ett mycket ödesdigert sätt undergräva filosofins vetenskaplighet, vilket på lång sikt säkert har varit lika verkningsfullt som Nietzsches direkta angrepp.

Diltheys utgångspunkt är psykologisk och historisk. Hans egentliga livsverk skulle vara en ”kritik av det historiska förnuftet”. Kant skulle anpassas till samtidens behov, hans filosofi skulle vidareutvecklas så att den kunde läggas till grund för de humanistiska vetenskaperna och i synnerhet historien (givetvis en historia i Rankes och Jakob Burckhardts mening och inte i den borgerliga progressiva periodens). Därigenom bibehålls i oförändrat skick de grundläggande karaktärsdragen hos den positivistiskt uppfattade Kant: agnosticism och fenomenalism. Som alla moderna kantianer utplånar också Dilthey fullständigt mästarens dragning mot materialism i läran om ”tinget i sig”. Trots denna Diltheys ”ortodoxi” är hans filosofi ett viktigt steg förbi nykantianismen i riktning mot den livsfilosofiska irrationalismen. Den befrämjar inte bara uppkomsten av den egentliga livsfilosofin utan också – i nära samband därmed – pånyttfödelsen av de efterkantianska filosofierna (nyromantik, nyhegelianism). Den är samtidigt en parallellströmning till den fenomenologiska skolan, vars livsfilosofiska vidareutveckling just Dilthey föregriper och påverkar; den är på samma gång en parallellföreteelse till Bergson och pragmatismen. Naturligtvis är det först gradvis som dessa tendenser framträder öppet hos Dilthey. I sitt begynnelsestadium står han mycket nära den positivistiska nykantianismen, även om man redan från början kan urskilja fröna till det nya. Här kan vi bara ge en kort sammanfattning av hans väsentligaste åskådningar utan att gå in på hur de utvecklades.

Diltheys kunskapsteoretiska försvar för livsfilosofin utgår från att upplevelsen av världen är den yttersta grundvalen för kunskapen. ”Livet självt, levandet, som jag inte kan komma bakom rymmer sammanhang, som förklarar allt erfارande och tänkande. *Och här ligger nu den avgörande punkten för hela möjligheten att få kunskap.* Det går att få kunskap om världen, bara därför att det stora sammanhang som uppträder i tänkandets former, principer och kategorier, ryms i livet och erfارandet, bara därför att det kan påvisas analytiskt i livet och erfarandet”.² Vid första åhörandet låter detta som ett försök att kunskapsteoretiskt motivera en objektiv idealism. Om alla kategorier ryms i den objektiva verkligheten och vårt vetande bara avläser dem därifrån, har man uppenbarligen övervunnit den nykantianska idealismens subjektivistiska dilemma: dess oförmåga att ge en verklig världs bild.

Detta intryck förstärks ytterligare, när man bekantar sig närmare med Diltheys position. Dilthey har den riktiga känslan att den kunskapsteoretiska frågan om människans förhållande till den objektiva yttervärlden bara kan lösas via praxis. ”Om man kunde tänka sig en människa, som helt vore varseblivning och intelligens, så skulle kanske denna intellektuella apparat innehålla alla möjliga medel för projektion av bilder: allt detta skulle dock aldrig göra det möjligt att skilja ett

² Ibid, Bd V, s 83.

Jag från verkliga föremål. Kärnan i detta åtskiljande är snarare förhållandet mellan impuls och hindrad intention, mellan vilja och motstånd...” (*Realität der Aussenwelt*). Men om man fortsätter att läsa Diltheys utläggningar, ser man att det ingalunda överallt handlar om den objektiva verkligheten själv. Impuls osv är för Dilthey inget organ eller verktyg för att förstå en av medvetandets oberoende verklighet och stegvis bemästra den intellektuellt, utan de bildar blott ”så att säga insidan av våra varseblivningar, föreställningar och tankeprocesser. Impuls, tryck, motstånd är så att säga bara de fasta beståndsdelarna, som förlänar alla yttre objekt deras soliditet. Vilja, kamp, arbete, behov, tillfredsställelse är de ständigt återkommande grundelement som utgör det andliga skeendets struktur” (*Realität der Aussenwelt*).

Världen som den framställs i Diltheys kunskapsteori är precis som nykantianernas helt bestämd av medvetandet, ty alla ”praktiska” kategorier som han åberopar är lika mycket element av subjektets värld som de ”rent intellektuella” mot vilka han polemiserar och som han försöker övervinna. Försöket att förstå det verkligas objektivitet är vid denna tid sällan medvetet och sällan bestämt och utgår från en aning om att det finns ett samband mellan praxis och förståelse av den objektiva verkligheten. Just detta försöks öde visar det riktiga i vår uppfattning att livsfilosofins kunskapsteori i princip aldrig överskrider föregående periods subjektiva idealism.

Men just här är det nödvändigt att påvisa det särskiljande, det nya i den livsfilosofiska frågeställningen. Dilthey avslutar denna tankegång med orden: ”Här är livet självt. Det är ständigt sitt eget bevis.”³ Och han tillfogar i en annan passage, att alla transcendentala problem som rymdes i det kantska tinget i sig därigenom löstes av sig själva:

Utifrån livets ståndpunkt kan man inte uppnå något bevis genom att gå utöver det som rymms i medvetandet till något transcendent. Vi analyserar bara på vad i livet självt som tron på yttervärlden vilar. De fundamentala förutsättningarna för kunskapen är givna i livet och tänkandet kan inte nå bakom dem. Det kan bara pröva och testa graden av deras användbarhet i vetenskapen. Men därför är de inte hypoteser, utan de är principer eller förutsättningar, som uppkommit ur livet, och vilka inträder i vetenskapen som de medel till vilka de är bundna. Man skulle kunna tänka sig ett förnuft utan vilja och själ. Detta intellektuella jordklot, som vore ett medvetande, skulle mycket väl utveckla olika grader av beroende, då det framträder och en regelbundenhet därvidlag, som skulle motsvara kausalförställningen och skillnaden mellan Jag och objekt; men själva skillnaden mellan subjekt och objekt vidlåter dock till slut funktionerna, alltså verksamheter och bild. Kunskapsvärdet hos motsättningen mellan Jag och objekt är heller inte kunskapsvärdet hos ett transcendent faktum, utan Jaget och det andra eller det yttre är helt enkelt inget annat än det som rymms och gives i själva livets erfarenheter. Detta är all verklighet.”⁴

Här har vi livsfilosofins hela kunskapsteoretiska grundval i renodlad form. Till följd av den – omedvetna – identifieringen av leva och uppleva får vi skiftningen mellan – skenbar – objektivitet och – verklig – subjektivitet, som utgör kärnan i den livsfilosofiska pseudoobjektiviteten. Ty om Dilthey konsekvent skulle fullfölja sin ursprungliga intention om objektivitet, så hade han snart måst bli medveten om att det ”motstånd”, som hans impulser osv stöter på, är något vidare och mer omfattande, något helt annat än blott livets ”objektiva” sida. Upplevelsen möter här den objektiva verkligheten, och livet är bara en del av den, om man inte – vilket Dilthey står främmande för – på ett hylozoistiskt sätt uppfattar hela den objektiva verkligheten som liv. Men Diltheys frågeställning sitter fast i enheten mellan uppleva och leva, vilken aldrig tänks till slut och aldrig verkligt analyseras. Den objektiva, av medvetandets oberoende verkligheten tar Dilthey alls ingen kännedom om.

³ Ibid, s 130f.

⁴ Ibid, s 136f.

Här finns en avlägsen analogi till den klassiska tyska filosofins problematik, där man också sökte ett liknande subjekt-objekt och också påstod sig ha funnit det (subjekt och substans i Hegels *Phänomenologie des Geistes*). Men just här är skillnaderna ojämförligt mer belysande än analogierna.

För det första överskrider Hegel medvetet och bestämt den kantska kunskapsteorins subjektivism, medan Dilthey hamnar i dess nykantianska, ännu mer subjektivistiska fortsättning. För det andra omfattar objektsidan hos det tänkande subjekt-objektet hela verkligheten i den klassiska tyska filosofin, medan Diltheys subjekt-objekt blott står i stället för upplevande och liv, med en avgjord övervikt för det förra. Hos den klassiska filosofin uppstår således ändå ett slags objektivitet, om än med hela den problematik som hör ihop med den objektiva idealismens väsen, medan den diltheyska måste förbli en pseudoobjektivitet. För det tredje tillåter, ja kräver, den klassiska tyska filosofins lösning en rationell-dialektisk kunskap om världen. Substansens förvandling till subjekt hos Hegel var samtidigt upptäckten av förnuftets herravälde i verkligheten – ett herravälde som omfattar allt och genomborrar alla djup – medan Diltheys öppklarade förening av liv och upplevelse nödvändigtvis måste förutsätta att den så uppfattade verklighetens väsen är något principiellt irrationellt.

Diltheys stora upptäckt är således att vår tro på yttervärldens verklighet härstammar från upplevelsen av motstånd och hinder, som påtvingats oss genom det viljebetingade förhållandet till personer och ting i yttervärlden. Livsfilosofin återuppväcker här det kantska subjektets ”affektion” genom tinget i sig (stötstenen för alla hans senare anhängare); men just därigenom berövas dess ursprungliga materialistiska bismak. Dilthey framställer sina uppfattningar på följande sätt: ”Tinget och dess begreppsliga formel, substansen, är ... inte en skapelse av förståndet utan av totaliteten av våra själskrafter.”⁵

Yttervärlden är alltså inte oberoende av det mänskliga medvetandet, men dess ”producent” är inte förståndet eller förnuftet utan totaliteten av den mänskliga anden livsfilosofiskt uppfattad. Om denna skenbara utvidgning av de grundläggande kunskapsteoretiska frågorna uppfattades intellektualistiskt skulle den åstadkomma en olösligt motsägelsefull föreställning om det medvetandetrascendenta. Men, fortsätter Dilthey, grundvalen för dessa kategorier ”ligger i vår viljas erfarenheter och i de med dem förbundna känslorna. Alla känslor och tankeprocesser draperar så att säga bara denna erfarenhet.” I den mån som erfarenheterna ökar, ”växer den verklighetens karaktär, som bilderna har för oss. Den blir till en makt, som omsluter oss helt... Här är livet självt, det är ständigt sitt eget bevis.”

Vi har återgivit Diltheys tankegång rätt utförligt, så att läsaren skall bli klar över hur litet han har överskridit nykantianismens agnosticistisk-solipsistiska karaktär trots sin ”upptäckt” och trots sin nya terminologi i den centrala kunskapsteoretiska frågan. Men som alla moderna idealister värjer sig också Dilthey mot dessa konsekvenser, som man med rätta drar av hans kunskapsteori, mot tolkningen av hans position som en subjektiv idealism och agnosticism. Ju längre bort han kommer från den konkreta behandlingen av kunskapsteorins ursprungliga problem, desto mer energiskt betar han sig som om han skulle erkänna en av medvetandet oberoende yttervärld. Sålunda förklarar han ibland, att naturvetenskapernas lagar och deras hypoteser om fakta vederlade all skepsis. ”Det visar oss dock klart, att det bakom företeelserna finns en av oss oberoende föremålslik ordning, som är lagbunden. Den är uttryck för en av oss oberoende bestående stor realitet.” Givetvis försummar han inte att omgående tillfoga: ”Förvisso ser vi

⁵ Ibid, s 125.

aldrig verkligheten själv”⁶, bara symboler, tecken osv.

Denna livsfilosofiska omkastning av den grundläggande kantska kunskapsteoretiska frågan sätter med nödvändighet psykologin i centrum för det filosofiska intresset. Detta är ännu ett allmänt drag hos den positivistiskt förnyade Kant och hos den tidige Dilthey. Allt eftersom hans speciella åskådningar mognar, uppstår emellertid något kvalitativt nytt: ett program för en särskild sorts psykologi. Det handlar om motsatsen mellan den hittillsvarande ”förklarande” (kausala, lagsökande) psykologin och en ”beskrivande” eller ”förstående”. Denna nya vetenskap skall tjäna som grundval för alla humanvetenskaper (*Geisteswissenschaften*) – Diltheys term för samhällsvetenskaperna, framför allt för historia.

Livsfilosofins allmänna uppkomsthistoria konkretiseras kring detta problem. Själva frågeställningen har ett visst relativt berättigande genom kritiken av positivismens fördomar och gränser. Den senare menar sig med hjälp av några abstrakta psykologiska kategorier kunna upptäcka det historiska förloppet och framför allt dess sammanhang. Men detta missnöje inriktar sig inte på de verkliga orsakerna till det historiska sammanhanget, samhällets ekonomiska struktur och dess skiftningar. Som ett felaktigt svar uppstår därför behovet av en ny, kvalitativ, total och levande psykologi.

Det var ett felaktigt svar, eftersom den nya psykologin är lika abstrakt och lika sekundär i förhållande till historieförloppet som den gamla. Eftersom historiens objektiva grundval är bredare, vidare och djupare än varje individuellt medvetande – vilket, som vi kommer att se, Dilthey själv erkänner i andra sammanhang – är varje psykologi nödvändigtvis abstrakt som fundamental historisk metod och går förbi historiens avgörande problem. Det kan inte finnas någon psykologi, som lägger grunden för historien som vetenskap, ty den historiskt handlande människans psykologi kan bara förstås utifrån de materiella grundvalarna för hennes existens och verksamhet, framför allt hennes arbete och dess objektiva villkor. Naturligtvis uppstår det också här komplicerade växelverknningar, men den materiella basen förblir det primära, det ”i sista hand” avgörande (Engels). Diltheys försök att omgestalta psykologin så att den skall lämpa sig som grundval för ”humanvetenskaperna”, ställer alltså dess förhållande till den objektiva sociala och historiska verkligheten på huvudet i lika hög grad som den av honom bekämpade positivismen. Diltheys förändring består bara av att han ersätter den felaktiga abstraktion, som ligger i det blott förståndsmässiga, med en irrationell, föregiven totalitet, som utgörs av det upplevda livet. Skillnaden består bara av – och detta ”bara” markerar exakt övergången till livsfilosofins nya period – att positivisternas psykologi var en ytligare och mer mekanisk rationalism. Dilthey däremot anar visserligen en verklig dialektisk fråga, men ger den redan från början en irrationalistisk lösning och låter dess dialektiska karaktär försvinna.

Dilthey kritiserar den gamla ”förklarande” psykologin framför allt för att den inte kan lösa problemet med förhållandet mellan den själsliga och den kroppsliga världen och för att den innehåller ett virrvarr av obevisbara hypoteser, som spärrar vägen till verkligheten. Också här är missnöjet med den positivistiska psykologin relativt berättigat; en psykologi som inte vill medge att de själsliga fenomenen är materialistiskt avhängiga av det materiellt-kroppsliga, men som drar sig för att ge ett öppet idealistiskt svar. Den livsfilosofiska lösningen innebär dock bara att man skjuter det verkliga problemet åt sidan på ett irrationalistiskt sätt. Livet skall inbegripa kroppens och själens enhet. Men som vi redan vet betyder liv för Dilthey egentligen upplevelse. Därför draperas ett radikalt subjektivistiskt svar på frågan i en skenobjektiv terminologi och ”upphäver” dualismen mellan kropp och själ på så sätt att psykologins alla objekt framstår som projicerade på

⁶ Ibid, Bd VIII, s 225.

det upplevdas nivå. Den hittillsvarande psykologins hypoteser skall avlösas av en enkel beskrivning av psykiska sakförhållanden; därigenom tränger man samtidigt undan varje kausal och lagbunden kunskap och lämnar ytterligare utrymme för irrationalismen.

Diltheys frågeställning åsyftar att skänka historievetskaperna en ny metodologisk grund. Under positivismen urartade dessa dithän att historiens egentliga verklighet trädde allt mer i bakgrunden bakom akademiska uppgörelser mellan forskarna om historia, litteratur, konst och filosofi osv som företeelser. Diltheys opposition mot dessa lärdomsstrider, hans ”övergång till själva saken”, som han redan tidigare visat i sin praxis och som han här formulerar teoretiskt-metodologiskt, är förståelig och blev också mycket inflytelserik i fortsättningen. (Den fenomenologiska metodens befruktande verkan har liknande källor.) Därmed blir Dilthey grundare av den ”humanvetenskapliga metoden”. Trots allt erkännande av det relativt berättigade i dess kritik av den akademiska positivismen måste det emellertid också här betonas att ”själva saken” som ställs i centrum av Dilthey och fenomenologerna alls inte är själva saken i dess totalitet och objektivitet. Den är inte total, ty de egentliga sociala sammanhangen och bestämningarna försvinner bakom de isolerade föremålets ”unikhet” (*”Einzigkeitigkeit”*) och där de sammanbinds sker det med hjälp av mytiska abstraktioner och analogier. Den är inte objektiv, ty upplevelsen som instrument för kunskap skapar en atmosfär av subjektivistiskt godtycke i urval, betoning och bestämning. Hos Dilthey finns fortfarande en viss tendens till objektivitet, men redan hos Gundolf träder det subjektivistiska godtycket som medvetet tillämpad metod tydligt i förgrunden.

Denna den ”beskrivande psykologins” kamp mot lag och kausalitet gäller i Diltheys fall (liksom något senare för nykantianerna Windelband och Rickert) förvisso bara humanvetenskaperna. I dessa framträder föremålen ”inifrån, som verklighet och som ett levande sammanhang originaliter”, medan naturvetenskapernas objekt ”är fakta, som träder in i medvetandet utifrån, som fenomen och enskilda data”. Det vill säga: ”Naturen förklarar vi, själslivet förstår vi.”⁷

I detta sammanhang bör man lägga märke till att det utifrån Diltheys kunskapsteori är inkonsekvent att erkänna naturens lagbundna (om än fenomenalistiska) objektivitet. Om det mytiska livet ersätter Kants ting i sig, finns det ingen anledning varför naturen skulle utgöra ett undantag. Just här visar det sig hur instinktivt Dilthey likställer liv och upplevelse; ty utifrån upplevelsen är tudelningen konsekvent, om än också rent subjektivistisk. Det är också ingen slump att den senare utvecklingen korrigerade Diltheys inkonsekvens, så att numera också naturen inbegrips i det subjektivistiskt-irrationalistiska likställandet av liv och upplevelse.

Därigenom hamnar irrationalismen i centrum för Diltheys vetenskapsteori, åtminstone i den mån den behandlar humanvetenskaperna; dessa omfattar dock i praktiken hela hans livsverk. Han bestämmer ”förståendets” väsen på följande sätt: ”Sålunda finns i allt förstående ett irrationellt inslag, precis som livet självt är ett sådant; det kan inte framställas genom några logiska slutledningsformler. Och en yttersta, om än helt subjektiv säkerhet, som ligger i detta efterupplevande (Nacherleben) kan inte ersättas med någon prövning av slutsatsernas kunskapsvärde i vilka förståendeprocessen kan framställas. Det är de gränser för den logiska behandlingen som förståndet sätter genom sin natur.”⁸ Och i sina senare framställningar sammanfattar han detta än mer energiskt: ”Livet kan inte ställas inför förnuftets domstol”.

På detta följer med nödvändighet en aristokratisk kunskapsteori. Också här är Dilthey konsekvent ända till slutet. Om hermeneutiken, den systematiska användningen av ”förståndet”, säger han, att den ”dock är divinatorisk och aldrig skänker demonstrativ visshet”. I andra sammanhang

⁷ Ibid, Bd V, s 143f.

⁸ Ibid, Bd VII, s 213, 261.

framhäver han, att tolkningen ”som-det konstmässigt avbildande förståendet alltid måste ha något genialiskt över sig.”⁹ Enligt Diltheys uppfattning är således den nya psykologin från första början ett privilegium och en hemlig lära för en bestämd estetisk-historicistisk andlig aristokrati.

Utifrån Diltheys frågeställning, vilken – som vi sett – uttrycker ett djupt liggande ideologiskt behov hos den borgerliga intelligentsian under den imperialistiska perioden, följer med nödvändighet att intuitionen får denna centrala ställning. Och som ständigt i filosofins historia, när man söker en sådan förtvivlad utväg ur ett redan förtvivlat läge och menar sig ha funnit den genom en saltomortal, låter man bli att undersöka de verkliga kunskapsteoretiska och metodologiska förutsättningarna för en sådan ”lösning”. Det grövsta *quid pro quo* upptäckts inte av anhängarna, emedan behovet av en ”lösning” är så starkt att det fördunklar alla eventuella betänkligheter.

Denna nya ”objektivitet” förutsätter ett nytt organ för kunskapen. Det är en central fråga för den imperialistiska filosofin att ställa detta nya kunskapsbeteende, detta nya kunskapsorgan mot det begreppsmässiga och rationella tänkandet. I verkligheten förhåller det sig så, att intuitionen utgör ett psykologiskt element i varje vetenskaplig arbetsmetod. Vid en ytlig betraktelse kan man omedelbart få intrycket att intuitionen skulle vara mer konkret och syntetisk än det abstrakta och diskursiva tänkandet, som arbetar med begrepp. Det är dock bara ett sken; ty psykologiskt betyder intuitionen inget annat än att man plötsligt blir medveten om en pågående tankeprocess, som man dittills delvis varit omedveten om. I sak kan intuitionen således inte skiljas från den till största delen medvetna arbetsprocessen. Och för det samvetsgranna vetenskapliga tänkandet är det en allvarlig uppgift att för det första kontrollera om dessa ”intuitivt” uppnådda resultat står sig vetenskapligt och för det andra att organiskt infoga dem i systemet av rationella begrepp, så att man i efterhand inte ens, kan skilja mellan det som upptäckts av slutledningsförmågan (medvetet) och det som upptäckts av intuitionen (under medvetandetröskeln och först senare medvetandegjort). I verkligheten är således intuitionen – på dess rätta plats, som psykologiskt moment i arbetsprocessen – å ena sidan ett komplement till det begreppsmässiga tänkandet och inte dess motsats, å andra sidan kan en intuitiv upptäckt av ett sammanhang aldrig bli ett sanningskriterium.

Vid ett ytligt psykologiskt betraktande av den vetenskapliga arbetsprocessen uppstår illusionen att intuitionen skulle vara ett organ, som är oberoende av det abstrakta tänkandet och med vars hjälp man kan få kunskap om högre sammanhang. Denna illusion, sammanblandningen av den subjektiva arbetsmetoden med vetenskapens objektiva metod, får stöd av den imperialistiska filosofins allmänna subjektivism och blir till grundval för den moderna intuitionsteorin. Denna illusion stegras ytterligare genom förhållandet mellan den härigenom uppkomna processen och den dialektiska kunskapen: utifrån ett subjektivistiskt perspektiv tycks det ligga nära till hands att anta att den dialektiska motsägelsen kommer till stånd på en begreppsmässig väg, medan man har intuitionen att tacka för dess syntetiska lösning, dess upplösning till en högre enhet. Det är naturligtvis en illusion, ty den verkliga dialektiken uttrycker återigen varje syntes begreppsmässigt och ingen syntes erkänns av den som något slutgiltigt bestämt. Just därför att det äkta vetenskapliga dialektiska tänkandet är den riktiga avspeglingen av föremålen i den verkliga världen, innehåller det tankarnas begreppsliga samband och begreppsliga analys. Därför är intuitionen inget organ för kunskap, inget element i den vetenskapliga metoden. Allt detta klagjorde Hegel för Schelling i inledningen till ”Fenomenologin”.

I periodens filosofi däremot får intuitionen en central ställning i den objektiva metodiken. Detta

⁹ Ibid, Bd V, s 278.

behov dyker upp omedelbart, därför att tänkarna vänder sig bort från den föregående periodens kunskapsteoretiska formalism. De måste vända sig bort från den; ty sökandet efter en världsåskådning innebär redan i sig en innehållslig frågeställning. Den subjektiva idealismens kunskapsteori är dock med nödvändighet en rent formell och ingen dialektisk analys, den är ingen tankemässig formulering av begreppens innehåll. Om tänkandet strävar bortom dessa gränser, om det vill få filosofisk kunskap om verkliga innehåll, då måste det å ena sidan stödja sig på materialismens avspeglingssteori och å andra sidan på det dialektiskt uppfattade världssammanhanget. Och då rör det sig om ett världssammanhang, som inte bara kan förstås som ett statiskt sammanhang av objektiviteter och strukturer, utan som ett dynamiskt utvecklingssammanhang (den uppåtstigande rörelsen) och därmed den förnuftiga historien. Intuitionen är en nödfallslösning för att (skenbart) frigöra sig från kunskapsteorins formalism och den subjektiva idealismen och agnosticisken utan att på minsta vis rubba deras grundvalar.

Denna filosofi kommer alltså ständigt att hävda att det innehåll som den eftersträvar och den världsåskådningsmässiga verklighet som den söker uppnå skall ses som en kvalitativt annorlunda och högre verklighet än den begreppsligt fattbara. Och i detta sammanhang ser det ut som om den subjektivistiskt tolkade intuitionen skulle stå som symbolen för en ingivelse, som gör det möjligt att förstå denna högre värld. Här blir det en livsfråga för den nya filosofin att till varje pris tillbakavisa den kritik som kommer från den begreppsmässiga analysen. Detta intuitionens sätt att skydda sig själv förekom redan hos den aristokratiska kunskapsteorin i äldre likartade filosofier (redan i en del av den gamla religiösa mysticismen). Den hävdar, att det inte är möjligt för var och en att förstå den högre verkligheten intuitivt. Den som sålunda söker efter begreppsliga kriterier för det intuitiva åskådandet bevisar bara, att han saknar all förmåga till intuitiv förståelse av den högre verkligheten. Hans kritik avslöjar således bara hans egen lägre natur, på samma sätt som de människor i H C Andersens saga, vilka inte kunde se de vackra kläderna på den nakna kejsaren, sades vara ”oförstående och odrägligt dumma”. Intuitionen måste också ha en sådan ”kunskapsteori” redan därför att det ligger i sakens natur att varje så uppfattad verklighet är godtycklig och okontrollerbar. Som organ för den högre kunskapen är intuitionen samtidigt ett rättfärdigande av denna godtycklighet.

Denna proklamering av irrationalismen i livssammanhangen och intuitionen som dess kunskapsorgan – vilket hos Dilthey själv fortfarande sker i en, formellt sett, sakligt nykter ton – är grunden till Diltheys stora inflytande redan under förkrigstiden. Vi hänvisar bara till George-skolan och framför allt dess litteraturhistoriska och estetiska verksamhet. För dess andlige ledare, Gundolf, räcker det inte längre med åtskillnaden mellan förklara och förstå. Också inom upplevandet sfär skiljer han mellan ”urupplevelse” och ”bildningsupplevelse”; här kommer intuitionslärans antihistoriska och antisociala karaktär till ojämförligt klarare uttryck än hos Dilthey själv eller till och med hos Simmel. Ty om man betraktar innehåll och metodik hos Gundolfs åtskillnad närmare, ser man att kriteriet på den egentliga oförfalskade upplevelsen, ”urupplevelsen”, består just av att den har ryckts loss ur sammanhanget av den sociala omvärld, som kan förstås av förståndet och förnuftet. Dess omedelbara innehåll överskrider deras begränsningar och dess filosofiska huvudinnehåll har blivit rent irrationalistiskt (metarationellt). ”Med urupplevelse”, säger Gundolf, ”förstår jag t ex det religiösa, det titaniska eller det erotiska – med Goethes bildningsupplevelser förstår jag hans upplevelse av den tyska forntiden, av Shakespeare, den klassiska antiken, av Italien och Orienten, till och med hans upplevelse av det tyska samhället.”¹⁰

Dilthey är förvisso ingen irrationalist av det slag som förekom under efterkrigsimperialismen. Det

¹⁰ Gundolf, *Goethe*, Berlin 1920, s 27.

framgår redan av att hans metod inskränker sig till humanvetenskaperna. Men också här är irrationalismen bara den yttersta konsekvensen av hans metod. Den är dock en konsekvens som han ständigt försöker övervinna och leda tillbaka in på en kvasivetenskaplighet. Ty Dilthey tror ännu inte på en oförsonlig motsättning mellan förnuft och liv och mellan vetenskap och intuition. Han anser snarare, att det är möjligt att utifrån upplevelsen utveckla hela den subjektiva och objektiva världens rikedom; utifrån upplevelsen skulle man kunna nå fram till ett högre och mer omfattande vetenskaplighetsbegrepp via förståndet och systematiseringen av detta förstående i hermeneutikens metodiska tolkning. På det hela taget var Dilthey en man som besatt ovanliga kunskaper och äkta lärdom. Han märker ofta själv att hans båda grundtendenser motsäger varandra och han framför öppet de antinomier som uppkommer och försöker ständigt – förgäves – övervinna dem.

Vår tidigare framställning har redan visat, att dessa antinomier måste vara ouplösliga på grund av hans utgångspunkt och hans metod. Så säger han själv om cirkelgången i den livsfilosofiska motiveringen av historievetenskapen: ”Vad livet skall vara, skall historien lära. Och den är hänvisad till livet.”¹¹ Sålunda finns det en ond cirkel redan i metodens början. Den är inget annat än pseudoobjektivitetens onda cirkel. Den baseras på Diltheys uppfattning om det identiska subjekt-objektet: liv är lika med upplevelse. Med en verkligt objektiv metod (även inom ramen för en objektiv idealism) är det klart att kategorierna, åtminstone vad gäller deras varande-i-sig, ryms i den objektiva verkligheten och bara ”avläses” av det förnimmande subjektet. Diltheys dilemma rymmer alltså den tvetydiga grundkaraktär och den kunskapsteoretiska kluvenhet som finns i hans filosofiska utgångspunkt.

Men ännu viktigare, eftersom det är konkret och substantiellt, är det faktum att man utifrån upplevelsen omöjligt kan finna en väg, som lägger grunden till historievetenskaperna. Dilthey gör sig visserligen illusionen att alla den objektiva verklighetens kategorier ryms i upplevelsen och att man bara behöver den riktiga metoden (förstående psykologi, hermeneutik) för att utveckla dem. Han förbiser, att upplevelsen – kunskapsteoretiskt sett – förutsätter dessa kategorier som den objektiva verklighetens former; upplevelsen är bestämd av dessa, inte dessa av upplevelsen. Vi bortser här ifrån att man med denna utgångspunkt från första början intar ett principiellt okritiskt förhållningssätt till de upplevelser som är grundläggande för metoden. Men hela det historiskt avgörande komplexet, att de historiskt handlande människornas medvetande (upplevelser) ingalunda ger nyckeln till en adekvat förklaring av de historiska orsakssambanden, faller utanför området för Diltheys metod. Det var ett problem som redan Hegel hade rest och som marxismen löst med teorin om det ”falsa medvetandet”.

Det som Dilthey inte ser kunskapsteoretiskt, ställs han inför av sitt historiska kunnande och sin egen historiemetodik – om än inte adekvat och fullständigt. När alla historiska företeelser upplöses i upplevelser, dvs subjektiva medvetandedata, måste också de begränsas av den ”objektiva anden”, som Dilthey själv uppfattar som historiens centrala kategori. Han ser själv svårigheten, antimonin helt klart. Sålunda säger han om problemet med den objektiva anden: ”Nu uppstår frågan, hur kan ett sammanhang skapas hos historikern, vilket inte som sådant har frambringats i ett huvud, vilket alltså varken har upplevts direkt eller indirekt eller kan föras tillbaka på en persons upplevelse, utifrån hennes uttryck och utsagorna om dem? Det förutsätter att logiska subjekt kan bildas, som inte är några psykologiska... Vi letar efter själen, men på vilken väg finner vi nu själen, när det inte finns någon individuell själ?”¹²

Dilthey ser alltså svårigheten mycket klart, även om han inte förstår dess kunskapsteoretiska

¹¹ Dilthey, Bd VII, s 262.

¹² Ibid, s 282.

rötter. Därför ser han inte, att han måste uppge hela sin nya psykologiska vetenskap, hela sin nya uppbyggnad av historien för att lösa denna svårighet. Därtill kommer också att Diltheys båda aspekter av den moderna relativismen, den psykologisk-antropologiska och den historiska, också bildar antinomier och råkar i oupplösliga motsättningar med varandra. Diltheys psykologisk-antropologiska uppbyggnad av humanvetenskaperna har helt naturligt en tendens att betrakta de av dem upptäckta grundläggande fakta som konstanta och överhistoriska. Ty det förefaller helt klart att människan, sedan hon blivit människa, antropologiskt sett inte längre har utsatts för några avgörande förändringar. De förändringar som vi kan fastställa i människornas tankar och känsloliv osv är av samhällelig och historisk karaktär.

För en objektiv historieteori – som den historiska materialismen – leder detta inte till någon som helst antinomi, utan bara till att de båda aspekterna kompletterar varandra dialektiskt. Den kan till och med på ett mycket fruktbart sätt ställa antropologiska synpunkter i tjänst hos historieskrivningen och omvänt. I Diltheys upplevelseteori måste dock dessa båda aspekter polariseras till en antinomi: den antropologiska aspekten ger upphov till en överhistorisk syn på människan och den historiska till en gränslös relativism, som inte tillåter något beständigt.

För Dilthey finns det ingen utväg ur denna antinomi; han kan inte bestämma sig för en aspekt och förkasta den andra. Han behöver båda, delvis på grund av historikerns förstaeliga känsla att båda principerna är oupplösligt sammanvävda i verkligheten själv och delvis på grund av imperialistiska världsåskådningsbehov för vilka både den antropologiska överhistoriskheten och den historiska relativismen är lika outhärliga. Därför kan inte Dilthey finna någon utväg ur den kunskapsteoretiska antinomin... (Denna uppfattning gäller inte bara för Dilthey, den finns hos nästan alla periodens historiker. Sålunda grundas rasteorin på en sådan – uppbyggd – beständighet hos själva rasen, som visserligen kan urarta men inte förmår utveckla sig till något kvalitativt annorlunda.) Dilthey stöter också ständigt på detta problem och ger det de mest skilda och motsägelsefulla svar. Sålunda säger han å ena sidan: ”Människans natur är alltid densamma.”¹³ Å andra sidan hävdar han i analysen av 16-och 1700-talets ”naturliga system”, alltså i polemik mot upplysningens historiesyn: ”Människan som typ upplöses i historieprocessen.”¹⁴ Han säger, ”att vi för tillfället alls inte kan besvara frågan, om skilda tiders människor ifråga om bevekelsegrundernas styrka kan betraktas som lika inom vissa gränser.”¹⁵ Därigenom blir hela den psykologisk-antropologiska uppbyggnaden av humanvetenskaperna problematisk. Men eftersom tolkningen av alla historiska och sociala företeelser utifrån upplevelsen utgör kärnpunkten i Diltheys filosofi, har därigenom hela hans grundföreställning blivit illusorisk.

Vad Dilthey lyckas med är bara att kompromettera och upplösa positivismens kausala psykologi, som han ersätter med en i huvudsak okausal, ja tom antikausal ”morfologi” för själsfenomenen, vilken blev utslagsgivande för hela den senare utvecklingens livsfilosofiska relativism. Den ”beskrivande psykologin” och dess intuitiva metod är visserligen, som vi har sett, något utomordentligt oklart och motsägelsefullt, men just denna karaktär tillförsäkrade den ett långvarigt inflytande. Det uppstår en morfologisk tendens i vilken morfologins ursprungliga innebörd alltmer förbleknas och i vilken morfologin mer blir ett färggrant slagord än en utpräglad metod.

Den imperialistiska periodens allmänna världsåskådningsbehov driver filosofin alltmer utöver de strikta nykantianernas abstrakta och innehållsfattiga formalism och kräver att den skall behandla problemen på ett konkret-innehållsligt sätt. Men eftersom dessa behov å andra sidan gör det klassmässigt och därför metodologiskt omöjligt för filosofin att närma sig dessa innehållsliga

¹³ Ibid, Bd V, s 425.

¹⁴ Ibid, s xci.

¹⁵ Ibid, s 62.

problem med en konkret metod, är just en sådan mångtydig ”metod” det mest passande uttrycket för tidens bakåtsträvande krav. Husserls fenomenologi uppstår ur samma historiska källa som Diltheys ”beskrivande” psykologi, är i mycket besläktad med den och löper parallellt men oberoende av den. Dilthey hälsar den genast som ”epokgörande”.¹⁶ Husserl själv inskränker sig i första hand till en deskriptiv behandling av rent formal-logiska problem. Men under Diltheys inflytande överskrider hans mest inflytelserika elever (Scheler, Heidegger) denna problemkrets, vilket vi skall visa utförligt senare, och eftersträvar precis som Dilthey en universalfilosofisk metod, på denna grundval.

Diltheys hela tänkande bestäms av behovet av en konkret och substantiell världsåskådning, som kunde utöva samma inflytande på tidshändelserna som filosofin gjort under sina stora förflutna epoker. (Vi har redan anfört ett sådan programmatiskt uttalande av honom.) Å andra sidan känner Dilthey, att de gamla filosofierna omöjligen kan spela den rollen för samtiden. Hans arbete med filosofins historia, i samband med den allmänna kulturhistorien, utgör visserligen till det yttre den större delen av hans livsverk, men är ändå inget självändamål för honom. På samma sätt som upplevelsens utveckling till förståelse och hermeneutik skall utmynna i en världsåskådning, skall också dess historiska behandling av filosofins problem bara vara ett förspel till utformningen av en modern världsåskådning.

Diltheys historiska ansatser är viktiga och inflytelserika. Han är en av de första – vid sidan av Nietzsche och Eduard von Hartmann – som tar upp kampen mot den stora rationalistiska och naturvetenskapligt inriktade filosofin efter Descartes. Med sin biografi över Schleiermacher och med sina arbeten om Novalis, Hölderlin osv, är han en av initiativtagarna till romantikens renässans under den imperialistiska perioden. Hans upptäckt av och kommentarer till den unge Hegels manuskript blir avgörande för den livsfilosofiska framställningen av den hegeliska filosofin under efterkrigstiden. Hans studie över Goethe inleder likaså den livsfilosofiska tolkningen av Goethe, som sedan leder från Simmel och Gundolf till Klages, osv.

Vi ser alltså att hans ansats var betydande och historiskt viktig. Det världsåskådningsmässiga resultatet blir dock ytterst torftigt. Här tar vi bara upp Diltheys litteratur- och filosofihistoriska forskningar i den mån som de tjänar till att underbygga hans livsfilosofiska världsåskådning. Deras funktion i det sammanhanget är att bevisa, att en metafysik (en filosofi om varat i sig) är principiellt omöjlig och att därför såväl medeltidens teologiska system som 16- och 1700-talets vetenskapers ”naturliga system” med nödvändighet var dömda att misslyckas, på samma sätt som försöket från de stora efterföljarna till Kant att väcka metafysiken till liv på ett nytt sätt.

Men här framträder än en gång intuitionismens djupa motsägelsefullhet. Dilthey säger: Världsåskådningarna är inte produkter av tänkandet. De uppstår inte ur vetandets blotta vilja. Uppfattningen om verkligheten är ett viktigt element i gestaltningen av dem, men ändå bara ett.¹⁷ Detta är en äkta fråga med vilken Dilthey försöker överskrida positivismens inskränkthet, nämligen frågan om de bredare och inte bara de snävt filosofiska grundvalarna för uppkomsten av världsåskådningarna ur människornas samhällsliga vara. Men som alltid i irrationalismens historia omvandlas genast den frågan av Dilthey till en falsk subjektivism genom att han förvandlar de objektiva motsägelser som följer ur dialektiken mellan vara och medvetande till det subjektiva, till motsättningen mellan intuition och förnuft. Han förklarar: ”Varje äkta världsåskådning är en intuition, som uppstår ur varandet-i-livet (*Darinnensein im Leben*).”¹⁸ Av det rika, verkliga, objektiva historiska livet blir det återigen blott subjektiv upplevelse. Därmed upphör samtidigt

¹⁶ Ibid, Bd VII, s 14.

¹⁷ Ibid, Bd VIII, s 36,

¹⁸ Ibid, s 99.

världsåskådningens vetenskaplighet och det metodologiska värdet av dess vetenskapliga underbyggnad. Vetenskapligheten i Diltheys filosofi har som enda uppgift att leda fram till världsåskådningens tröskel för att där upphäva sig själv. Men därigenom blir Dilthey – delvis ofrivilligt – upphovsman till den irrationalistiska godtyckligheten i världsåskådningsfrågorna.

Diltheys egen lösning bygger på hans relativism. Framför allt i det avseendet är den mycket framgångsrik. Av det som hittills presenterats framgår klart att Dilthey inte kan bestämma sig för en metodologisk och innehållsligt klart avgränsad världsåskådning. Hans bemödanden leder bara till att han skapar en psykologisk och historisk typlära för världsåskådningarna. Därmed inleds den utveckling som kommer att dominera hela den imperialistiska periodens filosofi: typologin som uttryck för den historiska relativismen. Omöjligheten att utifrån dessa förutsättningar upptäcka verkliga samband i historien, det tilltagande förnekandet av lagbundenheten i historien och i synnerhet ett i den påvisbart framåtskridande, allt detta bringar honom på tanken att formulera historiska (och överhuvudtaget sociala) andliga samband genom att framställa en typologi för de möjliga ställningstagandena. Detta är framför allt uttryck för en ren relativism: typologin gör det möjligt att skenbart avstå från omdömen, att framställa ofta motstridiga ställningstaganden som likvärdiga. Den imperialistiska periodens världsåskådningsbehov överskred dock snabbt detta typologistadium. Avståndet från omdöme, som det formellt kommer till uttryck i typologin, blir å ena sidan allt formellare, dvs i praktiken tar man ställning, framför allt mot materialismen, även om man för det mesta inte avstår från typologins relativistiska fördelar. Å andra sidan förtätas typernas antropologiska grund mycket snabbt till en mytisk ”substantialitet”, till en ”gestalt”. Typologins gestalter framträder som historiens huvudaktörer. Det gäller i stor utsträckning redan för Nietzsche. Han intar länge en framskjuten ställning vid uppkomsten av irrationalistiska myter och betraktas därför länge som ovetenskaplig. Först med Spengler inleds på nytt typologins öppet mytbyggande funktion och når sin höjdpunkt i den fascistiska antropologins typer. Det är lätt att se att det dilemma mellan antropologi och historia, som vi har analyserat, och som var oupplösligt för idealismen, här återvänder i mer konkret form. Under loppet av irrationalismens utveckling är det dilemmat bestämmande för en faktisk antihistoriskhet och för skapandet av en mytisk pseudohistoria.

Vad beträffar den filosofihistoriska typologin, finner Dilthey tre sådana stora grundläggande typer i historien: naturalismen (varmed Dilthey förstår materialismen med dess enligt hans – totalt felaktiga – åsikt historiskt nödvändiga övergång till positivismen), frihetens idealism (subjektiv idealism) och den objektiva idealismen. Psykologiskt förs dessa tre typer tillbaka på förstånd, respektive vilja och känsla. I sina metodologiska och historiska diskussioner avslöjar Dilthey ensidigheten och inskränktheten hos varje typ.¹⁹ Han tror dock att dessa begränsningar är en följd av den hittills dominerande förståndsmässiga filosofiska praktiken: ”Motsägelserna uppstår alltså genom att de objektiva världsbilderna självständiggörs i det vetenskapliga medvetandet. Det är detta självständiggörande, som gör ett system till metafysik.” Dilthey gör sig illusionen att motsägelserna skulle kunna upphävas, om denna tendens till systematisk utvidgning och metafysik stoppades. Ty han anser att ”var och en av dessa världsåskådningar innehåller inom sfären för det föremålsliga uppfattandet en kombination av världskunskap, livsvärdering och handlingsprinciper.”²⁰

Också här utgår Dilthey från en fråga, som livet väcker i verkligheten. Det är ett filosofihistoriskt faktum att man under historiens lopp utifrån skilda aspekter har åstadkommit tankemässiga avspeglningar av verkligheten och tankemässiga synteser av dess element. Ett faktum som också

¹⁹ Ibid, s 7.

²⁰ Ibid, Bd V, s 404.

är värt att undersökas är att – under bestämda historiska villkor – olika aspekter kan hjälpa till att förstå väsentliga sidor av den objektiva verkligheten. Men också här gör sig Dilthey skyldig till en subjektivistisk-intuitionistisk förvrängning, på samma sätt som i fråga om den sida av världsåskådningens uppkomst, som i trängre bemärkelse överskrider det filosofiska. Ty alla frågor som ryms inom detta problemkomplex kan bara ställas och lösas på ett riktigt sätt, om man utgår från samhällets objektiva struktur, dess utvecklingsriktningar och konkreta klasstrider. Nykantianismens filosofihistoria ignorerade varje sådan frågeställning. Genom sitt världsåskådningsbehov drivs Dilthey i denna riktning. Frågans betydelse för honom, liksom hans omedelbara subjektivistisk-idealistiska förvrängning av den, visar hur starkt den imperialistiska periodens världsåskådningsbehov tvingar fram en ständig polemik mot den historiska materialismen i stället för att som tidigare ignorera den. Det rör sig också om en polemik, som gör anspråk på att på ett ”djupare” sätt besvara de frågor som rests av den historiska materialismen. Hos Dilthey själv framträder detta fortfarande i mer eller mindre spontan och omedveten form; mot den allmänna materialistiska historieuppfattningen vill han ställa något filosofiskt ”högre”. Hos Simmel uppträder redan denna polemik helt medvetet och den blir allt starkare ända fram till Mannheim och Freyer.

Den av oss redan betonade antinomin mellan antropologisk och historisk aspekt kommer också till sin rätt därvidlag. I denna typologi vill Dilthey höja sig över det historiska (som för honom är liktydigt med historisk relativism) och i den antropologiska principen finna en grundval för sin typologi och i synnerhet för den filosofiska syntesen av sina typer. Detta försök är dömt att misslyckas, redan då det gäller att ställa upp typologin, ty stora historiska företeelser låter sig aldrig föras tillbaka på sådana magra psykologisk-antropologiska principer, allra helst inte på konstgjort isolerade ”själsförmögenheter” som förstånd, vilja eller känsla. (Enligt Diltheys typologi skulle man vara tvungen att söka den antropologiska grundvalen för Aristoteles och Hegel i känslan.) En vetenskapligt användbar typologi låter sig bara avläsas ur historien själv, genom att man utifrån den och människornas historiskt betingade möjliga ställningstaganden till den objektiva verkligheten sammanfattar de genomgående momenten till typologin. Men i så fall skulle inte längre antropologisk-psykologiska egenskaper vara utslagsgivande, utan de filosofiska positionernas väsensart (t ex åtskillnad mellan materialism och idealism allt efter den världsåskådningsmässiga grundvalen, om varat sätts före medvetandet eller medvetandet före varat). Ibland blir Dilthey medveten om denna insikt. Han säger: ”Man måste teoretiskt utveckla de stora likformiga förhållanden, som råder mellan individuation och omständigheter.”²¹ Det finns emellertid inget instrument i hans typologi för att förstå sådana växelverkningar, eftersom den ju skapats just för att kringgå och fördunkla sådana frågor på ett irrationalistiskt sätt.

Ännu tydligare är Diltheys misslyckande, när han söker överskrida den antropologiska relativismen genom att göra en syntes av typerna. Genom att de typer som är rotade i psykologin förs tillbaka på förstånd, känsla och vilja, drömmer Dilthey om en harmoni mellan de filosofiska typerna liknande den harmoni som dessa psykiska krafter kan skapa inom en människa. Men allt detta förblir en dröm, objektivt sett redan av det skälet att den brist på harmoni som Dilthey besväras av alls inte beror på psykologiska eller antropologiska faktorer i första hand. Den är en följd av kapitalismens sociala arbetsdelning och kan alltså aldrig upphävas, vare sig psykologiskt eller filosofiskt – inom ramen för kapitalismens fortsatta existens. Också här har vi att göra med en subjektiv-idealistisk förvrängning av ett problem, som uppkommer ur livet, liksom redan flera gånger tidigare hos Dilthey. Intellektuellt har han uppenbarligen dåligt samvete för denna mystifiering. För när Dilthey skall konkretisera frågan, fortsätter han i verkligheten inte från sin

²¹ Ibid, s 272.

typologi till en filosofisk syntes utan raserar de abstrakta antropologiska grundvalarna för sin egen typologi: han tillstår själv, att varje verklig filosofi måste uppstå ur enheten av förstånd, vilja och känsla. Med denna utgångspunkt måste nu Dilthey antingen betrakta de tidigare filosofierna som monster förstelnade i ensidighet eller också måste han förkasta hela sin typologi. Men utifrån hans förutsättningar skulle inte ens detta förkastande kunna visa vägen till en filosofisk-vetenskapligt uppbyggd världsåskådning.

Naturligtvis finner vi ingen av dessa ytterligheter hos honom. Däremot kan man tydligt se att han ofta inser hur olöslig denna fråga är och därmed hur skröpliga och ihåliga grundvalarna är för hans egen filosofi.

I Diltheys livsverk inskränker sig framställningen av en sådan världsåskådning till några dunkla antydningar. Ty sedan förstånd, vilja och känsla har hypotiserats som självständiga och historiskt verksamma väsen, som motsvaras av egna världsåskådningar, vilka står i skarp strid med och som utesluter varandra, kan man aldrig på nytt omvandla dem till rent psykiska faktorer utan att riva ned hela byggnaden; minst av allt kan man upphäva världsåskådningstendensernas självständiga existens för att uppnå den drömda harmonin. Som filosofihistoriker kan Dilthey vetenskapligt bara konstatera en fullbordad relativism – en oavbruten kamp mellan världsåskådningarna, i vilken ett bestämt val träffas, men inget avgörande sker: ”Dess (filosofins, G L) stora typer står där upprätt bredvid varandra, självständiga, obevisbara och oförstörbara.”²² Ja, ibland händer det till och med att Dilthey principiellt förnekar att den av honom drömda syntesen är möjlig: ”Det är oss förvägrat att skåda dessa sidor tillsammans. Sanningens rena ljus kan vi bara få en glimt av i en ojämnt bruten stråle.”²³

Så mynnar Diltheys livsverk ut i resignation och förtvivlan. Mot slutet av sitt liv talar han ofta helt öppet om att han ibland avundas personligheter som Rousseau eller Carlyle, som vågade framföra sina övertygelser öppet utan att hämmas av några vetenskapliga skrupler. Detta dilemma mellan vetenskap och världsåskådning är i högsta grad betecknande för bankrutten för Diltheys filosofiska strävanden. På grund av detta dilemma avfärdade nykantianismen varje världsåskådningsfråga ur den – föregivet vetenskapliga – filosofin. Den senare livsfilosofin förkastar vetenskap och vetenskaplig filosofi i irrationalismens namn. Dilthey är ett övergångsfenomen mellan dessa den förimperialistiska borgerliga filosofins ytterligheter. Inte utan skäl tillfogar han denna betraktelse, då han minns sin vän greve York: ”Är inte min egen historiska ståndpunkt ofruktbar skepticism, om jag jämför den med ett sådant liv?” Trots det bekänner han sig också här till en vetenskaplighet, som är oanvändbar för hans världsåskådningssträvanden: ”Då reste sig min vilja inom mig att inte ens vilja nå saligheten genom en tro, som inte håller stånd inför tanken.”²⁴

I detta avseende skiljer sig således Dilthey markant från de tänkare som senare fullföljer och utvecklar hans tendenser. Förvisso är denna resignation inte heller hos Dilthey fri från illusioner: ”Den historiska relativismens kniv som har skurit igenom all metafysik och religion måste också hela. Vi måste vara grundliga. Vi måste göra filosofin själv till föremål för filosofin.”²⁵ Detta är inte bara en illusion i metodologiskt avseende utan också ifråga om den historiska verkligheten: fullföljandet av hans idéer har inte åstadkommit någon vetenskapligt nygrundad världsåskådning som han drömde om. Hans stora såväl breda som djupa inflytande har å ena sidan vidareutvecklat den psykologiska och historiska relativismen och fört den närmare den nihilistiska skepsisen; å

²² Ibid, Bd VII, s 86f.

²³ Ibid, s 222.

²⁴ Ibid, s 231.

²⁵ Ibid, s 232.

andra sidan har det genom den allt extremare intuitionismen och irrationalismen hjälpt till att orientera filosofin mot osammanhängande fantasteri och godtyckligt mytskapande. Den senare utvecklingen undanröjer alla Diltheys försök till vetenskaplig uppbyggnad ur hans verk och kastar dem åt sidan. Den tar upp hans förslag bara för att utnyttja dem mot den vetenskapliga andan och till kamp mot den. Att detta, även om det går emot Diltheys subjektiva avsikter, var objektivt möjligt, förklarar hans inflytande och gör att det samtidigt blev reaktionärt. Hur föga Dilthey än har att göra med fascismen ifråga om innehåll och eftersträvad metodologi, så gör dessa hans – ingalunda tillfälliga – återverkningar honom objektivt sett till en, om än också omedveten och bara indirekt, vägröjare för den senare öppna kampen mot förnuftet och för fördunklandet av det filosofiska medvetandet i Tyskland.

Livsfilosofin under förkrigstiden (Simmel)

Dilthey var till hela sin mentalitet och bildning en människa av den förimperialistiska perioden, men han föregrep i hög grad de nya problemen och växte sedan in i denna problemsfär. Hos den tjugofem år yngre Simmel finns förkrigsimperialismens andliga tendenser koncentrerade på ett ojämförligt mer pregnant och omedelbart sätt: han är verkligen ett barn av den nya perioden och företrädare för den.

Visserligen har också han Kant och positivismen som filosofisk utgångspunkt, precis som Dilthey. Men hos Simmel rör det sig om en mer framåtskriden epoks positivism, inte längre om Comte, Taine eller Buckle, som hos Dilthey. Simmel är starkt påverkad av Nietzsche och han blir betydelsefull i kampen mot den historiska materialismens filosofiska och sociala konsekvenser; hans tänkande uppvisar från början en spontan parallellitet med den engelsk-amerikanska pragmatismen och utvecklar en nära släktskap med bergsonska tendenser. Också hans kantianism har en annan, mer imperialistisk nyans: han är resolut subjektivistisk. Frågan om yttervärldens objektiva realitet utgör överhuvudtaget inget problem för Simmel.

Tvärtom är huvudtendensen i hans kunskapsteori en energisk kamp mot varje slags avbildning av verkligheten, mot varje tankemässig återgivning av verkligheten, som den verkligen är. Sålunda säger han om den historiska kunskapen, att den ”inte är någon enkel reproduktion, utan en andlig aktivitet, som av sitt material gör något, som det i sig själv ännu inte är.”²⁶ Hos Simmel ser man helt klart, hur kritiken från höger av den inskränkt mekaniska avbildningsteorin utifrån en idealistisk grundinställning och formallogisk dominans med nödvändighet leder till den livsfilosofiska subjektivismen. Som många moderna idealister ser Simmel att den gamla materialismens avbildningsteori är oförmögen att på ett tillfredsställande sätt lösa de komplicerade problemen med föremålsligheten. Och som hos många moderna idealister får denna insikt också honom att förneka att man kan vinna kunskap om den objektiva verkligheten, ja att det ens finns en sådan verklighet. Men när Simmel förnekar detta, är han mycket bestämdare än de flesta av sina föregångare eller samtida. Det beror på hans livsfilosofiska inställning, som gör det möjligt för honom att radikalt förneka varje av subjektet oberoende objektiv verklighet och ändå ställa människan inför en pseudoobjektiv yttre värld, eftersom livet ter sig som ett verkligt förmedlande medium för honom: ”Livet tycks vara den yttersta objektivitet, som vi såsom själsliga subjekt kan nå fram till direkt, subjektets vidaste och fastaste objektivering. Med livet står vi i mellanställningen mellan jaget och idén, subjekt och objekt, person och kosmos.”²⁷

I namn av en livsfilosofisk ”tredje väg” avvisar han därför den enda riktigt och klart ställda kunskapsteoretiska frågan, om varat eller medvetandet har företräde. Han vill ändra frågan på

²⁶ Simmel, *Probleme der Geschichtsphilosophie*, 3:e uppl, München-Leipzig 1922, s 55.

²⁷ Simmel, *Fragmente und Aufsätze*, München 1923, s 7.

följande sätt: ”Är medvetandet avhängigt av livet eller livet av medvetandet? Ty livet är ju det vara, som står mellan medvetandet och varat i allmänhet ... Livet är det högre begreppet och den högre verkligheten bortom medvetandet; detta är i alla fall liv.”²⁸ Genom att ”livet” förklaras som något tredje i förhållande till varat och medvetandet, även om det verkliga livet kunskaps-teoretiskt sett hör till varat och upplevandet till medvetandet, har man skapat det irrationalistiska pseudoobjektiva mellanrike, som inte bara tillåter att subjektiviteten får en oinskränkt övervikt, utan kräver det.

Så uppstår den simmelska världsbildens struktur. Simmel erkänner inte längre någon egentlig objektvärld utan bara olika former av livsfilosofiska förhållningssätt till verkligheten (kunskap, konst, religion, erotik osv), vilka var för sig skapar sin egen objektvärld. ”Att vissa fundamentala själsliga krafter och impulser träder i kraft betyder att de skapar sig ett objekt. Den innebörd som föremålet för denna kärlekens, konstens, religiositetens funktion har är bara själva funktionernas innebörd. Var och en av dessa infogar sitt föremål i sin egen värld genom att den därigenom skapar det som sitt eget. Det är därför helt likgiltigt, om de innehåll som förenas i denna särskilda form redan finns eller inte...”²⁹ Simmels kunskapsteori visar en påfallande parallellitet med den estetiska argumentation som användes under förkrigsimperialismen för att övervinna naturalismen. Hans kunskapsteori är överhuvudtaget mycket starkt orienterad mot hans tids estetik.

Utifrån Simmels position följer en ännu radikalare relativism än som var fallet med Diltheys. När man framställer Simmels filosofi, hävdar man ofta att hans väg gick från positivism till metafysik. Denna uppfattning är oriktig: Simmel genomgår visserligen en utveckling, som innebär att hans ständigt latenta livsfilosofiska tendenser alltmer medvetet hamnar i centrum för hans tänkande. Därvid avtar dock inte relativismen, utan den tilltar. I det sammanhanget är det karaktäristiskt för livsfilosofin som filosofisk huvudtendens under perioden, att det centrala innehållet i de relativistiska tankegångarna ständigt är en nedvärdering av vetenskapligheten till förmån för tron, för den subjektiva religiositeten utan bestämt objekt, en religiositet som just använder sig av denna relativistiska skepsis som vapen. Vi återger ett längre citat ur ett av Simmels sista arbeten för att visa hur pregnant denna extremt relativistiska tendens framträdde just under hans sena utvecklingsfas:

”I stället för att framhålla den allt mer omfattande och oöverskådliga utvecklingen av vårt vetande borde man inte bortse ifrån att vid den andra änden, så att säga, reduceras så mycket som vi åtnjöt som 'säkert' vetande, till osäkerhet och insedd förvillelse. Hur mycket 'visste' inte den medeltida människan, 1700-talets upplyste tänkare eller 1800-talets materialistiske naturforskare, som för oss är antingen fullständigt föråldrat eller åtminstone fullständigt tvivelaktigt. Hur mycket av det som nu är självklar 'kunskap' för oss, kommer förr eller senare att drabbas av samma öde? Människans hela själsliga och praktiska läggning leder till att hon – *cum gran salis* och allmänt sett – överhuvudtaget bara förnimmer det från omvärlden som motsvarar hennes övertygelser och helt enkelt bara förbiser avvikelserna, hur iögonfallande de än må vara, något som är fullkomligt obegripligt för senare tider. För astrologi och helbrägdagörelse, för förhäxning och omedelbar bönhörelse har man åberopat bevis, som varit inte mindre 'faktiska' och 'övertygande' än som man nu gör för de allmänna naturlagarnas giltighet. Jag håller det ingalunda för uteslutet att senare århundraden eller årtusenden kommer att se sådana generaliseringar som inte mindre skrockfulla än vi gör med trosartiklarna ovan, eftersom man då inser att kärnan och väsendet i varje enskild företeelse är dess oupplösliga och enhetliga individualitet, som inte låter sig föras tillbaka på 'allmänna lagar'. Har man väl en gång tagit avstånd från iden om det 'absoluta sanna', som också bara är en historisk skapelse, skulle man kunna komma fram till den paradoxala iden att i den kontinuerliga kunskapsprocessen uppvägs mängden erkända sanningar av mängden avfärdade misstag och att, som i en aldrig stillastående process, lika många 'sanna' kunskaper

²⁸ Ibid, s 263.

²⁹ Simmel, *Die Religion*, Frankfurt a M 1906, s 32.

går upp för framtrappan som 'misstag' kastas ned för baktrappan.”³⁰

Vi har citerat Simmels framställning så utförlig för att helt klart påvisa den livsfilosofiska relativismens tendens. Det handlar inte om en extrem skepticism, som under vissa bestämda omständigheter – då en reaktionärt förstelnad kultur håller på och upplöses – kan ha progressiva funktioner (som t ex den medeltida nominalismen, eller Montaignes och Bayles skepticism osv). Den moderna relativistiska skepticismen undergräver just den objektiva vetenskapliga kunskapen och lämnar, vare sig dess upphovsmän vill det eller inte, rum för den mest förvirrade reaktionära obskurantism och mystik. Och denna utveckling försiggår så snabbt att för dagens läsare en viss komik vidlåter Simmels perspektiv att naturens allmänna lagbundenhet skulle framstå som vidskepelse inom århundraden eller årtusenden. Spenglers bok utkom inte efter århundraden utan samma år som Simmel dog; och där försöker livsfilosofin förverkliga detta perspektiv. Denna destruktiva relativism är den imperialistiska filosofins självförsvar mot den dialektiska materialismen. Hos Spengler framträder denna tendens klart och öppet, men den finns redan hos Simmel.

Redan Dilthey ägnade sig mycket åt problemet med tron, religiositeten och religionen. Också Dilthey ser i religionen en evig typ av mänskligt förhållande till verkligheten, men är också medveten om att de historiska religionerna, de historiskt nedärvda gudsföreställningarna har förlorat sin betydelse för samtidens människor. (Därav hans stora sympati för Schleiermacher som i sin ungdom framför allt lade tonvikten på den religiösa innerligheten.) Simmel ansluter sig klarare än Dilthey till uppfattningen att de historiska religionerna och de gamla typerna av metafysik har brutit samman. Den schleiermacherska övergången till innerlighet är emellertid inte tillräckligt radikal för honom. Han vill tillkämpa religionen och metafysiken en autonom maktfullkomlighet liknande den som l'art pour l'art-riktningen eftersträvar inom konsten. Sålunda säger han om metafysiken: ”Den har en världsbild enligt kategorier, som inte har något att göra med det empiriska vetandets: dess metafysiska tolkning av världen ligger bortom sanning och villfarelse, som bestämmer över den realistiskt exakta.”³¹

Människornas olika förhållningssätt står sålunda självständiga bredvid varandra, skapar självständiga världar, som motsäger varandra lika litet som till exempel – i l'art pour l'art-estetikens mening – den dramatiska gestaltningen av en händelse motsäger dess episka gestaltning. ”Det religiösa livet”, säger Simmel, ”skapar världen ännu en gång, det betecknar hela tillvaron stämd i en särskild tonart, så att den i enligheten med sin rena idé överhuvud inte kan korsas med de enligt andra kategorier uppbyggda världsbilderna och inte motsäga dem...”³² Denna religionsuppfattning är inte bara den mest konsekventa användningen av den simmelska kunskapsteorin på detta område utan härstammar samtidigt från hans uppfattning om det religiösa samtidsläget. Simmel ser att samtidens människa har frigjort sig från de etablerade religionerna, men att de behov som hittills tillfredsställts genom religiös uppfyllelse finns kvar och kommer att göra sig gällande.

Givetvis ser inte Simmel, att grunden för dessa religiösa behov utgörs av kapitalismens samhälleliga vara, vars väsentliga bestämningar framträder i än mer stegrad form under den imperialistiska perioden: som osäkerheten i detta vara (som Lenin påvisat). Den speciella nyans som det religiösa behovet får hos Simmel, uppstår likaså på denna grundval. Denna osäkerhet, som visar sig för arbetaren i brutal materialitet, framträder för den borgerlige intellektuelle i ”sublimerad”, vida mindre omedelbar form. Det uppstår en allt tydligare oförenlighet mellan den imperialistiska periodens vara och alla ideologiska former, som kapitalismen producerar eller –

³⁰ Simmel, *Lebensanschauung*, München-Leipzig 1918, s 104ff.

³¹ Simmel, *Probleme der Geschichtsphilosophie*, s 153.

³² Simmel, *Die Religion*, s 11.

allt efter sina behov – övertar från tidigare formationer. Denna oförenlighet framträder för den borgerlige intellektuelle som ett janushuvud av fullständig frihet och berusande känsla av att å ena sidan vara utlämnad helt åt sig själv och å andra sidan åt en hopplös ensamhet. Å ena sidan söker han i det egna jaget finna normerna för allt handlande och uppträdande, å andra sidan ställs han inför en växande nihilism gentemot alla normer. Denna tilltagande meningslöshet i det individuella livet bildar grunden för den moderna religiösa ateismen, vars föregångare var den protestantiske teologen Schleiermacher. Ty utifrån dessa aspekter förbleknar alla nedärvda religiösa föreställningar; men den världskänsla som förkastar dem bevarar religionens okritiska antropofornism, som Feuerbach mer än någon annan avslöjade.

I förkrigsimperialismen står ännu de rent andligt upplevda inslagen av osäkerhet i förgrunden för den borgerliga intelligentsians ideologi. Frihetsrus och befrielse från gamla bindningar utgör fortfarande den dominerande polen i den kluvenhet som denna världskänsla uppvisar då. Först då det första imperialistiska kriget skakat grundvalarna för alla på ett kännbart sätt, först då den stora ekonomiska krisen 1929 omintetgjort förhoppningarna om den ”relativa stabiliseringens” varaktighet, först då blir den förtvivlade nihilismens pol till världsåskådningens medelpunkt (Heidegger).

Simmels nya religionsuppfattning bygger därför på det religiösa varat, som är ”en form av hela det levande livet självt”. Ur insikten därom skymtar möjligheten fram för dagens människa att ”religionen utifrån sin substantialitet, utifrån sin bindning till transcendentia innehåll tillbaka- eller uppåtbildas till en funktion, till en inre form för livet självt och alla dess innehåll.”³³ Den livsfilosofiska nihilismen skall således bli grundvalen för en tidsenlig form av religiositet.

Rent kunskapsteoretiskt betraktat är detta ställningstagande en konsekvent fortsättning av nykantianska tendenser. Nykantianerna avvisade möjligheten att få kunskap om en objektiv av medvetandet oberoende verklighet, men säkrade ständigt religionen en plats i den filosofiska världsbilden. Det gör också Simmel här. Men på samma sätt som han överskrider den av Dilthey inspirerade förnyelsen av den schleiermacherska religionssubjektivismen, överskrider han också det nykantianska erkännandet av den.

Som vi har sett ligger Simmels speciella särart i att han radikalt frigör den religiösa hållningen från varje innehållsligt beroende. Enligt honom skapar denna hållning en egen värld, oberoende av och likvärdig de andra världarna, som också är skapade av den mänskliga subjektiviteten (den vetenskapliga, den konstnärliga, den erotiska osv). Därmed utmynnar den simmelska filosofin i den ström av ”religiös ateism” som fick sina första viktigaste filosofiska uttryck hos Schopenhauer och framför allt hos Nietzsche (”Gud är död”), och vars etisk-filosofiska konsekvenser för Europas del framträder verkningsfullt i Dostojevskijs livsverk (Kirilov, Ivan Karamasov osv) och som blir en central världsåskådningsfråga i den senare existentialismen. Den gamla ateismen, som för det mesta hängde nära samman med den mekaniska materialismen, var alltid en ren negation av religiositeten som sådan. Men i den mån de samhällsomvälvande förhoppningar försvann, som hade inspirerat de franska materialisterna och vilkas efterklang ännu kan spåras hos Feuerbach före 1848, blir denna ateism antingen helt tom och ytlig (Büchner osv) eller får ett inslag av förtvivlan (Jacobsens *Niels Lyhne*).

Naturligtvis hade alla dessa åskådningar sedan länge vederlagts av den dåtida marxismen. Men dessa vederläggningar utövade inget inflytande på det borgerliga tänkandet. Det berodde framför allt på att alla den ”religiösa ateismens” problem hade vuxit fram ur bourgeoisins samhälleliga vara under kapitalismen; därför måste alla lösningar, som överskred den borgerliga horisonten,

³³ Simmel, *Philosophische Kultur*, Leipzig 1911, s 235, 237.

bli obegripliga för den borgerliga klassens ideologer. (Arbetararistokratin och arbetarbyråkratins förborgerligande förhindrade också att dessa lösningar påverkade de mellan- och västeuropeiska arbetarrörelserna.) Trots denna okunnighet om marxismens verkliga åsikter i fråga om religionen innebar också här den livsfilosofiska omsvängningen till ”religiös ateism” objektivt sett ett försök att avvärja den dialektiska och historiska materialismens inflytande på den borgerliga intelligentsian. Framför allt sökte den ointetgöras varje förhoppning om ett meningsfullt liv i mänsklig gemenskap och om ett samhälleligt upphävande av den borgerliga individens ensamhet; det var ju i denna ensamhet – i utarbetandet av dess ”tragik” – som livsfilosofin fann det kulturella livets högsta värde.

Den religiösa ateismen uppstod således i ett läge, där vetenskapens rön totalt fjärrat breda kretsar inom intelligentsian från de officiella kyrkorna och religionerna, men där samtidigt intelligentsians samhälleliga position (tillvarons osäkerhet, brist på konkreta perspektiv för det offentliga och privata livet osv) väckte till liv ett religiöst behov. Dess centrala innehåll kan sammanfattas på följande sätt: mitt individuella liv är i sig, immanent betraktat, fullständigt meningslöst; den yttre världen skänker mig ingen mening, ty den vetenskapliga kunskapen har berövat världen varje gud, normerna för det vetenskapliga handlandet anger ingen riktning – var kan jag nu finna mitt livs mening? Naturligtvis kan inte den borgerliga filosofin lämna individen något svar; ty den sammanfattar ju också tankemässigt samma frågor som kapitalismens samhälleliga vara på ett obesvarbart sätt har ställt till den borgerliga individen. Positivismens rent agnosticistiska ”svar” är bara tillräckligt för tider och skikt, som ännu inte insett livets osäkerhet och meningslöshet under kapitalismen. Men den imperialistiska perioden ställer denna osäkerhet och meningslöshet allt starkare i förgrunden. Därför undergrävs positivismen inom den borgerliga intelligentsians elit. Därför uppstår behovet av en världsåskådning, ur vilket livsfilosofin härstammar och vilket den främjar. Livsfilosofin kan naturligtvis lika litet som positivismen ge ett verkligt svar. Den leder bara till att agnosticismen övergår till mystik och myt och sveper in agnostikernas entydiga ”*ignorabimus*” i en individualistisk-subjektivistisk mytologisk brokigt skimrande trasor. Vad den åstadkommer här är bara att det ovan beskrivna socialt betingade tillståndet framträder som bestämt av ofrånkomliga allmänna filosofiska lagar (genom ”människans” eviga ställning i kosmos) eller av historiefilosofiska lagar (genom mänsklighetens nuvarande världshistoriska läge). Det själsliga tillståndet får därmed en filosofisk sanktion, ett rättfärdigande av sin oföränderliga natur. Dessutom uppstår inom livsfilosofin en världsåskådningsmässig sammankoppling mellan livsföringens problem, framför allt på moralens område, och dess – i huvudsak negativa – världsbild. Hos Nietzsche och hos Dostojevskijs gestalter uppstår därvid å ena sidan den moral, som säger att ”allt är tillåtet”, å andra sidan kravet att människan kan och måste bli gud i en värld utan Gud eller som har övergivits av Gud. Den ”religiösa ateismen” tar således upp båda sidorna av den moderna nietscheanismen: både avskaffandet av alla gamla social-moraliska bud, som emellertid inte ersätts med nya utan bestäms egenmäktigt av den suveräna individualiteten, och en uppfattning av den objektiva verkligheten, i synnerhet den samhälleligt-historiska världen, som intighet. Båda aspekterna blir ödesdigra för den senare utvecklingen, när de fullföljer den nietscheanska frågeställningen: de leder till den ”heroiska pessimismen” och till den ”heroiska realismen” i den förfascistiska och fascistiska världsåskådningen.

Hos Simmel själv kan man i det avseendet snarare spåra en mildring av skärpan hos Nietzsche och Dostojevskis gestalter. Den suveräna individualism som kommer till uttryck i hans religiositet utan Gud är visserligen ett erkännande av intigheten i den objektiva verkligheten. Som vi skall se senare, leder den dock till en njutningsfull anpassning till ”tragiken” i den mänskliga kulturen. Simmel uttrycker den imperialistiska periodens grundstämning före första världskriget:

livets olösliga problematik är redan kännbar – men mitt inne i denna problematik kan man leva mycket väl och känna sig väl till mods. Livsfilosofin förser en med gott samvete och filosofisk komfort.

Här kan man tydligt se Simmels tendens att skapa en världsåskådning av periodens extrema relativism genom att i mystisk form omvandla den moderna agnosticismen till något positivt. Vid den konkreta utformningen framträder ännu tydligare de generationsmässiga skillnaderna i förhållande till Dilthey. Denne står fortfarande helt främmande för modern ekonomi och sociologi; hos Simmel står de i centrum för hans första period och påverkar hans arbete ända till slutet. Den uppgift som han ställs inför är att ge imperialismens kapitalistiska kulturproblematik en filosofiskt positiv tolkning. Simmel ignorerar därför inte längre den historiska materialismen. På ett mycket vulgärt och ytligt sätt bekämpar han dess materialism liksom dess konkreta historisk-sociala konsekvenser. Men han försöker omtolka de fakta som fastställts på grundval av denna metod, fakta som spelar en roll i intelligentsians psykologi i form av antikapitalistiska kulturkritiska tendenser. Dessa fakta försöker han infoga i livsfilosofins idealistiska uppfattning och förlika med de konventionellt imperialistiska historieteorierna. Metodologisk sker detta i huvudsak som ”fördjupning”. Själva den samhälleliga verkligheten, dess konkreta, ekonomisk-sociala lagmässighet framställs som en enkel framträdelseform för ett allmänt ”kosmiskt” sammanhang och förlorar därvid både sitt konkreta innehåll och sin revolutionära udd. I inledningen till sin *Philosophie des Geldes* (Peningens filosofi) formulerar Simmel denna uppgift som att ”bygga en våning under den historiska materialismen på så sätt att infogandet av det ekonomiska livet i den andliga kulturens orsaker bevarar sitt förklaringsvärde, men så att själva dessa ekonomiska former erkänns som följden av djupare värderingar och strömningar av psykologiska, ja metafysiska förutsättningar.”³⁴

Sålunda skapar Simmel en bred, effektiv och inflytelserik kulturfilosofi. Den är avsedd att sociologiskt fånga de specifika dragen i samtiden och sedan infoga dem i ”djupare” filosofiska tankegångar. Också här går Simmel tillväga på ett radikalt subjektivistiskt sätt. Vad som intresserar honom i ekonomin är bara den subjektiva reflexen av bestämda ekonomiskt betingade situationer. Eftersom de framkallas direkt ur det ekonomiska livets ytkategorier, ägnar han sig blott åt dessa utan att bry sig om deras verkliga ekonomiska avhängighet och funktion (pengar). Därigenom hamnar han – just till följd av sitt ”djup” – näst intill vulgärekonomin. Detsamma gäller för hans sociologi, där han bara intresserar sig för samhällslivets omedelbara och mest abstrakta kategorier och avsiktligt undviker alla innehållsliga och allvarliga problem.

I den konkreta analysen av enskilda fenomen är Simmel elev till Schopenhauer och Nietzsche. Dessa utformade – Nietzsche förvisso mycket verkningsfullare än sin lärare – en ny filosofisk metodik för att försvara det bestående. Före dem utgick apologetiken för kapitalismen från dess – förmenta – slutliga harmoni och betecknade tillvarons motsägelser och dissonanser som ytföreteelser, som blott övergående fenomen. För Schopenhauer och i synnerhet Nietzsche är däremot världens motsägelsefulla och splittrade väsen samtidigt dess yttersta grund. Hos Schopenhauer leder det till en pessimism, i vilken världens meningslöshet reducerar varje enstaka disharmoni i samtiden (den samhälleligt-historiska världen överhuvud) till något obetydligt. Varje försök att förbättra vår verkliga värld framstår som befängt. Det bestående försvaras utifrån kosmos' meningslöshet. Nietzsche utvidgar å ena sidan denna Schopenhauers pessimism till en stor historiemyt. Å andra sidan leder hans pessimistiska tolkning av världsgrundvalen till ett aktivt bejakande av kapitalismen *quand même* och till ett avvisande av varje revolutionär hållning som dekadans och som slavmoral. I och med Schopenhauer och Nietzsche ersätts den enkla

³⁴ Simmel, *Philosophie des Geldes*, 3:e uppl, München-Leipzig, 1920, s 8.

direkta apologetiken för det bestående med en komplicerad och indirekt: ett *credo quia absurdum* i förhållande till den förhärskande samhällsordningen.

Som Schopenhauers och Nietzsches fullföljare försöker Simmel aldrig bara förneka motsägelsefullheten och problematiken i sin tids kultur, som de vulgära apologetikerna brukade göra. Han bestrider heller inte de mest motbjudande fenomenen; inte ens de samtida tendenser som var ogynnsamma för kulturen. Tvärtom: just här tycks han gå ända till slutet, ”fördjupar” han problemet genom att den konkreta ekonomisk-sociala kulturproblematiken framträder som uppenbarelsform för en allmän ”kulturtragik”. Enligt Simmel beror den på motsatsen mellan ”själ” och ”ande”, på motsatsen mellan själen och dess egna produkter och objektiviseringar.

Också hos Dilthey framstod kulturen, den objektiva anden, som ett överskridande av upplevelsen; däri framträdde den psykologiska metodens motsägelse och gräns. Detta förhållande framstod som en objektiv antinomi inom den filosofiska metodologin. Med stor energi ställer Simmel denna antinomi i mittpunkten. Därvid framträder livsfilosofins centrala problem i en ny konkret form, motsatsen mellan ”förstelnat” och ”levande”. Simmel säger: ”Allt som är produkt av anden, allt som den fortlöpande livsprocessen har stött ifrån sig som sitt resultat, har något förstelnat och färdigt i förtid över sig i förhållande till den levande skapande realiteten. Därmed har livet hamnat i en återvändsgränd... Men nu är det märkvärdiga det att detta egentligen torftiga stycke, som inte har någon som helst plats för det subjektiva livets fulla rikedom, å andra sidan ändå är det fullkomliga...”³⁵

Den objektiva anden har alltså sin egen logik. Dess skapelser uppstår visserligen ur individernas mest personliga och innerliga spontanitet, men sedan de väl uppstått, går de sin egen väg. Den kapitalistiska arbetsdelningen och framför allt pengar är enligt Simmel skapelser av det slaget: ”Den 'fetischkaraktär' som Marx tillskriver de ekonomiska föremålen under varuproduktionens epok är bara ett särskilt modifierat fall av detta vårt kulturinnehålls allmänna öde.”³⁶ ”Fördjupningen” av den historiska materialismen består alltså i att dess rön underordnas det livsfilosofiska schema, som i detta fall framträder som en ouplöslig motsättning mellan subjektivitet och kulturskapelse, mellan själ och ande. Enligt Simmel är denna motsättning den egentliga kulturtragedin.

Här kan man tydligt se den grundläggande tendensen att blåsa upp specifika inslag i den imperialistiska epoken, vilka har att göra med individens läge (särskilt de intellektuella som är förbundna med denna kultur) till en ”evig” tragik för ”kulturen” som sådan. Denna ”fördjupning” har mycket olikartade men ändå sammanfallande följder. Den avleder framför allt uppmärksamheten från det konkreta ekonomiska läget och från de samhälleligt-historiska orsakerna. Man behandlar visserligen ekonomi och sociologi utförligt, men de förlorar sin självständighet eller till och med sin prioritet. De framstår snarare som något ytligt, som de ”djuplodande” människorna ovillkorligen måste överskrida. Det är t ex mycket karaktäristiskt att Simmel betonar att såväl Goethe som Nietzsche skulle ha stått helt främmande för alla sociala problem, vilket är en förfälskning av bägges hållning.³⁷

Genom denna filosofiska generalisering perverteras sålunda intelligentsians otillfredsställdhet till självtillräcklighet, självbelåtenhet och självbespegling. Sedan Simmel upptäckt hela den för honom skönjbara problematiken kring en penningkultur, finner han det bejakansvärda just i denna problematik. ”Livets sakinnehåll”, hävdar han, ”blir allt sakligare och opersonligare, för att

³⁵ Simmel, *Fragmente und Aufsätze*, s 264.

³⁶ Simmel, *Philosophische Kultur*, s 270.

³⁷ Simmel, *Kant und Goethe*, Berlin 1906, s 52, 54.

den rest av livet som inte låter sig förtingligas skall bli desto personligare, desto mer obestriddigt något individuellt för jaget.³⁸ Sålunda är pengar gynnsamma för den ”rena innerligheten”; pengar framstår till och med som ”dörrvaktare för innerligheten, som nu kan utvidgas inom sina egna gränser”. ”Kulturtragiken” avslöjar sig i denna slutkläm som den imperialistiska rentierparasitismens filosofi. (Denna Simmels kulturkritik utövade ett kraftigt inflytande och fick efterföljare på många håll. Här hänvisar vi bara till Walter Rathenau.)

Simmels livsfilosofiskt omformade kantianism tjänar detta syfte. Omarbetningen av Kant avser framför allt att operera bort alla borgerligt-revolutionära inslag i hans filosofi som historiskt föråldrade. Den kantska moralen, ”friheten för i huvudsak likartade individer” är för Simmel blott ett korrelerat till det mekanistiskt förståndsmässiga världsbegreppet. Den har föråldrats tillsammans med detta. Alltsedan Goethe, Schleiermacher och romantiken har vi etiken om individens ”unikhet”, som gör att alla kantska jämlikhetsideal faller bort. Människornas sociala och moraliska jämlikhet framstår således som ett rent tidsbundet och redan föråldrat inslag i den kantska etiken. På ett mycket sofistiskt sätt vill Simmel bevisa, att hans föreställning om personlighetens unikhet och frihet som ny grundval för moralen inte förvandlar den till ett relativistiskt-anarkistiskt kaos. Ty de unika individerna kommer – försäkrar han – att komplettera varandra ömsesidigt. På den punkten, där han påstår sig bara tolka Kant tidsenligt, bryter han fullständigt med dennes etik, vars abstrakta krav var tankemässiga återspeglings av den borgerligt-demokratiska revolutionen. Simmel har givetvis rätt, när han hänvisar till att denna etik till sin karaktär var historiskt betingad. Det verkliga historiska steget förbi Kant är dock det reella, ekonomiska utplånandet av klasserna, vilket socialismen förverkligar, sedan det kapitalistiska samhället störtats. När nu Simmel hänvisar till den kantska etikens tidsbundenhet, gör han det i namn av den imperialistiska periodens parasitära, privilegierade intelligentsia, i namn av en aristokratisk etik à la Nietzsche, som betraktar ”pöbeln” som ovärdig en etisk betraktelse. Skillnaden består bara av att Nietzsche framförde denna aristokratism öppet och militant reaktionärt, medan Simmel, som en följd av förkrigstidens sociala läge, nöjer sig med att förnämnt ignorera ”pöbeln”. Vi har redan vidrört hans fortsatta tendens i fråga om förnyelsen av Kant, den fullständiga subjektiveringen av Kants apriori. Hos Simmel har vi att göra med en parallellisering av de olika aprioriska ”världarna” och filosofin är närmast en genre teori för denna parallellisering. Relativismen i Diltheys typlära stegras ytterligare här.

Gentemot denna splittring på otaliga självständiga världar utgör livet den yttersta enheten hos Simmel. ”Jag ställer mig i livsbegreppet som i mittpunkten; därifrån går vägen å ena sidan till själen och jaget, å andra sidan till idén, till kosmos, till det absoluta... Livet tycks vara den yttersta objektivitet, som vi såsom själsliga subjekt kan nå fram till direkt, subjektets vidaste och fastaste objektivitet. Med livet står vi mellanställningen mellan jaget och idén, subjekt och objekt, person och kosmos.”³⁹

Här har livet redan blivit ett rent mytiskt begrepp, det har frigjort sig från varje förhållande till den vetenskapliga biologin. Livsfilosofin har därmed tagit ännu ett steg på vägen till antivetenskapligheten. Som Simmel själv ser det, handlar det fortfarande om en rekonstruktion av vetenskapen – precis som hos Dilthey, om än bara i stegrad form. Simmels kamp mot lag och kausalitet tar fortfarande formen av ett försök att utarbeta ett kunskapsteoretiskt begrepp för den individuella kausaliteten. Men den irrationalistiska och antivetenskapliga tendensen framträder dock mycket skarpare än hos Dilthey: ”Allt som man kan bevisa, kan man också bestrida.

³⁸ Simmel, *Philosophie des Geldes*, s 532.

³⁹ Simmel, *Fragmente und Aufsätze*, s 6.

Obestridbart är endast det obevisbara.”⁴⁰

Den centrala ställning som livet, uppfattat som det skildrats ovan, intar i Simmels filosofi, förlämnar en ny ”fördjupning” åt den motsägelsefullhet han finner i kulturen. Det rör sig inte bara om den allmänna motsägelsen mellan livets strömmar och andens gränsdragningar, utan båda principerna infogas i det levande ”jaget”: ”Vi är inte åtskilda i ett gränsfritt liv och i en tryggad forms gränser, vi lever inte delvis i kontinuiteten, delvis i individualiteten, vilka upphäver varandra”, utan dessa båda principer kämpar inbördes i själva jaget. Livets motsägelse är ”att det bara kan inordnas i former och ändå inte kan inordnas i former”, det är huvudproblemet för varje jag. Därför är livets grundläggande drag, enligt Simmel, ”att det transcenderar sig självt”.⁴¹ Livet, varje liv, är samtidigt ”mer-liv” och ”mer än liv”.

Så framstår kulturens tragedi bara som en uppenbarelseform av själva livets grundläggande motsägelsefullhet: Den motsättning som Simmel tidigare uppfattat som överhistorisk formulerar han på följande sätt för vår tidsålder: ”Kanske finns det i vårt nuvarande liv å ena sidan för mycket jag, å andra sidan för mycket mekaniskt. Det är ännu inte rent liv.”⁴² Men på samma sätt som Simmel redan då han framställde den sociala och kulturella tragiken bara nådde fram till den tragiska konflikten och då gav den en fredlig-parasitär vändning, gör han nu med problemet om livets yttersta filosofiska motsägelsefullhet. Man kan ta del av hans sista levnadsvisdom ur hans efterlämnade intima anteckningar: ”För den djupare människan finns det överhuvud bara en möjlighet att uthärda livet: ett visst mått av ytlighet. Ty skulle hon tänka sig in så djupt i alla de grundläggande, oförsonliga impulserna, plikterna, strävandena och önskingarna och förnimma dem så fullständigt och absolut som de och hennes natur kräver, måste hon i så fall sprängas, bli vansinnig och fly undan livet. Bortom en viss gräns kolliderar varats, viljans och börats linjer så radikalt och våldsamt, att de måste slita oss i stycken. Endast genom att inte släppa fram dem under den gränsen, kan man hålla dem så vitt åtskilda att livet är möjligt.”⁴³

Schopenhauer och Nietzsche byggde upp sin indirekta apologetik, som försvarade det kapitalistiska systemet genom att erkänna och framhålla dess dåliga sidor, som emellertid samtidigt blåstes upp till kosmiska motsägelser. Hos Simmel har detta försvar offentligt erkänt sin bankrutt. Simmel är tillräckligt skarpsynt för att se att motsägelserna inte kan upphävas, men han är alltför mycket den imperialistiska rentierparasitismens ideolog för att tragiskt kapitulera inför denna motsägelsernas olöslighet. Tvärtom: den underförstådda moralen i hans livsfilosofi är att medvetet undvika de yttersta konsekvenserna; utåt tar han udden av dem i en försoningsgest. Den ytlighet som livsfilosofin kräver statuerar en själslig komfort i relativismens nihilistiska självupplösning. Simmels variant av relativism och skepsis för sålunda in något nytt i det tyska filosofiska medvetandet: den självbelåtna cynismen. Hos Simmel själv är det ännu bara ett resultat av hans filosofiska metodologi, en moralisk återspeglning av läget för hans världsåskådningssträvanden i det wilhelmska Tyskland. Ur blandningen av en rent tankemässig radikalism och fullständig praktisk anpassning till förhållanden, som inte skulle kunna hålla stånd inför någon kritik, sker denna urholkning av den tänkande personligheten också hos snillrika och begåvade människor som Simmel. Det är ett allmänt tidssymptom, en situation av (inbillad) social ”trygghet” åtföljd av tankar och känslor, för vilka det inte fanns något absolut, inte längre något verkligt objektivet föremål; den ”maktunderstödda innerlighetens” situation, som Thomas Mann så snillrikt har betecknat den. Hos Simmel är denna cynism ofrivillig. Hos Spengler

⁴⁰ Ibid, s 4.

⁴¹ Simmel, *Lebensanschauung*, s 19 f.

⁴² Simmel, *Fragmente und Aufsätze*, s 6.

⁴³ Ibid, s 15f.

utvecklas den till lättfärdig dilettantism, som upphöjs till metodologi och får en förödande och upplösande verkan på filosofins vetenskapliga anda. Och därifrån går utvecklingen snabbt vidare ända till fascismen. Lika litet som Dilthey är Simmel i omedelbar mening vägröjare för denna undergång för den vetenskapliga ärligheten i filosofin till förmån för ett cyniskt spel med godtyckligt påhittade myter. Men genom att han med sina tankemässiga tillspetsningar driver spelet till medvetna, i bland öppet cyniska kompromisser, har upplösningsprocessen nått ett mycket mer utvecklat stadium hos honom än hos Dilthey.

Kriget och efterkrigstiden (Spengler)

Då det första imperialistiska kriget bryter ut, upphör med en gång denna livsfilosofiska utvecklingslinje. Nästan hela det andliga Tyskland ”lärd om” på krigsförklaringsdagen: livsfilosofins resignerat-kontemplativa röster förstummas (det gäller också för hela den övriga officiella och icke-officiella filosofin). Det uppstår en publicistisk filosofi som rättfärdigar den imperialistiska aggressionen och det wilhelmska Tysklands världserövrarmål.

Givetvis deltog också livsfilosofin i denna allmänna omsvängning. Hur ytliga dessa krigsalster än är, hur fullständigt värdelösa och intetsägande de än är från filosofisk ståndpunkt, är de betydelsefulla som inledning till en ny etapp i den tyska livsfilosofin. Den gamla grundläggande motsättningen, ”liv” gentemot ”förstelning” bibehålls givetvis fortfarande men fylls med nytt aktuellt innehåll. ”Det tyska väsendet”, som skall ”frälsa världen”, står nu för det levande och de andra folkens nationella särart (framför allt de västliga demokratiernas och i synnerhet Englands) för det döda och förstelnade. Och framför allt uppstår de nya ekvationerna och motsättningarna, kriget som liv och freden som det förstelnade och döda. Slagorden i denna tillfällighetslitteratur förklingade snart. Den kris som följde på krigsnederlaget begravnade hela detta nonsens under sina ruiner. Men i denna filosofiskt värdelösa tillfällighetslitteratur kan man dock urskilja ett viktigt förspel till livsfilosofins andra avgörande omsvängning, omsvängningen till fascism.

Denna krigshetsande, aggressivt imperialistiska filosofiska publicistik erbjuder föga av teoretisk vikt. För att bara ge ett exempel hänvisar vi till Max Schelers krigsbroschyr – vi kommer att ägna oss åt hans filosofi senare. I den hävdas med största bestämdhet, att krigets ”vitala rot” ligger i själva människonaturen; på så sätt misskrediteras varje ekonomisk tolkning av kriget. Krigsbejakandet får på detta sätt ett livsfilosofiskt försvar à la Nietzsche: ”Den sanna roten till allt krig består i att en tendens till stegring, till växt, till utveckling är inneboende i livet självt... Allt det döda, mekaniska söker bara 'bevara' sig ... medan livet växer eller går under.”⁴⁴

Den livsfilosofiska krigslitteraturen gick snart spårlöst förbi, om man ser till dess omedelbara verkan. Trots det innebar den en avgörande omsvängning i livsfilosofins utveckling. Denna omsvängning förorsakades dock inte bara av krigssammanbrottet. Det första imperialistiska kriget ledde samtidigt till socialismens första stora, bestående och världshistoriska seger. Denna seger orsakade en grundläggande förändring inom livsfilosofin. Redan hos Nietzsche kunde vi se hur socialismen blir den huvudmotståndare mot vilken den irrationalistiska filosofin riktar sin avgörande kamp. Vi har redan kunnat iaktta hur Simmel under förkrigsperioden fortsatte denna kamp – om än på ett sätt som var anpassat efter tidsomständigheterna. I ett senare kapitel om den tyska sociologin skall vi analysera liknande tendenser hos Toennies, Max Weber osv). I och med oktoberrevolutionens seger 1917 inträder den tyska imperialistiska bourgeoisins ideologiska kamp och med den livsfilosofin i ett nytt stadium.

Hur omfattande denna omsvängning var, liksom dess viktigaste metodologiska och innehållsliga

⁴⁴ Scheler, *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg*, Leipzig 1915, s 42.

konsekvenser, framgår tydligast av Oswald Spenglers berömda arbete: *Der Untergang des Abendlandes* (Västerlandets undergång) från 1919 och 1922. Eftersom Spengler var den som radikalast formulerade denna omsvängning, fick hans verk en så stark och ihållande verkan. Det är representativt för denna etapp och är samtidigt ett verkligt, direkt förspel till fascismens filosofi.

Spengler befinner sig på en avgjort lägre filosofisk nivå än livsfilosofins tidigare ledande företrädare. Det är ingen tillfällighet. I vår tidigare framställning kunde vi se allt tydligare hur den filosofiska nivån sjönk. Ju mer den nya huvudfienden, socialismen, blir centrum för polemiken, desto mer står irrationalisterna inför ett problem, vars verkliga karaktär är helt obegripligt för dem, desto mer försvinner den verkliga, vetenskapliga kunskapen om föremålet från deras polemiker och ide flesta fall också ärligheten, *bona fides*. Men med all sannolikhet sammanhänger Spenglers allmänna inflytande just med denna nivå-sänkning. Tidigare hade livsfilosofin i första hand blott velat tillkämpa sig en plats för sin intuitiv-irrationalistiska världsåskådning vid sidan av de befintliga specialvetenskaperna, som i sak lämnades ifred. Livsfilosofins nya etapp består i huvudsak av att den hittillsvarande delvis halvt medvetna, delvis diplomatiskt förtäckta degraderingen av vetenskapligheten nu övergår till öppet angrepp på den vetenskapliga andan i allmänhet, mot förnuftets förmåga att adekvat behandla viktiga mänskliga frågor. Denna tendens till resolut frigörelse från vetenskapligheten för oundvikligen in ett element av diletterantism i företrädarnas tanke- och föreställningssätt. (Det kan man se redan hos Nietzsche.) Hos Spengler utvecklas det till en – för den senare utvecklingen ödesdiger – medveten metodologi. Ty genom att han, som vi kommer att se, avvisar kausalitet och lagbundenhet och bara ser dem som historiska fenomen för bestämda epoker men fränkänner dem all behörighet i vetenskapens och filosofins metodologi, i och med att han ersätter kausaliteten med analogin, så gör han leken med – ofta mycket ytliga – likheter till forskningens rättesnöre. Alla områden av det mänskliga vetandet ställer han i sin historiefilosofis tjänst – oberoende av om han själv verkligen behärskar dem eller om de i sig själva kommit fram till entydiga, filosofiskt användbara resultat. Därför är han överallt tvungen att proklamera den diletterantiska leken med analogier, tillrättaläggandet av fakta, som metod. Jämfört med Dilthey eller också med Simmel är Spengler således inget annat än en ofta fyndig men för det mesta ytlig och lättsinnig diletterant. Spenglers diletterantism har dock inte varit till förfång för det allmänna och omfattande inflytande som han åtnjuter – även i internationell måttstock. Tvärtom: det är just den som gett upphov till hans skrupelfria och cyniska uppriktighet, hans ohämmade mod till okritiska generaliseringar. Just i det avseendet är han oändligt överlägsen sina likasinnade samtida (jag hänvisar bara till Leopold Ziegler och Hermann Graf Keyserling).

Spenglers strävan går ut på att skapa en universalvetenskap utifrån historien. Hos honom omvandlas Diltheys historiska relativism, som denne själv ständigt – men förgäves – försökte övervinna, till den öppet erkända grundvalen för denna föreställning. Förkrigstidens nykantianer (vid sidan av Simmel framför allt Windelband och Rickert) utarbetade en särskild filosofisk kunskapsteori för historievetenskapen, som skulle påvisa att den var likvärdig med naturvetenskaperna. Denna likvärdighet består i att man tveklöst eliminerar varje lagbundenhet ur historien. Den extrema positivismen förklarade historievetenskaperna för underordnade vetenskaper på grund av deras mindre exakta lagbundenhet, och många positivistiska sociologer ansträngde sig för att påvisa naturlagarnas oförändrade dominans i historien. I det läget kanoniserade Windelband och Rickert i sin vetenskapslära helt enkelt Rankes och dennes efterföljares reaktionära praxis. Det innebär å ena sidan att man avlägsnar framstegstanken ur historien (Ranke mot Hegel: varje epok är lika nära Gud), å andra sidan att man upphöjer det unika och oupprepbara i alla historiska skeenden och strukturer till historievetenskapens själva

väsen. Detta unika och oupprepbara är förvisso ett verkligt moment i det historiska sammanhanget. Men när det blåses upp till den enda bestämningen av det historiska, när alla moment av lagmässighet avlägsnas ur historien, uppstår en reaktionär förvrängning och förvanskning och irrationalisering av historien, ett upphävande av dess förnuftighet och lagbundenhet. Även om Windelband och Rickert ännu inte var några medvetna irrationalister i sin allmänna filosofi, gjorde de ändå utvecklingen av irrationalismen i historien en stor tjänst. Ty den ”värderelation” genom vilken Rickert försökte garantera de historiska sammanhangen en viss rationalitet kan bara upprätta en pseudoobjektivitet, allra helst med tanke på den ofrånkomliga labilitet och subjektivitet hos det som den borgerliga filosofins metodologi i det konkreta fallet förstod med giltigt värde liksom också hur den unika historiska företeelsen kunde relateras till sådana värden. Simmels anknytning till irrationalismen är redan medveten och avsiktlig, även om han också fortfarande vill försöka bygga upp en ”individuell kausalitet” och ännu håller fast vid ett minimum av rationalitet. Hos Spengler leder allt detta till en obestridd dominans för subjektivistiskt-relativistiskt motiverade historiska kategorier, till och med över matematik och naturvetenskap.

Spenglers kunskapsteori är alltså bara ett medel för att fullborda denna seger för den extrema historiska relativismen. Hans kunskapsteori är ytterst primitiv, uppbyggd på slagord och fraser. Den använder helt enkelt livsfilosofins gamla motsättning mellan liv och död, intuition och förnuft, gestalt och lag på historien: ”Gestalt och lag, liknelse och begrepp, symbol och formel har ett mycket olikartat organ. Det är förhållandet mellan liv och död, mellan skapande och förstörande, som framträder här. Förståndet, begreppet, dödar genom att det 'inser'... Konstnären, den äkta historikern har en vision (*schaut*) hur något blir”.⁴⁵ Här kan man lätt se hur energiskt Spengler förenklar förkrigstidens historiemetodologi och därigenom skapar populära paroller för den livsfilosofiska ståndpunktens absoluta dominans. Diltheys speciella metod, den ”geniala intuitionen” (*Anschauung*), leder till en kunskapsteori, som redan är klart ovetenskaplig och aristokratisk.

Med denna kunskapsteori vill Spengler degradera varje kausul och lagbunden kunskap. ”Medlet att förstå döda former är den matematiska lagen. Medlet att förstå levande former är analogin.”⁴⁶ Spengler utvidgar nu analogin som central historiekategori till att bli en metod för en universell morfologi, till en historiens ”symbolik”, ”fysiognomik”. Spengler ser två föregångare till denna nya metod, Goethe, som han tolkar rent livsfilosofiskt och därmed förfalskar, och Nietzsche, som nu når sitt fulla inflytande. Därtill kommer i viss mån Bergson, som Spengler också förenklar energiskt, precis som han gjort med Dilthey och Simmel. I historien skall orsak och verkan, vilkas sammanhang Spengler kallar ”rummets logik”⁴⁷, ersättas med ödessammanhanget, ”tidens logik”. På så sätt lyckas han identifiera det irrationalistiska livet med historien: ”*Livet är det första och sista, och livet har inget system, inget program, inget förnuft; det finns för sig självt och genom sig självt, och den djupa ordning i vilken det förverkligar sig kan man bara se intuitivt och känna – och sedan kanske beskriva...*”⁴⁸ Sålunda proklamerar historien som universalvetenskapen och samtidigt fränkännes den varje vetenskaplig karaktär: ”Att vilja behandla historien vetenskapligt är i sista hand alltid något motsägelsefullt...”⁴⁹

Denna ytliga och godtyckliga kunskapsteori i vilken allt inriktas på upplevande och intuition är Spenglers sätt att säkra den historiska relativismens oomstridda dominans. Allt är historiskt: hos

⁴⁵ Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, 32. Aufl, München 1920, Bd I, s 147.

⁴⁶ Ibid, s 4.

⁴⁷ Ibid, s 9.

⁴⁸ Spengler, *Preussentum und Sozialismus*, München 1925, s 82.

⁴⁹ Spengler, *Untergang des Abendlandes*, Bd I, s 139.

Spengler betyder det att allt är historiskt relativt, helt och hållet relativt. Medan den tyska förkrigsimperialismens metodologi hade anvisat naturvetenskaperna en isolerad ställning i ett slags rationalistisk naturskyddspark, vill Spengler "historisera" hela naturvetenskapen, dvs underordna den under den historiska relativismen. Inte heller här är det livsfilosofin som hittat på själva frågan, nämligen att betrakta naturen historiskt och att begreppsliggöra den i naturen objektivt förefintliga historiskheten. Den frågan har väckts av samhällets och naturvetenskapernas utveckling. Men Spengler ställer också den frågan på huvudet på ett irrationalistiskt sätt: för honom rör det sig inte om den historiska karaktären av det verkliga förloppet i naturen, utan om en pseudohistorisk upplösning av objektiviteten i alla naturvetenskapens kategorier. Med livsfilosofins hjälp måste denna fråga med nödvändighet förfalla till en allt radikalare relativism och samtidigt till en allt mer oförvägen och ohämmad mystik. Frågan om en historisk behandling av naturen (vad gäller dess objektiva lagbundenhet, förvisso) har framförts sedan Darwin, ja sedan Kant-Laplace-teorin. Hegels och den unge Schellings naturfilosofi var djärva, om än otillräckliga försök att besvara den. På livsfilosofiskt maner vänder Spengler upp och ned på detta. Han ignorerar naturens objektiva historiska utveckling och "historiserar" i stället naturkunskapen genom att förvandla den till en enkel funktion av den för tillfället rådande "kulturcykelns" väsensart.

Denna "historisering" upphäver således all självständighet och autonomi hos naturen och avlägsnar därigenom fullständigt det verkliga problemet: själva naturens historiskhet samtidigt med naturlagarnas objektivitet. Man får naturligtvis inte glömma bort att det också bakom denna Spenglers totalt förvrängda frågeställning likaledes döljer sig ett äkta problem: nämligen hur och i vilken mån samhällets historiska utveckling påverkar omfattningen och arten av värt sätt att uppfatta naturen. Men Spengler utelämnar tankemässigt den nödvändiga förutsättningen för en riktig frågeställning, naturens objektivitet och produktivkrafternas utveckling i varje samhälle samt vetenskapens och teknikens därav bestämda nivå. Inslaget av historisk relativitet i vår naturkunskap gör han till en abstrakt princip och eliminerar därigenom också det faktum att vår kunskap om naturen alltmer närmar sig naturens objektiva verklighet. Han tar inte hänsyn till växelverkan mellan produktivkrafternas utveckling och kunskapen om naturen; han härleder intuitivt naturvetenskapernas enskilda former eller resultat ur en "kulturcykelns morfologiska gestalt". Som följd av allt detta skapar han en myt, som bygger på all kunskaps radikala och oupplösliga relativitet.

Därvidlag ryggar inte Spengler tillbaka för de mest våghalsiga påståenden; sitt plötsliga och breda inflytande har han i mycket att tacka sin förkärlek för tillspetsade paradoxer. För Spengler var t ex talet en rent historisk kategori: "*Ett tal i sig finns det inte och kan det inte finnas. Det finns flera talvärldar, emedan det finns flera kulturer. Vi finner en indisk, arabisk, antik, västerländsk taltyp, var och en i grunden unik, var och en uttryck för ett annat världsskeende... Följaktligen finns det mer än en matematik.*"⁵⁰ Detta konsekventa förnekande in absurdum av varje objektivitet driver Spengler så långt att han kan säga om kausaliteten att den är "ett västerländskt fenomen, närmare bestämt ett barockfenomen."⁵¹

Överhuvudtaget ger Spengler historien företräde framför naturen: "Sålunda är historien den ursprungliga världsformen och naturen en sen form, som bara en mogen kulturs människor kan fullborda, och inte tvärtom, vilket en fördom hos det urbana vetenskapliga förståndet är benäget att anta."⁵² Således är hela den vetenskapliga fysiken tillika med sitt föremål en myt inom den

⁵⁰ Ibid, 85f.

⁵¹ Ibid, s 549.

⁵² Ibid, s 141.

sena västerländska ”faustiska” kulturen. Atomen, ljusets hastighet och gravitationen är mytiska kategorier för den ”faustiska” människan på samma sätt som åskgudar och hustomtar var kategorier för den magiska perioden.⁵³ (I det sammanhanget må man erinra sig Simmels utsagor om vetandets historiska relativitet för att se hur Spengler bara drar alla konsekvenser av den förkrigsimperialistiska livsfilosofin och populariserar dem.) Av dessa skäl ser Spengler kulturen som ”urfenomenet för alla förflutna och kommande världshistorier”.⁵⁴

Vi har redan sett att för Spengler var kulturen det redskap som möjliggjorde en konsekvent relativisering av alla fenomen. Men när han nu proklamerar en världshistoria som universalvetenskap, upphäver han samtidigt världshistoriens enhetliga karaktär. Spengler driver en lidelsefull polemik mot periodiseringen av historien i antiken, medeltiden och nya tiden. Denna periodisering har förvisso blivit en ren konvention i historievetenskapen och bryr sig för det mesta inte om dess verkliga objektiva grundval i form av de stora ekonomiska formationerna: slaveri, livegenskap och lönarbete.

Till synes riktar sig Spenglers polemik mot denna konvention för periodiseringen av världshistorien, men bara indirekt och skenbart. Ty det är ingen slump att sådana angrepp (H St Chamberlain vände sig i namn av rasteorin redan *före* Spengler på liknande sätt mot denna periodisering) och att sådana grundläggande revideringar av världshistoriens hela uppbyggnad sker på det stadium av irrationalismen då den går till angrepp mot socialismen. Mot den borgerliga framstegstanken som den t ex uppfattades i Hegels historiefilosofi och senare – vederbörligen förflackad – i den engelsk-franska liberala sociologin räckte det med Rankes upphöjande av idélösheten till princip och dess filosofiska omgestaltning genom nykantianismen. De borgerliga historieteoretikernas situation förändrades emellertid i grunden, när den historiska materialismen framställde de stora perioderna i världshistorien som en lagbunden följd av på varandra följande samhällsformationer och när den påvisade att den ekonomiska lagbundenheten bakom dessa förändringar ledde till en högre socialistisk formation. Chamberlain och Spengler var bara de som mest konsekvent drog slutsatserna av detta läge: föreställningen om det samhälleligt-historiska framåtskridandet kan bara bekämpas effektivt, om man överhuvudtaget förnekar enhetligheten och lagbundenheten i historieförloppet och mänsklighetens utveckling. (Den omedelbara och ytliga polemiken må ha varit riktad mot det skolmässiga tredelnings-schemat, som argument må man ha åberopat upptäckten av orientaliska kulturer, som faktiskt hade förbisetts. Detta är skenfäktningar. Ty den historiska materialismen kan också förklara deras utveckling ekonomiskt och påvisa den innehållsliga – om än invecklade – rörelseriktningen från urkommunism till socialism. Det är mot detta som Spenglers polemik i verkligheten riktar sig.)

Spenglers syn på kulturen som ”urfenomen” innebär konkret metodologiskt detsamma som att det finns flera kvalitativt skilda kulturer, av vilka var och en i alla avseenden har sin egen utveckling. Här kan man tydligt se hur Diltheys typbegrepp övergår till myt. Den relativistiska grundkaraktären hos Diltheys typologiska begreppsbildning tilltar om möjligt ytterligare. Diltheys dröm om en filosofisk syntes, som skulle upphäva typologins förstelnade relativism, avfärdas helt och hållet; för Spengler är kultureernas typologi den yttersta och allena grundläggande kunskapen om dem. När det relativistiska inslaget i typologin drivs till sin spets, övergår den till myt. Hos Dilthey (och än tydligare hos Max Weber) var typologin ett hjälpmedel för historisk förståelse, vars värde först visar sig i förklaringen av den historiska verkligheten. Genom att Spengler kallar sina typer ”urfenomen” åstadkommer han mycket mer än en terminologisk förnyelse. För honom är varje kulturs ”gestalt” den reella grundvalen för alla dess

⁵³ Ibid, Bd II, s 321.

⁵⁴ Ibid, Bd I, s 151.

innehållsliga såväl som formella, strukturella och dynamiska framträdelseformer. Den vetenskapliga hjälpkonstruktionen har upphöjts till konkret verklighet, låt vara principiellt irrationalistisk och bara förståelig på intuitiv väg.

Därför följer av sig självt, att dessa i sig slutna ”gestalter” nödvändigtvis måste vara ”fönsterlösa” monader. De kan alla bara förstås intuitivt och beskrivas inom sin unika väsensart. (Här slår den Windelband-Rickerska historieteorin och den individualiserande metoden om till myt.) Men som vi har sett vill Spengler inte nöja sig med att bara beskriva sina unika ”gestalter”. Sedan han ställt dem bredvid och åtskilda från varandra, vill han ändå upptäcka deras sammanhang. Uppenbarligen kan dessa omöjligen vara av vetenskaplig karaktär. I romantikens sämsta antivetenskapliga tradition finner Spengler en kategori för detta, som likaledes är intuitiv-irrationalistisk: de olika kulturernas uttryck kan bara jämföras med varandra med hjälp av analogin. Så jämförs t ex den euklidiska geometrin som manifestation av den antika kulturen med den icke-euklidiska geometrin som manifestation av den västerländska kulturen. Historiens ”morfologi” fastställer bara bestämda etapper, som nödvändigtvis återkommer i varje kulturutveckling: ”Varje kultur genomlöper den enskilda människans åldringsfaser. Var och en har sin barndom, ungdom, manlighet och ålderdom.”⁵⁵

Eftersom Spengler nu menar, att denna utvecklingsgång inträffar med en nödvändig ödesbestämmdhet i varje kultur, uppstår en ny och för honom avgörande kategori: ”Jag kallar två historiska fakta samtida, vilka, vardera i sin kultur, uppträder i exakt samma – relativa – läge och alltså har exakt motsvarande innebörd”.⁵⁶ Sålunda är Arkimedes och Gauss, Polignot och Rembrandt osv ”samtida”. Här har vi att göra med den urgamla, trivialiserade frasen om kulturens åldringsfaser. När den framfördes före den historiska materialismens uppkomst – hos Vico, Herder, Hegel – fanns det åtminstone en antydning om samhällsformationernas lagbundna uppgångs- och nedgångsfaser. Hos Spengler däremot drivs den till ett stundom spirituellt men för det mesta helt enkelt falskt bollande med ogrundade analogier.

Men denna uppfattning blev viktig för sakernas fortsatta utveckling; framför allt genom förnekandet av människosläktets enhetliga utveckling, vilket senare blev till dogm i den fascistiska rasteoretiska historieuppfattningen, även om den byggde mer på Chamberlain än på Spengler. För det andra bekämpas därigenom det historiska framåtskridandet på ett nytt och propagandistiskt verksamt sätt. Vi har sett, att redan förkrigstidens livsfilosofi spelade en viktig roll, när det gällde att bekämpa framstegstanken. Spenglers formellt originella, till innehållet triviala paradoxmakeri drar här bara alla konsekvenserna. Vi har redan sett, att Spenglers kamp mot socialismen som huvudmotståndare utgör den sociala grunden för detta mer utvecklade stadium av det irrationalistiska förnekandet av varje historiskt framåtskridande. För det tredje uppstår här en kulturcyklernas solipsism ur den spenglerska ”gestalt”-teorin om de enskilda kulturerna: Spenglers livsfilosofiskt-irrationalistiska antropomorfistiska kulturcykler tillskrivs inte bara ett växande och åldrande, de får också människornas (de intellektuellas) inre psykiska struktur under den imperialistiska perioden: de ”lever” på ett solipsistiskt sätt. Denna solipsism som de parasitära skiktens upplevelsesätt under den imperialistiska perioden hade dittills bara kommit till uttryck inom psykologin i tidens dekadenta skönlitteratur. Som vi har sett dominerade den visserligen kunskapsteorin hos de flesta företrädarna för livsfilosofin, men för det mesta underförstått och dolt bakom en mytisk pseudoobjektivism.

Eftersom Spengler ger dessa ”gestalter” en öppen och fullt utvecklad mystisk pseudoobjektivitet, uppvisar de nu också dessa drag av solipsistiskt förhållande till världen lika öppet och utvecklat.

⁵⁵ Ibid, s 154.

⁵⁶ Ibid, s 161.

Varje kulturcykel kan i princip bara uppleva sig själv. Det finns ingen bro för något slags ömsesidigt förstående mellan den ena kulturcykeln och den andra. Det är viktigt att slå fast denna inre struktur hos Spenglers ”gestalter” inte minst därför att den inre historiska karaktären hos de imperialistiska myterna därigenom blir tydligare: de uppträder med pretentionen att äntligen bringa uråldriga och spridda sammanhang i ljuset, medan de i verkligheten inte gör något annat än att foga in den parasitära intelligentsians psykologi i en vederbörligen tillrättalagd och föregivet historisk verklighet. (Det behövs ingen utförligare diskussion för att påvisa att en sådan infogningsmetod å ena sidan går tillbaka till Nietzsche, å andra sidan till Mach-Avenarius.)

Detta konstaterande har emellertid också en framåtsyftande innebörd: de historiska ”gestalternas” solipsistiska väsensart är den metodologiska förebilden för den fascistiska rasteorin. Den ”världsåskådningsmässiga” motiveringen till det fascistiska påbudet om barbarisk antihumanism gentemot andra raser bygger på föreställningen om en sådan solipsistisk rasstruktur: raserna står lika främmande, fientliga och åtskilda från varandra som Spenglers kulturcykler. Vi kommer visserligen att se att Chamberlains rasteori uppnådde detta stadium av egen kraft och vi har sett att Nietzsche i det avseendet var långt före sin tid. Men detta förringar inte betydelsen av att livsfilosofin leder till denna punkt. För det första kan vi sålunda se hur Nietzsches barbariserande tendenser når sin fullbordan i Spengler. För det andra ser vi den djupgående överensstämmelsen mellan den imperialistiska filosofins olika strömmar, deras gemensamma tendens att utmytna i den ideologiska förberedelsen för Hitlers och Rosenbergs barbariska tankar och gärningar.

Uppenbarligen är det yttersta och avgörande syftet bakom en sådan irrationalistisk-solipsistisk historiemyt ännu ett försök att värja sig mot det socialistiska perspektivet på samhällsutvecklingen. Nietzsche, som var den första att ta upp denna filosofiska kamp, var fortfarande tvungen att framställa hela den i hans ögon enhetliga världshistorien som en kamp om ledarrollen mellan herrar eller pöbel. Därför måste han lägga tonvikten på att med alla medel uppväcka ”viljan till makt” hos herrarna, så att deras kamp i framtiden skulle sluta med socialismens nederlag. Spenglers förhoppningar är betydligt svagare än Nietzsches. Hans föreställning är snarare en tröstesång än en fanfar, snarare ett opiat än en stimulus: kulturcyklernas cykliska liv har gång på gång frambringat liknande faror som samtidens kulturcyklar, hotet mot kapitalismen genom proletarietet. Men i varje kulturcykel har man bemästrat denna fara, varje kultur har dött sin ”naturliga” död, åldrandets och den civilisatoriska förstelningens död. Varför skall det gå annorlunda för kapitalismens faustiska kultur? Man har ju ändå den intuitiv-analogiska morfologin, den enda säkra kunskapen om historien, och den påvisar, att det omedelbart förestående ödet skall föra med sig ”caesarernas” (dvs monopolkapitalisternas) herravälde. Att detta herravälde är inledningen till kulturens undergång intresserar ingen kapitalist eller parasitär intellektuell: vi skall fortsätta att hålla ut – efter oss syndafloden! Det är Spenglers – verkningsfulla – tröstesång.

Att Spenglers arbete får ytterligare en avgörande effekt beror på en helhetsföreställning, som ställer den föregivna motsättningen mellan kultur och civilisation i centrum. Denna motsättning har sedan länge spelat en stor roll i den reaktionära tyska historiefilosofin. Den ideologiska kampen mot Tysklands demokratisering utkämpas i tecknet av denna motsättning. Med ”civilisation” förstår man allt dåligt i kapitalismen, däribland framför allt den västliga demokratin. Mot denna ställer man nu den inhemska, organiska och äkttyska ”kulturen”. Spengler förenar här reaktionär-preussiska tendenser med en sökt paradoxal modern form. Civilisationens problem får återigen en livsfilosofisk vändning: det är döendets problem i motsats till det blomstrande livet, till kulturen. Detta är frågan om västerlandets undergång: ”Varje kultur har sin egen civilisation ... Civilisationen är det oundvikliga ödet för en kultur... Civilisationen är de *yttersta* och *mest konstgjorda* tillstånd, som ett högre slags människa är mäktigt. De är en avslutning; de följer som det tillblivna på vardandet, som döden på livet, som förstelningen på utveckling ... de är ett slut,

oåterkalleligen, men med innersta nödvändighet uppnås de alltid på nytt.”⁵⁷

Därmed besvarar Spengler denna fråga i den preussiska reaktionens anda. Svaret låter visserligen tröstlöst till en början, som ett perspektiv om ödesbestämd förstelning. Men, som Nietzsches pessimistiska kulturkritik på sin tid, är det en tröstesång för den yttersta reaktionen. Ty däri-genom betonas än en gång, att samtiden inte är någon revolutionär period, som hotar att kasta den tyska reaktionen över ända. Tvärtom ”bevisar” man, att reaktionens konsolidering är ett oav-visligt perspektiv. Ty för Spengler är caesarismen den dominerande civilisationsformen. Den är det formlösa styrelseskick som återfinns hos varje döende kultur, varje civilisation. Folket för-vandlas till historielösa fellahs över vilka caesarerna upprättar sitt herravälde. Med detta herra-välde ”vänder historien åter tillbaka till det historielösa, till urtidens primitiva taktslag”.⁵⁸ Detta är således Spenglers perspektiv för västerlandet och för samtiden: den ödesbestämda, oupphörligt växande makt som monopolkapitalismens ”caesarer” utövar över ”fella”-proletärernas blott amorfa massa, en makt som skall vara oomstridd ända till den ”faustiska” kulturcykelns slut.

Detta för reaktionen så sympatiska perspektiv härstammar från en pessimistisk analys av samtidens öde och Spengler konkretiserar det i ett särskilt och för fascismens ideologi viktigt arbete: *Preussentum und Sozialismus* (Det preussiska och socialismen). Här utvecklar han den ”morfologiska” grundtanken på följande sätt. Enligt Spengler har varje civilisation sin socialism (den stoiska skolan, buddismen osv; nutidens socialism är den faustiska formen för detta fenomen). Men denna generalisering är inte tillräcklig för Spenglers analogisökande. Han måste också upptäcka den ”verkliga” socialismen: det preussiska, de typer som officeren, ämbets-mannen och arbetaren står för. Motståndaren till denna ”socialism” är inte kapitalismen, utan England.⁵⁹ (Här utvecklar Spengler tankar som förekommer i Schelers krigsbroschyrer och Sombarts *Händler und Helden* (Handelsmän och hjältar).) Preussare och engelsmän representerar två stora typer i civilisationens utveckling. Det rör sig om ”två sedliga imperativ av motstridig art, som långsamt har utvecklats ur vikingarnas och den tyska riddarordens anda. Det ena bar den germanska idén i sig, det andra kände den över sig: *personlig oavhängighet och överpersonlig gemenskap*. I dag kallas de individualism och socialism.” Karl Marx och arbetarsocialismen har bara komplicerat denna fråga och kommer att skjutas åt sidan av världshistoriens ödesbestämda logik. Segern kommer att hembäras av den ”preussiska socialismen”, den ”socialism” som Fredrik Wilhelm I lade grunden till. På denna grundval kommer också den sanna internationalen att uppstå: ”En äkta international är bara möjlig om en rasidé segrar över alla andra tänkbara... *Den äkta internationalen är imperialism.*”⁶⁰ I denna ”socialism” blir arbetaren en ekonomisk funktionär och företagaren en ansvarig förvaltningsämbetsman. Den tyska arbetarklassen kommer att tvingas inse, att bara denna ”socialism” har reella möjligheter. Till det behövs ingen ideologi, utan ”en tapper skepsis, en klass av socialistiska herrenaturer”.⁶¹

Här framträder helt klart det nya hos Spengler i förhållande till Nietzsche. Denne riktade ett direkt frontalangrepp mot den – för honom föga kända – socialismen. Man kan naturligtvis inte påstå att Spengler skulle känna till den socialistiska litteraturen bättre, men hans angreppssätt är ett annat, ett undanlidande och ett demagogiskt trick: socialismen kommer visserligen att segra – men den ”egentliga” socialismen är identisk med det preussiska. Att det historiska perspektiv som han skisserar här i huvudsak är ett annat än det som finns i *Untergang des Abendlandes* kan bara vara av intresse för dem som i Spengler vill se en tänkare med ett sammanhängande system.

⁵⁷ Ibid, s 43.

⁵⁸ Ibid, Bd II, s 418, 541ff.

⁵⁹ Spengler, *Preussentum und Sozialismus*, s 83.

⁶⁰ Ibid, s 84f

⁶¹ Ibid, s 99.

Som vi ser det, finns det ett viktigt – samhälleligt – samband mellan dessa båda perspektiv. I sitt huvudarbete hade han avvisat socialismens perspektiv med argument från kulturcykelns morfologi; här vill han ideologiskt rädda den tyska imperialistiska kapitalismen med dess junker-militaristiska drag genom att döpa om den till ”egentlig” socialism. Men därmed har han redan föregripit grundtanken i hitlerismens sociala demagogi.

Man ser hur nära detta reaktionära förspel från den nu militanta livsfilosofin kommer den fascistiska ideologin under den omedelbara efterkrigs krisen. Naturligtvis finns det fortfarande många inslag som skiljer Spengler från fascismen. Hans rasuppfattning är nietscheansk liksom hans uppfattning om makten. Han avvisar all social demagogi, varje vädjan till massorna, och kommer därigenom i häftig konflikt med Rosenberg och Baeumler under fascismens herravälde. (Jämför hans bok *Jahre der Entscheidung* (Avgörandets år).) Men det påverkar inte den roll som Spengler spelar i fascismens förberedelsehistoria. Han ombildade livsfilosofin till en världsåskådning för den militanta reaktionen och fullbordade därigenom den omsvängning som ledde till fascismen, om än inte spikrakt. Fascismens ideologer erkände också alltid, trots alla sina reservationer och polemiska anmärkningar, dessa förtjänster hos Spengler.

Den ”relativa stabiliseringens” livsfilosofi (Scheler)

Efter 1923 ebbat den revolutionära vågen ut och den ”relativa stabiliseringens” period tar sin början i hela väst- och centraleuropa liksom i Tyskland. Med den följer de illusoriska förhoppningarna om en lång period av ekonomiskt och politiskt konsoliderad, gradvis och fredlig utveckling. Som en följd därav träder också andra innehåll och tendenser i förgrunden inom livsfilosofin. Även om breda kretsar, särskilt inom småborgerligheten, hoppades på en återgång till förkrigstiden, accepterar dock den allmänna opinionen inom intelligentsian allt mer att det är objektivt omöjligt med en sådan enkel återgång. De nya förhållanden som uppkommit genom krig och sammanbrott låg bakom den militanta politiseringen av livsfilosofin samt att den överskrider förkrigstidens fredligt-parasitära, självbelåtet-skeptiska och rent individualistiska resignation. Ändå uppstår en tillfällig dominans för tänkare och tendenser, vilka i huvudsak fortfarande har sina rötter i förkrigstidens världsåskådning och metod, men vilka nu försöker sammanjämka de då förhärskande filosofiska traditionerna med det nya läget.

Den viktigaste gestalten under denna övergångsperiod är Max Scheler. Han är en spirituellt, omväxlande och mångsidig skriftställare, utan fasta övertygelser och mycket känslig för de för tillfället härskande moderiktningarna. Trots allt detta har han en grundåskådning, som i hög grad svarar mot den ”relativa stabiliseringens” krav. Hans önskan är att lägga grunden till en innehållsligt pregnant världsåskådning, som överskrider nykantianismens formalism, en fast värdehierarki avsedd att spela en viktig roll i konsolideringen av Tysklands borgerliga samhälle.

Detta är ett återupptagande av Diltheys för oss redan bekanta världsåskådningsprogram, men under radikalt förändrade omständigheter. Scheler talar också mycket erkännansamt om Diltheys ”förutseende genialitet”.⁶²

Hans släktskap med dennes tendenser visar sig också i att Scheler står långt ifrån en sådan öppet uttalad och radikalt paradoxal livsfilosofisk relativism, som företräds av Spengler. Ja, ibland har man till och med frågat sig om Scheler helt kan räknas till livsfilosofin i ortodox mening, eftersom hans värdehierarki ständigt överskrider livet och kulminerar i högre värden än det. Med Dilthey delar Scheler övertygelsen – som han försöker komplettera och försvara med hjälp av den husserlska fenomenologin – att kategorierna, dvs normer, värden osv skulle uppnås organiskt och

⁶² Scheler, *Schriften aus dem Nachlass*, Berlin 1933, s 290.

utvecklas utifrån de filosofiska objektens föremålslighet uppfattad och upplevd genom ”väsensskådande” (”*Wesensschau*”). Denna intuitiva karaktär hos metoden är det som för honom allra närmast livsfilosofin. Man kan till och med säga att Scheler leder in den husserlska fenomenologin i den livsfilosofiska irrationalismens stora strömfåra. Trots Diltheys entusiasm för fenomenologin hade den dittills stått främmande för livsfilosofins världsåskådningstendenser. (Husserl personligen avvisade den till och med och kämpade för en ”strängt vetenskaplig” filosofi.)⁶³

Förvisso skall man inte överskatta betydelsen av att Husserl avvisar livsfilosofin. Husserl uppträder visserligen, som om han stod främmande för livsfilosofins agnosticistiska överdrifter. När han själv börjar tala om kunskapsteorins grundläggande frågor, visar det sig att han står machismen mycket nära. Scheler plockar således bara fram den något fördolda irrationalistisk-relativistiska kärnan hos Husserl. Man behöver bara ta Husserls utläggning om yttervärldens existens: ”Frågan om 'yttervärldens' existens och natur är en metafysisk fråga. Kunskapsteorin, som allmän förklaring av det förstående tänkandets ideala väsen och giltiga innebörd, omfattar visserligen den allmänna frågan om och i vilken mån ett vetande eller förnuftigt antagande är möjligt om objektivt 'reella' föremål, vilka i princip överskrider de upplevelser som förnimmer dem, samt vilka normer den sanna innebörden av ett sådant vetande måste anpassas till; däremot omfattar den inte den empiriskt inriktade frågan om vi människor på grund av oss faktiskt givna data verkligen kan nå fram till ett sådant vetande, eller ens uppgiften att förverkliga detta vetande. Enligt vår uppfattning är kunskapsteorin i egentlig mening ingen teori. Den är ingen vetenskap i den pregnanta innebörden av en enhet härledd ur en teoretisk förklaring.”⁶⁴ Den husserlska metoden att ”sätta parentes” kring frågan om verklighetens fakticitet innebär, som vi strax skall visa, samma närhet till machismen.

Scheler är en övergångsgestalt på samma sätt som den period då han uppnår sin ledande ställning är en övergångsperiod. Det rör sig om övergången mellan två stora kriser för den tyska demokratin och dess ideologer, en tillfällig andhämtningspaus. Schelers mångsidighet och lättpåverkbarhet gör honom lämplig som centralfigur under denna tid. Ursprungligen är han elev till Euckens, ansluter sig sedan till Husserl men försöker samtidigt utveckla fenomenologin såväl till innehåll som till världsåskådning. Hans viktigaste arbeten under förkrigstiden innefattar kampen för en innehållsetik, mot den kantska formalismen, för en objektiv rangordning av värdena. I denna skenbara objektivism förekommer det länge katoliserande hierarkiska tendenser, som påminner om skolastiken. Sådana tendenser är för övrigt verksamma i fenomenologins logiska metodik allt sedan Bolzano och Brentano. Den katoliserande Scheler uppvisar en viss parallellitet med Spanns socialfilosofi: båda råkar ut för samma öde genom att radikala reaktionära strömningar under efterkrigstidens andra kris går längre än de.

Schelers rörlighet och lättpåverkbarhet visar sig också i att han i sina krigsskrifter riktar ett livsfilosofiskt angrepp på den ”engelska andan”, ungefär i linje med Sombart. Under den relativa stabiliseringens tid utvecklar han däremot en långtgående öppen sympati för den samtida västliga kulturen. Under denna tid försöker han också bringa sin objektiva värdehierarki i samklang med den förhärskande historiska relativismen genom att hjälpa till att grunda en ”kunskapssociologi” (*Soziologie des Wissens*), där denna kompromiss står i mittpunkten för metodologin. Den annalkande krisen, vars akuta tillspetsning Scheler aldrig fick uppleva, kastar ett pessimistiskt svärmod över hans filosofi och ger den antropologiska relativismen en starkare dominans. Hans religionsfilosofi övergår så småningom till nästan fullständig gudlöshet, genom att han

⁶³ Husserl, ”Philosophie als strenge Wissenschaft”, *Logos*, 1:a årgången, Tübingen 1916.

⁶⁴ Husserl, *Logische Untersuchungen*, Halle 1913-21, Bd II, s 20.

proklamerar en gud som utvecklar sig tillsammans med människan, en lära som under hans sena period blir till en nära nog religiös-ateistisk förgudning av människan.

Schellers försök att sammanbinda den livsfilosofiska relativismen med en fast rangordning är sålunda bara en rätt snabbt övergående episod i livsfilosofins utveckling fram mot fascism. Men denna episod saknar inte betydelse: den drar in fenomenologin i livsfilosofins ström eller närmare bestämt, hos Scheler framträder de livsfilosofiskt-irrationalistiska tendenserna inom fenomenologin för första gången öppet. Det som Husserl själv ännu hade dolt genom att begränsa metoden till formallogiska problem, blir uppenbart hos Scheler. Även den ”beskrivande” psykologin, ”förståendet” av de historiska företeelserna (i motsats till den kausala förklaringen) förenar sig här med Husserls ”väsensskådning”. Fenomenologins ”tidlösa” apodikticitet (arvet från Bolzano och Brentano) avslöjar sig som tomt sken, så snart Scheler använder metoden på konkreta samhällsligt-historiska företeelser: den djupa släktskapen med Diltheys och Simmels relativism träder i dagen.

Låt oss nu se litet närmare på Schellers fenomenologiska metod. I en uppsats från 1913 ger Scheler en tydlig bild av den. Fenomenologi är ”namnet på en attityd av andligt skådande, i vilken man får något att be-skåda eller upp-leva, som den förutan förblir fördolt.”⁶⁵ Scheler erkänner här öppet metodens fullständiga subjektivitet: ”Det upp-levda och be-skådade är 'givet' bara i den upp-levande och be-skådande handlingen själv, i dess utförande: det framträder i den och bara i den.” Dess grundkaraktär är ”den mest levande, intensiva och omedelbara *upplevelse-förbindelse med världen själv*”. Här polemiserar han mot Wilhelm Wundts kända kritik av Husserl; Wundt gör sig lustig över Husserls framställningssätt genom att beskriva det som en serie definitioner av vad ett begrepp inte är för att sedan sluta med en ren tautologi – som till exempel ”kärlek är kärlek”. Enligt Scheler beror Wundts missuppfattning på att han inte har förstått den fenomenologiska ”inställningen”, ”som måste *skänka* läsaren ... något att *beskåda*, som till sitt väsen endast och allenast kan beskådas”. Hela framställningen skulle bara vara en förberedelse och ”tautologin” på slutet innebar: ”Titta efter nu, så ser du det!”

Dessa förklaringar visar hur starka de livsfilosofiskt-irrationalistiska dragen var ända från början i fenomenologins metod. Scheler förblir också hela sitt liv en trogen och tacksam elev till den husserlska metoden. Han följer alltid fenomenologins arbetssätt, som enligt Husserls patent ”sätter parentes” kring varje föremål, som avses att ”skådas”; dvs metoden bortser från föremålets realitet för att nå fram till ett ”skådande” av de objektiva ”rena väsensheterna” obesvärat av frågan om den faktiska verkligheten, för att kunna uttrycka dem apodiktiskt i en föregivet objektiv form.

I denna metod framträder mycket tydligt båda sidorna av den allmänna filosofiska utvecklingen under den imperialistiska perioden, nämligen den nära sammankopplingen mellan intuitivistisk irrationalism och pseudoobjektivism. Som bekant bygger metoden på intuition och, som vi just har sett, försöker inte heller Scheler dölja det. Den irrationalistiska grundkaraktären skymdes till en början genom att Husserl och hans första elever i huvudsak ägnade sig åt formallogiska problem och betydelseanalyser. Därigenom kunde Husserl själv fås att tro att han med fenomenologin hade upptäckt en metod att behandla filosofin som ”sträng vetenskap”. Men man bör med en gång påpeka att den formella logikens viktiga roll i metodologin ingalunda utesluter irrationalismen. Tvärtom: formell logik och irrationalism är visserligen filosofiskt sett varandras motsatser, men inte desto mindre är de polärt samordnade förhållningssätt till verkligheten. Uppkomsten av irrationalismen har alltid hängt nära samman med gränserna för den formallogiska

⁶⁵ Scheler, *Schriften aus dem Nachlass*, s 266ff.

förståelsen av världen. Faktiska förhållanden, som här anføres som utgångspunkt, som bevis och belägg för verklighetens irrationalistiska karaktär, upphöjs till förnuftskategorier i varje dialektisk behandling av motsägelsefullheten, förståndsformerna och reflexionsbestämningarna. Det är också betecknande för dem som markerar övergången till den extrema irrationalismen att denna motsägelse, som tidigare i historien uppträdde som en motsättning mellan varandra bekämpande riktningar, spelar en avgörande roll för den inre uppbyggnaden av deras filosofi. Även om den etiska hierarkin får sin verkliga innehållsliga underbyggnad genom intuitionen, blir den sålunda också hos Scheler uppbyggd med hjälp av extremt formallogiska överväganden och uppdelad i avgränsade typer. Den formella logikens roll som ett slags begreppskorssett för intuitioner och irrationalismer kan man iaktta hos alla filosofer som härstammar från Husserl-skolan, också hos Heidegger. Men för alla var den bara ett hjälpmedel. Det väsentliga innehållet är i växande grad irrationalistiskt liksom de avgörande och bärande principerna.

Tendensen till pseudoobjektivitet finns redan från början hos fenomenologin. Hos Husserl tycks dock fenomenologin till en början bara vara en förnyelse av traditionen från Bolzano och Brentano. Först när fenomenologerna lämnar det rent logiska området och gör företeelser inom samhällslivet till föremål för "väsensskådandet", dyker frågan om den verkliga objektiviteten upp i hela sin skärpa. Fenomenologin uppträder också under sin senare utveckling med allt mer bestämda anspråk på att lägga grunden till en vetenskap om verkligheten, en ontologi. Men här skulle den ha behövt ställa frågan – också inom ramen för fenomenologin – när och under vilka villkor man skulle kunna ta bort de "parenteser", som man satt kring de fenomenologiskt skådade "väsensheterna", hur man kan finna och påvisa kriteriet för om "väsensskådandet" omfattar den av medvetandet oberoende verkligheten. Men "parentesen" utesluter på ett radikalt sätt denna fråga; ett "väsensskådande" kan tillämpas inte bara på ett betydelsesammanhang utan på en helt inbillad skapelse, liksom på en (riktig eller falsk) avbildning av verkligheten. Innebörden av detta "att sätta inom parentes" är just att alla dessa tankeskapelser, så radikalt olika i sitt förhållande till verkligheten, reduceras till en gemensam nämnare av den fenomenologiska undersökningen och betraktas som likvärdiga. Det är således klart, att hela verklighetsfrågan har blivit oavvislig, frågan om huruvida det föremål som står framför oss sedan "parentesen borttagits" bara är en skapelse av medvetandet eller avbilden av något varande, som är oberoende av medvetandet. Det är mycket intressant att denna stora omsvängning från medvetandeforskning till vetenskap om varat, från fenomenologi till ontologi – den såkallade "hänvändelsen till sakerna" – skedde nästan obemärkt. Man förklarade bara att de fenomenologiska föremålen var ontologins föremål och omärkligt förvandlade man "väsensskådandet" till en förnyelse av den "intellektuella intuitionen". Denna utveckling är karaktäristisk för den ofta omärkliga och långsamma men oemotståndliga förstärkningen under efterkrigsimperialismen av det tänkande som orienterar sig mot det mytiska. Man har öppet lämnat förkrigstidens nykantianska vetenskapsteori bakom sig (i verkligheten höll man oförändrat fast vid dess subjektivism och agnosticism). Samtidigt tilldelar man den blott intuitivt fattbara irrationella "verkligheten" självklar evidens för dess vara, på grundval av dess blott intuitiva fattbarhet.

För att helt klart påvisa den fenomenologiska och den därur framväxande ontologiska metodens kunskapsteoretiska ihållighet och ohållbarhet har vi till en början medvetet avstått från att kritisera dess förutsättningar. En verklig kritik hade måst börja redan med "parentes-sättandet". Ty denna berömda metod har inte något annat att säga än att människans och djävulens föreställningar är av precis samma slag. Utifrån en sådan blott formell identifikation kan man emellertid inte dra några innehållsliga slutsatser, såvida man inte använder sig av logiska knep. Och just detta påstår sig "väsensskådandet" kunna göra. Om fenomenologerna hade ägnat denna centrala punkt i sin metod någon som helst analys, hade de måst inse att varje innehållslig undersökning av en

föreställning, vare sig den är intuitiv eller diskursiv, är omöjlig utan referens till den objektiva verkligheten. Man kan bara vinna kunskap om innehållet, om dess enskilda drag, dess sammanhang osv jämförs med den objektiva verkligheten, om den ursprungliga föreställningen berikas, kompletteras och korrigeras genom dessa jämförelser.

När till exempel Scheler, för att återvända till hans exempel, utför ett ”väsensskådande” över kärleken, så måste de tankemässiga avbildningar av den objektiva verkligheten, som utgör fenomenet kärlek, sammanställas, summeras och jämföras och det uteslutas som inte hör dit (blott sympati, vänskap osv); först då skulle han kunna genomföra sitt ”väsensskådande”. I praktiken har han således inte ”satt parentes” kring verkligheten utan oavbrutet refererat till den. Att ”sätta inom parentes” är bara en specifik fenomenologisk metod för såvitt dess subjektivt-idealistiska godtycklighet ända från början får ett täcknamn, som ger sken av objektivitet: föreställningarnas förhållande till den objektiva verkligheten upplöses inte bara kunskapsteoretiskt utan också konkret-innehållsligt. Man skapar en metod som utplånar, ja omintetgör skillnaden mellan sant och falskt, mellan nödvändigt och godtyckligt, mellan verkligt och blott fiktivt. Om till exempel människa och djävul båda ”sätts inom parentes”, ser det ut som om vi båda fallen – på ett psykologiskt omedelbart sätt – har att göra med föreställningar. Därigenom elimineras dock skillnaden mellan att vi vid den innehållsliga bestämningen i det första fallet åberopar oss på verkligheten och i det andra återigen bara på föreställningar. Därför undersöker inte heller den fenomenologiska ontologin den tvivelaktiga rättigheten att ”ta bort parenteserna”. Ty den har satt ut denna bara för att föra ned sanning och fiktion, verklighet och myt på samma nivå, för att skapa en dimma av mytisk skenobjektivitet. Den av Husserl som ”strängt vetenskaplig” förkunnade metoden är alltså inget annat än den subjektivt-idealistiska förklaringen att mina föreställningar bestämmer verklighetens väsen. Husserls kunskapsteoretiska närhet till Mach är ingen tillfällighet. Skillnaden är bara den att medan machisterna och kantianerna försöker sig på härledningar, nöjer sig Husserl med proklamationer om den intuitiva vissheten.

Scheler befinner sig visserligen i början av denna utveckling, men gör som hela skolan anspråk på att ha övervunnit kantianernas formalism och subjektivism. Vi har just visat hur denna metod i subjektivistisk godtycklighet till och med överträffar nykantianismen. Nu kan vi belysa detta med ett litet exempel från Schelers stora moralfilosofiska ungdomsverk. Där påstår han: ”Slaveriet som inrättning var alltså ingen inrättning, som tillät *underkuvandet av personer* ... utan tvärtom: eftersom slaven framställde sig själv ... *inte som person*, utan bara t ex som människa, jag, psykiskt subjekt osv, dvs fortfarande som 'sak', var det tillåtet att han fick dödas, säljas, osv.”⁶⁶ Slavmedvetandet uppstår alltså inte ur den ekonomisk-sociala institutionen (det är för övrigt mycket tvivelaktigt om detta medvetande alltid varit identiskt med det som det schelerska ”väsensskådandet” ”skådade” däri, till exempel hos Spartacus). Tvärtom är det slavmedvetandet som skapar slaveriet i samhället. Här framgår det tydligt, att man med det föregivet objektiva ”väsensskådandet” kan ”skåda” allt vad man vill.⁶⁷

Man ser alltså hur murken och sönderfrätt av subjektivistisk godtycklighet den grundval är på vilken Scheler vill bygga upp sin pyramid av objektiv och evig värdehierarki. Det blotta upplevandet kompletteras här bara av en ytterst torftig formell logik, som till exempel när Scheler påstår att existensen av positiva värden är något positivt, deras ickeexistens något negativt. En sådan formell logik kan på sin höjd bilda en abstrakt ram. Det väsentliga och innehållsgivande är den ovan karaktäriserade subjektiva godtyckligheten i form av ”skådandet”. Redan bestämningen

⁶⁶ Scheler, ”Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik”, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd I-II, Halle 1913 och 1916, Bd II, s 353.

⁶⁷ *Ibid*, Bd I, s 483.

av de enskilda typerna i det etiska beteendet är därför godtycklig (Scheler kommer också bara fram till en typologi liksom Dilthey) och i synnerhet är den föregivet objektiva rangordningen godtycklig. Ty den kan enligt Scheler ”aldrig *deduceras* eller *härledas* ... För den (preferenshandlingen, G L) finns det en *intuitiv 'preferensevidens'* (*Vorzugsevidenz*), som inte kan ersättas med något slags logisk *deduktion*.”⁶⁸

Så skapas en rent godtycklig uppställning och rangordning av typerna i Schelers etik. Scheler räknar upp helgonet, geniet, hjälten, den ledande intellektuelle och njutningskonstnären, närmare bestämt så att ”rangordningen” mellan dem motsvarar denna ordningsföljd. Ibland framför Scheler visserligen några skenvetenskapliga och skenobjektiva kännetecken, t ex om en företeelse ”bygger” på en annan, osv. Men eftersom dessa skenlogiska argumentationer också utgår från en rent subjektiv intuition, kan de vändas till sin motsats, närhelst man vill. Hans etiska typlära är alltså precis som Diltheys världsåskådningstyplära en ren parallellitet (*Nebeneinander*) och som Dilthey tvingas han också tillstå att det i verkligheten råder oupplösliga motsättningar mellan dessa typer, som inte heller den nya världsåskådningen förmår lösa, det vill säga att ställa upp en verkligt giltig rangordning. Detta erkännande av den extrema relativismen betecknar Scheler som ”väsenstragiken” hos varje ändlig personlig existens och dess (väsensbestämda) moraliska ofullkomlighet.⁶⁹ Ingen ändlig person kunde samtidigt vara helgon, hjälte, geni osv. ”Därför kan ingen möjlig *viljemotsättning*, dvs ingen möjlig 'strid' mellan företrädare för de personliga värdetyperna (som förebilder) *biläggas* genom en ändlig person... Tragisk är därför en strid, vars rättvisa biläggande bara kan tänkas ske *uteslutande* med gudomen som möjlig domare.” Scheler vet alltså själv att hans etik fordrar en komplettering för att inte upplösas i fullständig relativism, nämligen en ”väsenslära om Gud”. Vi har redan visat hur Schelers fenomenologiskt uppfattade gud gradvis upplöses under författarens utveckling.

En sak är klar: så snart den sociala världen genomgår en verklig omvälvning, måste värdenas föregivet objektiva och eviga rangordning störta samman. Den subjektivistiska, relativistisk-godtyckliga tendensen bryter segerrikt igenom. Denna upplösningstendens i den egna filosofin ser vi Schelers sena verk, där inte längre en föregivet evig objektivitet ordnar människotyperna, utan där filosofen är tvungen att söka en öppet antropologisk motivering för allt: ”Alla former av varat är avhängiga av människans vara. Hela den objektiva världen och dess varas väsen (*Seinswesen*) är inte ett 'vara i sig' utan bara en motbild och ett utsnitt ur detta vara i sig anpassat till människans samlade andliga och kroppsliga organisation. Först från människans väsensbild kan man dra ... en slutsats om de sanna attributen till tingens översta grund.”⁷⁰ Här närmar sig Scheler redan Spenglers nihilistiska skepsis. Det är också betecknande att han under efterkrigstiden bryter med alla husserlska traditioner om ”sträng” vetenskaplighet och öppet ansluter sig till den mest irrationella antivetenskapligheten. ”Vetenskapen”, säger han, ”har ingen som helst väsensmässig betydelse för att uppnå och utforma en världsåskådning.”⁷¹ Som varje livsfilosof kommer sålunda Scheler inte förbi en relativistisk typlära; också Spenglers lära om kulturcyklerna var inget annat än en pompöst upplåst och i sak ytlig historisk typologi.

Schelers personliga väsensart gjorde det möjligt för honom att ge livsfilosofin en vändning, som motsvarade den ”relativa stabiliseringens” behov. Det nya tidsenliga mellanled som Scheler införde var hans ”kunskapsociologi”. Dess detaljresultat och specifika metodologi kommer vi att behandla i samband med analysen av den tyska sociologin under den imperialistiska perioden.

⁶⁸ Ibid, s 491.

⁶⁹ Ibid, Bd II, s 472ff.

⁷⁰ Scheler, *Philosophische Weltanschauung*, Bonn 1929, s 11.

⁷¹ Scheler, *Moralia*, Leipzig 1923, s 8.

Som ett filosofiskt viktigt inslag skall vi bara slå fast att Scheler å ena sidan anser sig upphäva sin allt mer extrema relativism genom att han finner en ny terminologi för att beteckna den. Det nya magiska ordet är ”perspektivism”. (På samma sätt ”övervinner” Mannheim relativismen genom det magiska ordet ”relationalism”.) Å andra sidan återupplivar Scheler den åldrande Diltheys illusion, den fiktiva förhoppningen att just den extrema, den till det yttersta gående relativismen kunde upplösa sig själv.

Men Scheler går mycket längre än Dilthey, något som svarar mot imperialismens mer framskridna utveckling. Den senare ser bara en oupplöslig relativism vid bedömningen av de historiska företeelserna. Scheler menar att relativismen har att göra med händelserna själva. Han fastslår: ”Inte bara vår kunskap (som har sina egna relativitetsnivåer) om 'det historiska sakförhållandet', det självt är relativt i förhållande till varat och *sålunda-varat* (*Sosein*), inte bara i förhållande till 'betraktarens blotta medvetande'. Det finns bara ett metafysiskt, inget historiskt 'ting i sig'.”⁷²

Scheler eftersträvar här, som snart Mannheim efter honom, en själv-upplösning av relativismen genom att driva den till dess yttersta slutpunkt. Utifrån en ytlig analogi – som då var på modet – med en förvrängning av Einsteins relativitetsteori vill Scheler på så sätt lägga grunden till en historisk ”perspektivism”. Den innebär ett bestämt förnekande av de historiska sakförhållandenas objektiva existens (förnekande av det historiska ”tinget i sig”) och samtidigt ”alla 'möjliga' historiska bilders /avhängighet/ av beskaffenheten hos det individuella momentet och betraktarens egen ställning i den absoluta tiden”. Det betyder att varje historiebetraktare skapar historien. Schelers ”kunskapssociologi” får uppgiften att påvisa denna relativism historiskt, i synnerhet genom att påvisa den olikartade grundinställningen mellan europeisk och asiatisk kunskap (hos den förra ”från materien till själen”, hos den senare ”från själen till materien”). Också här ser man att den historiska ”perspektivismen” är till för att misskreditera västerlandets materialistiska filosofi som ”provinsiell fördom”. Denna kunskapsteoretiska relativism får en i högsta grad ytlig grundval: ”En människa, som – för att ta ett grovt exempel – i dag uppehåller sig i Rom, dagen därpå i Paris, inom kort tid Berlin eller Madrid känner redan på grund av denna skiftning i vistelseort den utsträckta fysiska världen som mindre verklig och substantiell. Den fysiska världen får för honom i tilltagande grad en objektiv bildkaraktär.”⁷³

På så sätt vill Scheler åstadkomma en kompromiss mellan livsfilosofisk relativism och sin objektiva och eviga värdehierarki. På så sätt svarar han mot den ”relativa stabiliseringens” behov och närmar sig följaktligen vissa tendenser som förekom i livsfilosofin under förkrigsperioden. Så tycker man sig nästan höra Simmel, när Scheler säger: ”Allt mekaniserbart bör också mekaniseras”.⁷⁴ Men Simmels livsfilosofiska visdom om pengar som ”innerlighetens beskyddare” befann sig fortfarande på ett helt allmänt plan. Under den ”relativa stabiliseringens” tid innebär denna tendens att Scheler tar ställning för en demokrati ”uppifrån” (i motsats till den franska revolutionens plebejiska demokrati och framför allt till den proletära demokratin) och i synnerhet för kapitalismens kulturella möjligheter, som de emotsågs av breda skikt i Tyskland under tiden för den ”relativa stabiliseringen”. Scheler ser samhällstillståndet som en kamp om en ny metafysik, vars uppkomst är nära förknippad med tidens politisk-sociala kris. ”Den sociologiska formen hos demokratin 'underifrån' ... är på det hela taget mer fiende än vän till *alla* högre former av vetande. Det är demokraterna av *liberalt* ursprung, som framför allt har burit upp och utvecklat den positiva vetenskapen.” Som ”bevis” tjänar den revolutionära utvecklingen från

⁷² Scheler, *Versuch einer Soziologie des Wissens*, München-Leipzig 1924, s 117.

⁷³ Ibid, s 114f.

⁷⁴ Scheler, ”Der Formalismus...”, Bd II, s 384.

bondekrigen till bolsjevismen liksom ”klassmyterna”. För Scheler ryms också fascismen i dem. De är ”beaktansvärda *förebud* om ett väldigt metafysiskt behov; om vi inte tillfredsställer detta behov genom en nyutveckling av god och rationell metafysik, kommer de förmodligen att krossa den vetenskapliga byggnaden.”

Schelers nya relativism har till uppgift att överta denna avledande ”stabiliserande” funktion. Ty överallt signaleras ”den positiva scientismens slut som ett tänkesätt principiellt fientligt till metafysiken”. Tendensen till den parlamentariska demokratins självövertagande sammanfaller alltså på ett sällsamt sätt med den materialistiska eller halvmaterialistiska sken- och surrogat-metafysikens tidigare karaktäristiska självövertagande och med den metafysikfientliga historismens självövertagande genom den historiska perspektivismen.”⁷⁵

Livsfilosofin, vars popularitet i första hand beror på det oklara missnöjet med det samtida kulturella läget och på den knappt medvetna vantrivseln med det bestående samhällstillståndet, får hos Scheler en hierarkisk eller senare perspektivistisk ”konsolidering”. Livsfilosofin själv upplever en ”relativ stabilisering”, naturligtvis utan att dess framför allt mot socialismen riktade udd avtrubbas; bara kampformen ändrar sig, i linje med de borgerliga illusionerna om den ”relativa stabiliseringen”. Denna inre själsfrändskap mellan den ombytliga, följsamme och rätt ryggradslöse Scheler och de ideologiska behoven under denna korta övergångstid upphöjde honom för en kort tid till det borgerliga Tysklands tongivande tänkare. Men det som Scheler kan eftersträva och uppnå är blott en kompromiss. Det är mycket betecknande att han, som sitter så djupt fast i tidens relativism och irrationalism, drömmer om en ”god och rationell metafysik”. Dessa kompromisstendenser förde honom i nära förbindelse med de dominerande tendenserna under en kort övergångsfas. Men samma krafter låter mycket snart hela hans filosofi falla i glömska.

Den parasitära subjektivismens askonsdag (Heidegger, Jaspers)

Schelers undertryckta känslor av obehag inför samtiden kommer till öppet uttryck hos Heidegger, hans yngre kamrat i den fenomenologiska skolan. Med honom hamnar fenomenologin temporärt i centrum för den tyska intelligentsians världsåskådningsintresse. Men nu blir den till den imperialistiska individualismens dageneftersideologi. ”Konsolideringen” i den schelerska filosofin är bara en svag efterklang till det självmedvetande som den imperialistiska subjektivismen hade gett uttryck åt i Diltheys och framför allt i Simmels filosofi. Just den extrema relativismen tycktes lägga grunden till detta självmedvetandes suveränitet: allt fast upplöstes till en fråga om subjektiv ståndpunkt, varje objektivitet till en rent relativ, utifrån subjektet betingad funktion eller relation. Men trots all relativistisk resignation framstod subjektet för sig självt som skapare av det andliga universum eller åtminstone som den kraft som – efter egen förebild och måttstock, efter egna inre behov – skapar ett ordnat kosmos ur ett eljest meningslöst kaos och egenmäktigt förlänar det en mening och erövrar det åt sig själv som fält för sina upplevelser.

Livsfilosofin, till och med Simmels, uttrycker denna allmänna känsla mycket försiktigare än den imperialistiska periodens litteratur. (Man behöver bara tänka på Georges och Rilkes lyrik.)

Det första imperialistiska världskrigets hårda tid, rik på tvära ödesmättade omkastningar åstadkommer en väldig stämmningsförändring. Den subjektivistiska tendensen består, men dess grundton och atmosfär förändras helt. Världen är inte längre en stor omväxlande scen på vilken Jaget i ständigt ny förklädnad och med egenmäktiga kulissbyten kan spela sina egna inre tragedier och komedier. Den har blivit en ruinhög. Under förkrigstiden kunde man förnämligt

⁷⁵ Scheler, *Versuch einer Soziologie*, s 133ff.

utsätta det mekaniska och förstelnade i den kapitalistiska kulturen för en livsfilosofisk kritik. Det var en oskyldig och ofarlig andlig övning, ty det samhälleliga varat föreföll ändå stå kvar i orubbat skick och garantera en trygg existens. Efter det wilhelminska styrets sammanbrott har den sociala världen blivit till något kusligt för denna subjektivism; i alla hörn och kanter hotar sammanbrottet för den värld som subjektivismen oavbrutet kritiserar men som utgör den ofrånkomliga basen för dess existens. Det finns inte längre något som är fast, något som skänker stöd. Och i öknen står det ensamma Jaget i ångest och oro.

Relativt likartade samhällsförhållanden frambringa med lagbundenhet relativt likartade tanke- och känslotendenser. Före utbrottet av 1848 års revolution, som var en internationell europeisk företeelse, upplöstes slutgiltigt den romantiska individualismen. Den mest betydande tänkaren under dess kris och sammanbrott, dansken Sören Kierkegaard, formulerade på det originellaste sättet den dåtida romantisk-individualistiska dagefterfilosofin. Det är inte att förundra sig över att när nu denna depressionsstämning i form av föräning om kommande dystra händelser började göra sig gällande redan flera år före krisens utbrott, de ledande tänkarna under denna fas, Husserl- eleven Heidegger och den tidigare psykiatrikern Karl Jaspers, proklamerade en pånyttfödelse av den kierkegaardska filosofin. Självklart proklamerades den med tidsenliga modifieringar. Kierkegaards ortodox-protestantiska religiositet och strängt lutherska bibeltro var obrukbara för de aktuella behoven. Men hans kritik av den hegelska filosofin – som kritik av det förnuftiga tänkandets objektivitet och allmängiltighet samt varje föreställning om historiskt framåtskridande – fick en ytterst påtaglig aktualitet. Så var också fallet med hans försvar för en ”existentialfilosofi” byggd på den djupaste förtvivlan hos en extrem självupplösande subjektivism, som sökte sitt rättfärdigande just i denna förtvivlans patos, i anspråket på att avslöja alla det samhälleligt-historiska livets ideal som blott tomma och fåfänga tankeprodukter i motsats till det allena existerande subjektet.

Den förändrade historiska situationen framtvungade naturligtvis djupgående förändringar. De visar sig vidare framför allt i att Kierkegaards filosofi var vänd mot den borgerliga framstegtanken och mot Hegels idealistiska dialektik, medan existentialfilosofins förnyare i huvudsak kämpar mot marxismen, även om detta sällan kommer till öppet och direkt uttryck i deras skrifter; därvidlag försöker de ibland utnyttja de reaktionära sidorna hos den hegelska filosofin för denna nya kamp. Att denna existentialfilosofi redan hos Kierkegaard inte är något annat än det ideologiska uttrycket för den tristaste kälkborgerlighet, för rädsla, vanda och oro, hindrar inte att den erövrade breda skikt av det tänkande Tyskland strax före Hitlers maktövertagande och den så kallade ”heroiska realismens” därmed begynnande nihilistiska period. Tvärtom är denna tragisk-pretenslösa kälkborgerlighet själva den socialpsykologiska grunden för Heideggers och Jaspers' inflytande.

Existentialfilosofin skiljer sig från den övriga livsfilosofin genom denna stämning av förtvivlan och inte genom djupgående programmatiska divergenser. Det är förvisso ingen tillfällighet eller bara en terminologisk fråga att den emfatiskt använda parollen om ”livet” avlöstes av betoningen på ”existensen”. Även om skillnaden mer handlar om stämning än filosofisk metodik, uttrycker den ändå något innehållsligt nytt och inte oviktigt: intensiteten i isoleringen, besvikelsen och förtvivlan skapar här en ny innehållslighet. Det emfatiskt betonade ordet ”liv” innebär att man erövrar världen genom subjektiviteten; därför återupplivas denna paroll av livsfilosofins fascistiska aktivister, som snart kommer att avlösa Heidegger och Jaspers, även om de återigen ger den ett nytt innehåll. ”Existens” som filosofins ledmotiv innebär ett förkastande av mycket som livsfilosofin annars har bejakat som levande. Nu framstår det som oväsentligt, som oexistentiellt.

Denna stämning var förvisso inte främmande för förkrigstidens livsfilosofi. Vi skall inte alls tala om Nietzsche; i hans fall påminner urvalet ur "livet" och bortstötandet av en del av "livet" snarare om prefascismens och fascismens militanta livsfilosofi. Men inte heller Dilthey och Simmel stod främmande för sådana stämningar. Man må bara tänka på Simmels "kulturens tragedi" och hans resignerat cyniska lösningsförsök. Och Dilthey själv framhåller ibland: "Och den nuvarande analysen av den mänskliga existensen fyller oss alla med en känsla av skröplighet, av de dunkla drifternas makt, av en utsatthet för ovisshet och illusioner, av det ändliga i allt som är liv, även där det sociala livets högsta skapelser uppkommer ur dem".⁷⁶

Men det vore fel att här bara se en kvantitativ skillnad, en skillnad i betoning. Hur viktigt det än är att rikta uppmärksamheten på den gemensamma grundvalen, på det samhällseliga varat under den imperialistiska perioden, för att inse att de sociala och psykiska motiv som existentialismen frambringade var verksamma redan från början, lika viktigt är det att inte förbise det specifikt nya. Vi skulle kunna säga, att samma motiv uppträder här i andra proportioner och på så sätt för oss närmare detta nya. Ty existentialismens filosofiska grundstämning kommer till uttryck just i denna kvalitativa förändring av proportionen. Medan den tidigare livsfilosofin i huvudsak avvisade det samhällseliga varats "döda skapelser" och ställde dem emot den totala subjektivitetens livfullhet som organ för att erövra "livet", uppstår nu en spricka mitt i subjektet. Medan människorna tidigare – i linje med den aristokratiska kunskapsteori som nödvändigtvis uppstår här – så att säga delades i två klasser, en som levde livet och en som var bortsliten från det, betraktar man nu vars och ens liv, livet i allmänhet, som hotat. Och faran uttrycks just i känslan av att bli oväsentlig, att förfalla till det som inte lever. Den eftertryckliga betoningen av existensen i stället för livet, till och med i motsats till livet, uttrycker just ångesten för att livet i allmänhet blir oväsentligt. Med denna eftertryckliga betoning av existensen söker man den kärna, det som är äkta i subjektiviteten och som man ännu hoppas och försöker rädda från det hotande allmänna förfallet. Den nya riktningens patos uttrycker således längtan att rädda den blotta existensen från ett världssammanbrott. Däri är denna grundstämning besläktad med Kierkegaards.

Heidegger förenar de diltheyska tendenserna med fenomenologin ännu mer bestämt och medvetet än Scheler; han för till och med beskrivning och hermeneutik närmare varandra än vad Dilthey själv gjorde, vilket helt naturligt förstärker den öppna subjektivismen. Han säger: "Den meto-diska meningen med den fenomenologiska deskriptionen är *utläggning*."⁷⁷ Till och med åskådning och tänkande framstår hos honom som "avlägsna derivat av förståendet. Även det fenomenologiska 'väsensskådandet' har sin grund i det existentiella förståendet."⁷⁸

Trots denna stegring av de subjektivistiska tendenserna företräder Heidegger kanske ännu starkare än sina föregångare den filosofiska "tredje vägen": pretentionen att höja sig över motsatsen mellan idealism och materialism (realism, som han själv säger): "Det varande är oberoende av den erfarenhet, den kännedom och det uppfattande, varigenom det upplåts, upptäcks och bestäms. Men varat 'är' endast i det varandes förstående, i vars vara ingår sådant som varaförståelse."⁷⁹ Detta kunskapsteoretiska jonglerande, så karaktäristiskt för hela den imperialistiska perioden, utförs av Heidegger på så sätt att han alltid säger "tillvaro" ("Dasein"), det vill säga låter påskina att det finns en av det mänskliga medvetandet oavhängig objektivitet, trots att han med "tillvaro" inte menar någonting annat än den mänskliga existensen, ja i sista

⁷⁶ Dilthey, *Werke*, Bd VII, s 150.

⁷⁷ Heidegger, *Varat och tidens*, Doxa 1981, översättning Richard Matz, s 61.

⁷⁸ *Ibid*, s 192.

⁷⁹ *Ibid*, s 235

hand bara som den framträder i medvetandet.

Heidegger löser denna avgörande fråga för den filosofiska ”tredje vägen” på grundval av det apodiktiska påståendet och väsensskådandet. Han måste själv se att han genom sin position närmar sig den onda cirkel, som Dilthey med fasa hade uppmärksammat redan i den tidigare livsfilosofin. ”Ifall emellertid utläggningen alltid redan rör sig inom det förstådda och måste få sin näring från det hållet, hur skall den då kunna åstadkomma några vetenskapliga resultat utan att gå i cirkel, detta i all synnerhet ifall den förutsatta förståelsen till på köpet rör sig inom den vanliga människo- och världskännedomens sfär.”⁸⁰ Men medan Dilthey blir stående inför cirkeln med en känsla av vetenskapligt uppriktig fasa, hugger Heidegger resolut av knuten med hjälp av väsensskådandet (med vilket man kan hitta på vad som helst till följd av dess irrationalistiska godtycklighet, i synnerhet om man företar en ontologisk övergång till varat): ty förståendet ”visar sig” (?) vara ”uttryck för tillvarons egen existentiella förestruktur (*Vorstruktur*) ... Alldenstund förståendet enligt sin existentiella innebörd, är tillvarons eget kunna-vara, överträffar den historiska kunskapens ontologiska förutsättningar principiellt de stränghetsidéer som hyllas inom de exakta vetenskaperna. Matematiken är inte strängare än historievetenskapen, den är blott trängre vad beträffar omkretsen av de för densamma relevanta existentiella grundvalarna.”

Vi skall senare tala om den specifika betydelsen av det historiska hos Heidegger. Här är det bara viktigt att fastställa att Heidegger ”ontologiskt” smugglar in ”förståendet”, alltså en metod helt reglerad av medvetandet, i det objektiva varat och därmed för sin del försöker skapa just ett sådant skimrande halvmörker mellan subjektivitet och objektivitet som Mach gjorde på sin tid i fråga om varseblivningssfären. I verkligheten handlar det hos båda – om än i olikartad form till följd av de olikartade avsikterna – om samma överföring av rent subjektivt-idealistiska positioner till objektiva (till pseudoobjektiva). Skillnaden är bara den att machisterna mycket öppnare och rätlinjigare överförde de omedelbara varseblivningarna till den enda för oss tillgängliga (pseudoobjektiva) verkligheten, medan Heidegger presenterar sitt projekt som en – föregivet – speciell vetenskap av ren objektivitet och ontologi. Förvisso förmår han lika litet som de tidigare fenomenologerna visa hur man skulle kunna finna vägen till den äkta, av medvetandet oavhängiga objektiviteten, ut ur den ”inom parentes satta” objektiva verkligheten. Tvärtom upprättar han ett intimt och organiskt samband mellan fenomenologi och ontologi och låter utan vidare den senare växa fram ur den förra: ”Fenomenologin är det sätt på vilket tillträde kan vinnas till det som skall bli tema för ontologin, samt det sätt på vilket detta tema kan genom uppvisande bestämmas. *Ontologin är möjlig blott såsom fenomenologi.*”⁸¹ Att det här handlar om ”väsensskådandets” intuitivistiska (dvs irrationalistiska) godtycklighet, visar Heideggers bestämning av objektet omedelbart dessförinnan: ”Uppenbarligen just sådant som mestadels och i första hand alls inte visar sig, sådant som – till skillnad från det som mestadels och i första hand visar sig – är *förborgat*, men som samtidigt är något som väsensenligt ingår i det som mestadels och i första hand visar sig, närmare bestämt på så vis att det utgör dettas mening och grund.” Det är just ”varandets vara”: ontologins objekt.

Framsteget i Heideggers frågeställning jämfört med machismens består i att han energiskt sätter skillnaden mellan väsen och företeelse i centrum, medan machismen bara kunde göra öppet subjektivistiska (”tankeekonomiska”) skillnader i företeelsevärlden. Men framsteget i denna frågeställning, som till följd av tidsandans hungrande efter objektivitet i mycket bidrog till Heideggers inflytande, upphäver sig genast självt genom sättet att lämna svaren. Ty i denna metod kan endast ”väsensskådandet” avgöra vad som kan uppfattas som ”förborgat väsen” ur den

⁸⁰ Ibid, s 198.

⁸¹ Ibid, s 59.

omedelbart befintliga, subjektivistiskt-omedelbart förnimmade verkligheten. Den ontologiska föremåslighetens objektivitet blir således också hos Heidegger rent deklarativ. Proklamerandet av den ontologiska objektiviteten kan bara leda till en stegring av pseudoobjektiviteten och – till följd av den intuitivistiska urvalsprincipen och kriteriet– irrationaliteten i denna föremåslighets-sfär.

Detta terminologiska fördunklande av den subjektiva idealismen avslöjar sig dock var gång Heidegger kommer in på konkreta frågor. Vi anför bara ett exempel: ”*Det gives' sanning endast i den mån och så länge som tillvaro är...* Newtons lagar, motsägelseprincipen, ja varje sanning över huvud taget, är sanna blott så länge tillvaro är. Innan tillvaron över huvud taget var, och efter det att tillvaron inte längre är, var det ingen sanning och kommer det heller inte att vara någon, alldenstund sanningen då *inte kan* vara i egenskap av upplåtenhet, upptäckande och upptäckthet.”⁸²

Detta är inte mindre subjektivt-idealiskt än uppfattningen hos vilken anhängare som helst av Kant eller Mach-Avenarius. Detta bollande med skenobjektiva kategorier på en extremt subjektivistisk grundval genomsyrar Heideggers hela filosofi. Han gör anspråk på att grunda en objektiv lära om varat, en ontologi, men han definierar sedan det ontologiska väsendet hos den kategori, som är den centrala i hans värld, med pseudoobjektivistiska uttryck, i grund och botten rent subjektivistiskt. Om tillvaron säger han: ”Tillvaron är ontologiskt och principiellt artskild från allt förhandenvarande och reellt. Dess 'bestånd' har sin grund inte i någon substans' substantialitet, utan i det existerande självet's *'självständighet'*, det själv vars vara har begreppsligt fattats som omsorg.”⁸³ Och på ett annat ställe: ”Det varande ... är vi själva och var och en av oss. Detta varandes vara är *i varje särskilt fall mitt.*”⁸⁴

Den ovan analyserade godtyckligheten vid övergången till den – föregivna – objektiviteten framträder helt klart i några föregående metodologiska anmärkningar: ”Högre än verkligheten står *möjligheten*. Förståelsen av fenomenologin ligger uteslutande i att gripa tag i den såsom möjlighet.” Ty det är klart att endast den objektiva verkligheten kan erbjuda en måttstock för en äkta eller blott påhittad möjlighet, om man på allvar strävar efter att vetenskapligt (och också filosofiskt) övervinna den subjektivistiskt-irrationalistiska godtyckligheten. Hegel gjorde därför med verklig rätt en skarp skillnad mellan abstrakt och konkret möjlighet. Först den kierkegaardska medvetna subjektivismen vänder upp och ned på de filosofisk-hierarkiska positionerna och placerar möjligheten högre än verkligheten för att skapa ett fritt – lufttomt – rum för individens fria avgörande, endast och allenast upptagen av sin själs frälsning. Heidegger följer här Kierkegaard, men med en skillnad som får mycket negativa följder för logiken och uppriktigheten i hans filosoferande. Ty i motsats till sin läromästare förkunnar han, att de så uppkomna kategorierna (de så kallade ”*existentialerna*”) är objektiva.

Heideggers anspråk på objektivitet är ännu mer utpräglat än Schelers. Trots det framträder fenomenologins subjektivistiska karaktär avsevärt skarpare hos honom än hos denne. Här har den husserlska tendensen till sträng vetenskaplighet redan förbleknat fullständigt. Heidegger bemödar sig om att lägga grunden till en objektiv lära om varat, en ontologi; därför måste han avgränsa den skarpt från antropologin. Men när han kommer in på sina centrala problem och inte på avstånd ägnar sig åt ren metodologi, framgår det att hans ontologi egentligen bara är en objektivistiskt maskerad livsfilosofisk antropologi. (Heidegger står också här inför ett olösligt dilemma, av samma slag som vi fann hos Dilthey på hans tid. Och också här framträder samma motsättning

⁸² Ibid, s 282.

⁸³ Ibid, del 2, s 92.

⁸⁴ Ibid, del 1, s 66.

mellan dem båda: Dilthey ryggar tillbaka inför dilemmat och försöker undvika det, Heidegger hugger av knuten, öppet irrationalistiskt och förnämt deklarativt.) Det är sålunda betecknande att han är angelägen om att påvisa den grundläggande antropologiska tendensen i den kantska ”transcendentala logiken”, för att därigenom göra Kant till föregångare till existentielfilosofin i lika hög grad som Simmel gjorde honom till föregångare till livsfilosofin.

Men denna tendens kommer till uttryck över allt hos honom, inte bara i tolkningen av Kant. Enligt hans uppfattning är antropologin i dag ingen speciell disciplin, ”utan ordet betecknar en *grundtendens*, människans aktuella hållning till sig själv och till det varandes helhet. Enligt denna grundhållning uppfattas och förstås något bara om det har fått en *antropologisk förklaring*. Antropologin söker inte bara sanningen om människan utan gör anspråk på att avgöra *vad sanning över huvud taget kan betyda*.”⁸⁵ Och han förtydligar detta ställningstagande, som innebär att det råder en objektiv identitet mellan hans ontologi och antropologin, genom att säga att ingen tid visserligen har vetat så mycket om människan som vår tid, ”men ingen tid visste heller mindre, vad människan är, än dagens. För ingen tid har människan blivit så omstridd som för vår.”

Därmed har negativiteten i Heideggers världsåskådningstendenser framförts klart. För honom är filosofin inte längre Husserls oengagerade ”stränga” vetenskap men heller inte längre ansatsen till en konkret världsåskådning, som var fallet med livsfilosofin från Dilthey till Spengler och Scheler. Dess uppgift är snarare att ”genom frågor hålla undersökningen öppen”.⁸⁶ Med ett patos som påminner om Kierkegaards diskuterar Heidegger sin hållning: ”Har det någon mening och har vi rätt att förstå människan som 'skapande' och följaktligen som 'oändlig' på grundval av hennes innersta ändlighet – att hon behöver 'ontologin', dvs förståelsen av varat – när det dock inte finns något som just idén om det oändliga väsendet stöter bort så radikalt som en ontologi?... Eller har vi redan i alltför hög grad blivit organisationens, företagens och snabbhetens narrar för att vi skulle kunna vara det väsentliga, det enkla och det beständiga vännen...?”⁸⁷

Det som Heidegger således kallar fenomenologi och ontologi är i verkligheten inget annat än en abstrakt-mytiserande antropologisk beskrivning av den mänskliga tillvaron. I hans konkreta fenomenologiska beskrivningar förvandlas den dock oavsiktligt till en – ofta intressant och fängslande – beskrivning av den intellektuella källborgartillvaron under den imperialistiska periodens kristid. Till en viss grad erkänner Heidegger det själv. Hans program är att visa varandet, ”som det *mestadels och i första hand* är, alltså dess genomsnittliga *alldaglighet*.”⁸⁸ Det verkligt intressanta i Heideggers filosoferande är den ytterst detaljerade beskrivningen av hur ”människan”, tillvarons bärande subjekt, ”mestadels och i första hand” upplöses och förlorar sig själv i denna alldaglighet.

Redan av utrymmesskäl kan vi inte återge denna bild. Bara ett inslag skall framhävas här, nämligen att oegentligheten i den heideggerska alldagliga tillvaron, den som han kallar tillvarons ”förfallsvara” (*Verfallensein*), är orsakad av det samhällliga varat. Människans samhällliga karaktär är enligt Heidegger en ”existential” hos tillvaron, en term som inom existensens sfär motsvarar kategorierna inom tänkandet för Heidegger. Den samhällliga existensen innebär bara ”mannets” (*das Man*) anonyma herravälde. För att läsaren skall få en konkret bild av den heideggerska alldaglighetens ontologi måste vi anföra ett längre citat från denna beskrivning:

”Detta 'vem?' är varken den ene eller den andre, inte man själv, inte några vissa och heller inte summan

⁸⁵ Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a M 1934, s 199f.

⁸⁶ *Ibid*, s 235.

⁸⁷ *Ibid*, s 236.

⁸⁸ Heidegger, *Varat och tiden*, del 1, s 37.

av alla. Det 'vem?' det här gäller är ett neutrum, *mannet (das Man)* ... Det är när mannen på det här viset kan vara opåfallande och omöjligt att fastställa, som det utövar sin egentliga diktatur. Vi njuter och roar oss, likadant som man njuter och roar sig; vi läser, ser på och bedömer litteratur och konst, likadant som *man* läser, ser och bedömer; men vi drar oss också undan från den 'gråa massan', likadant som *man* drar sig undan från den; vi finner det 'upprörande' som man finner upprörande. Mannet – som inte är någonting bestämt och som alla, dock inte såsom summa, ändå är – föreskriver all daglighetens varaart... Var och en är den andre, ingen är sig själv. Det man som utgör svaret på frågan efter den all dagliga tillvarons 'vem?' är det *ingen (das Niemand)*, som varje tillvaro i sin blandvarandrande redan från början har utlämnat sig åt.

I de ovan redovisade varakarakterererna för den all dagliga blandvarandratillvaron – avståndstagande, genomsnittlighet, nivellering, offentlighet, vara-avlastning och tillmötesgående – består den /typ av/ ständighet som ligger närmast till för tillvaron ... 'Man' är på osjälvständighetens och oegentlighetens vis. Detta sätt att vara innebär inte någon inskränkning i tillvarons fakticitet, lika litet som mannen – i egenskap av ingen – är ett intet. Tvärtom är tillvaron i denna varaart ett 'ens realissimum /ett varande av allra reellaste slag/ försåvitt 'realitet' förstås såsom tillvaromässig vara. Hur som helst är mannen lika litet för handen som tillvaron i gemen är det. Ju mer påtagligt mannen gör sig brett, desto mer ofattbart och undagömt är det, men i desto mindre mån är det heller ingenting. Inför det förbehållslösa ontisk-ontologiska 'seendet' avslöjar sig mannen som all daglighetens 'reellaste subjekt'."

Sådana beskrivningar utgör den starkaste och suggestivaste delen av *Sein und Zeit* (Varat och tiden) och är med all sannolikhet orsaken till bokens djupgående inflytande.⁸⁹ Med fenomenologins medel ger Heidegger här en rad intressanta bilder från den rotlösa borgerliga intelligentsians själsliv och världsuppfattning under efterkrigsåren. Dessa bilder är suggestiva, eftersom de – på en beskrivande nivå – ger en äkta och sannfärdig bild av de medvetandereflexer, som den imperialistiska kapitalismens verklighet utlöser under efterkrigstiden hos dem som inte förmår eller vill överskrida upplevelserna i sin individuella tillvaro i riktning mot objektiviteten, dvs i riktning mot att utforska deras samhällsligt-historiska orsaker. Heidegger var inte ensam på sin tid om dessa tendenser; inte bara Jaspers' filosofi uttrycker liknande tendenser. Utan också en stor del av periodens skönlitteratur (det räcker kanske att hänvisa till Célines roman *Resa till nattens ände* och till Joyce, Gide, Malraux osv). Men även om vi godtar det delvis träffande i dessa beskrivningar av själsliga tillstånd, måste vi fråga oss i vilken grad de motsvarar den objektiva verkligheten och i vilken grad de överskrider det reagerande subjektets omedelbarhet? Den frågan är naturligtvis i första hand utslagsgivande för filosofin. Skönlitteraturens betydelse bestäms visserligen också av konkretionen och djupet i verklighetsskildringen, här är dock spelrummet vida elastiskare. Men det faller utanför ramen för dessa betraktelser att ta upp den problematik som uppkommer härigenom.

Heideggers beskrivningar avser de själstillstånd som framkallats av krisen under efterkrigstiden. Att så är fallet bekräftas inte bara av att "Varat och tiden" fick ett inflytande, som sträckte sig långt utöver kretsen av verkligt filosofiskt intresserade; det framhövdes också upprepade gånger av filosofiska kritiker. Det som Heidegger beskriver är den subjektivt-borgerligt-intellektuella baksidan av kapitalismens ekonomiska kategorier, givetvis i form av en radikalt idealistisk subjektivering och därför på ett förvrängt sätt. I det avseendet fullföljer Heidegger Simmels tendens att "bygga en våning under den historiska materialismen", med den föregivna avsikten att få denna läras filosofiska, ja metafysiska förutsättningar att framträda. Men här är skillnaden ännu lärrikare än släktskapen. Den kommer till uttryck såväl i metodologin som i stämningen i Heideggers arbete. I motsats till Simmel, som uttryckligen kritiserar den historiska materialismen och eftersträvar att "fördjupa" den genom en egen omtolkning, saknas hos Heidegger varje

⁸⁹ . Ibid, s 166ff.

antydning i den riktningen. Marx' namn är inte bara inte omnämnt i "Varat och tiden", inte ens i hänseelser där det i högsta grad är befogat med en referens. Även innehållsligt försvinner alla den ekonomiska verklighetens objektiva kategorier.

Heideggers metod är radikalt subjektivistisk. Hans beskrivningar avser utan undantag den ekonomisk-sociala verklighetens själsliga reflexer. Här framträder i praktiken den inre identiteten mellan fenomenologi och ontologi, den senares rent subjektiva karaktär trots all påstådd objektivitet. Ja, det visar sig till och med att denna övergång till den – föregivet objektiva – ontologin gör den filosofiska världsuppfattningen ännu mer subjektivistisk än vad den var vid tiden för den öppet radikala subjektivismen hos en tänkare som Simmel. Ty hos denne skimrar det åtminstone igenom bleka och förvrängda konturer av den objektiva samhälleliga verkligheten, medan dessa hos Heidegger reduceras till effekter av fenomenologiskt beskrivna själstillstånd. Denna förändring av metoden hänger på det mest intima sätt samman med den förändrade grundstämningen. Simmel filosoferade under livsfilosofins hoppfulla ungdomsdagar. Trots att han konstaterade en "kulturens tragedi", trots all kritik av den kapitalistiska civilisationen såg han fortfarande, som vi erinrar oss, pengar som "innerlighetens dörrväktare". Dessa illusioner har för länge sedan brutit samman hos Heidegger. Individens innerlighet har för länge sedan gjort avkall på alla världserövringsplaner. Den betraktar inte längre sin samhälleliga omvärld som något visserligen i sig problematiskt, men inom vars sfär den rena innerligheten ändå kan få fritt utlopp. Den omgivande världen betraktas nu tvärtom som ett kusligt, ofattbart och ständigt hot mot allt som subjektiviteten skulle göra väsentligt. Detta är förvisso heller ingen ny upplevelse för borgerliga människor under kapitalismen. Ibsen hade t ex skildrat den flera årtionden tidigare i den kända scen, där hans Peer Gynt skalar en lök och bara finner skal men ingen kärna – en symbol för problemet med essentialiteten eller bristen därpå i sitt eget liv.

Hos Heidegger blir denna den åldrande och självförtvivlande Peer Gynts upplevelse den bestämmande maximen för hans beskrivningar. Detta är innebörden i "mannets" herravälde (vilket, om man översätter tillbaka till det samhälleliga livets språk, är det samma som det borgerligt-demokratiska offentliga livets herravälde under den imperialistiska perioden, som t ex under Weimartiden): "Tillvarons förstående i mannets varaart *ser* i sina utkast ständigt *miste på* de äkta varamöjligheterna."⁹⁰ För Heidegger är detta något som liknar ett ontologiskt bevis för antidemokratismen. Och han vidareutvecklar denna tanke med stor begreppslig åskådlighet: "Tillvaron störtar ut ur sig själv och in i sig själv, in i den oegentliga alldaglighetens bottenlöshet och intighet." Just detta förborgas genom det offentliga livet och framstår som "konkret liv". Men här rör det sig om en bedräglig "virvel". "Denna ständiga lösslitning från egentligheten – samtidigt som samma egentlighet beständigt simuleras i kombination med slitandet in i mannets varaart... *Tillvarons genomsnittliga alldaglighet kan för den skull bestämmas som den förfalskande-uppenbarade samt kastade-utkastande i-världen-varo för vilken – såväl i dess vara hos 'världen' som inom medvaron med de andra – det rör sig om själva dess innerligaste egna kunna-vara.*"⁹¹

Här ser man tydligt att Heideggers övergång från fenomenologi till ontologi i huvudsak riktas mot det socialistiska perspektivet på samhällsutvecklingen på samma sätt som den irrationalistiska metoden hos alla ledande borgerliga tänkare efter Nietzsche. Den tyska efterkrigs-krisen och den skärpta klasskamp som följde på den – med det socialistiska Sovjetunionens existens och ökade styrka i bakgrunden, med spridningen inom arbetarklassen och också inom intelligentsian av den av Lenin vidareutvecklade marxismen – tvingar alla människor till ett personligt

⁹⁰ Ibid, s 224.

⁹¹ Ibid, s 229, 233.

avgörande på ett mycket mer bestämt sätt än vad som var fallet under lugnare tider. Som vi har sett bekämpar inte Heidegger explicit marxismen-leninismens ekonomiska teorier och deras politiska konsekvenser – det förmår varken han eller det skikt han företräder. Snarare försöker han undvika nödvändigheten att dra samhälleliga konsekvenser genom att ”ontologiskt” brännmärka varje mänsklig offentlig verksamhet som ”oegentlig”.

Den borgerliga människans känsla att förlora sin betydelse, ja reduceras till intighet, är en allmän erfarenhet hos intelligentsian under denna tid. Heideggers komplicerade tankegångar och omständliga fenomenologiska introspektioner stöter därför på ett inom detta skikt vida spritt erfarenhetsmaterial och finner där sin resonans. Heidegger predikar ett bortvändande från allt samhälleligt handlande på samma sätt som Schopenhauer på sin tid förkunnade ett övergivande av den borgerliga framstegstanken och den demokratiska omvälvningen. Men i Heideggers bortvändande inryms implicit ett ännu mycket starkare reaktionärt ställningstagande än i Schopenhauers kvietism. Förvisso kunde också denna kvietism bara alltför lätt slå om till kontrarevolutionär aktivitet hos sin förkunnare vid tiden för den akuta revolutionen och Nietzsche visade hur lätt det kunde utvecklas en motrevolutionär aktivism också filosofiskt utifrån Schopenhauers förutsättningar. Utan större överdrift kan man säga att under perioden för den imperialistiska bourgeoisins kamp mot socialismen förhåller sig Heidegger till Hitler och Rosenberg som Schopenhauer på sin tid till Nietzsche.

Men händelserna upprepar sig aldrig mekaniskt – inte ens i filosofins historia. Den mänskliga känslobetoningen i tillbakadragandet är helt annorlunda hos Schopenhauer och Heidegger, ja varandra motsatta. Heideggers förtvivlan ger inte individen något befriat utrymme för en ”förlöst” estetisk och religiös kontemplation, som var fallet hos Schopenhauer. Dess utsatthet omfattar redan hela den individuella existensen. Och även om skildringen av denna känsla kan framstå som vanställd av den fenomenologiska metodens solipsism, är den ändå ett samhälleligt faktum: den borgerliga individens (särskilt de intellektuellas) själstillstånd i den sönderfallande monopolkapitalismen, inför perspektivet av sin undergång. Heideggers förtvivlan har alltså en dubbel karaktär: å ena sidan det obevekliga avslöjandet av individens intighet under imperialismens krisperiod; å andra sidan kan den så uppkomna känslan mycket lätt slå om till förtvivlad reaktionär aktivitet – emedan de samhälleliga orsakerna till denna intighet fetischeras till något tidlöst och antisamhälleligt. Det är säkert ingen tillfällighet att Hitlers agitation oavbrutet appellerar till förtvivlan; bland de arbetande massorna till deras förtvivlan över sitt ekonomisk-sociala läge. Men denna stämning av intighet och förtvivlan, från vars subjektiva sanning Heidegger utgår och som han begreppsliggör, förklarar filosofiskt och kanoniserar som ”autentisk”, skapar den gynnsammast tänkbara jordmånen bland intelligentsian för Hitlers agitation.

Detta tillstånd av alldaglighet och ”mannets” herravälde är alltså egentligen ett icke-vara. Och Heidegger bestämmer faktiskt varat inte som något omedelbart givet, utan som det mest avlägsna: ”Det varande som vi själva i varje särskilt fall är, är ontologiskt sett mest fjärran.”⁹² Detta det egentligaste hos människan glöms bort och begravs i alldagligheten. Ontologins uppgift är just att rädda det ur glömskan.

Detta ställningstagande till livet (till den tidens sociala liv) är bestämmande för Heideggers hela metod. Vi har redan upprepade gånger pekat på fenomenologins oöverbinnerliga subjektivism och på ontologins pseudoobjektivitet. Men först här, när Heideggers världsbild framträder med en viss konkretion såväl innehållsligt som strukturellt, står det klart att denna metod – med all sin objektiva bräcklighet – är den enda möjliga för hans syften. Ty enligt Heideggers uppfattning

⁹² Ibid, del 2, s 100.

handlar det inte om ett förhållande mellan subjektivitet och objektivitet i människornas samhällsliga liv, inte om en växelverkan mellan subjekt och objekt, utan om ”egentligheten” och ”oegentligheten” inom samma subjekt. Det ontologiska överskridandet av den ”inom parentes” satta objektiva verkligheten tenderar bara skenbart till en objektivitet i ontologin, bara ide metodologiska uttrycken. I praktiken riktar den sig till ett annat, föregivet djupare skikt av subjektiviteten. Man kan till och med säga, att hos Heidegger uttrycker en kategori (en existential) varat desto äktare, kommer varat desto närmare ju mindre den besväras av den objektiva verklighetens bestämningar. Därför är de bestämningar som framträder här (stämning, sorg, rädsla, kallelse osv) undantagslöst av subjektiv karaktär.

Men just därför måste den heideggerska ontologin bli desto mer irrationalistisk ju mer den utvecklar sitt sanna väsen. Visserligen försöker Heidegger ständigt avgränsa sig mot irrationalismen. Också här strävar han efter att höja sig över motsättningen mellan rationalism och irrationalism, att här liksom i frågan om idealism och materialism finna en filosofisk ”tredje väg”. Det är emellertid omöjligt för honom. Han kritiserar gång på gång rationalismens begränsningar men tillfogar sedan till en sådan kritik: ”Av icke ringare mått är den förfalskning av fenomenen, som föser undan denna evidens in i det irrationellas refugium. Irrationalismen – såsom motspel mot rationalismen – talar blott skelögt om det som rationalismen är blind för.”⁹³ Men då denna blindhet i Heideggers ögon består av att rationalismen tar hänsyn till förnimbara fakta och den objektiva verklighetens lagar, är Heideggers avgränsning mot irrationalismen helt utsiktslös. Ty om man avlägsnar föremålsligheten ur varje bestämning som avser den förnimbara verkligheten och om denna föremålslighet uppstår uteslutande i det rent inre, så får resultatet oundvikligen en irrationalistisk karaktär.

Så är fallet redan hos Kierkegaard. Men denne ryggar inte tillbaka för de yttersta konsekvenserna, trots att det är möjligt för honom att arbeta med teologiska kategorier och därigenom uppnå en skenrationalitet eller en skendialektik; just ide avgörande frågorna om ”existensen” talar han om paradoxen, dvs om irrationaliteten. Heidegger saknar å ena sidan möjligheten att öppet tillgripa teologiska kategorier, å andra sidan saknar han modet att öppet bekänna sig till irrationalismen. Men att avobjektifieringen av alla objektivitetsbestämningar i verkligheten – orden kan låta annorlunda, pappret är tålmodigt – leder till irrationalism visar var och en av Heideggers ontologiska beskrivningar. Vi skall bara ge ett exempel. Han talar om ”stämning”. Den förverkligas i sitt Varför, Varifrån och Vart. ”Denna tillvarons varakaraktär – som i sitt 'varifrån och vart' är beslöjad men som i sig själv är desto mer obeslöjat upplåten – detta 'att tillvaron är' kallar vi detta varandes *kastadhet* (*Geworfenheit*) in i dess 'där', närmare bestämt såtillvida att detta varande, i sin egenskap av i-världen-varo, är just detta 'där'.” Men den här uppkomna ”*fakticiteten är inte den faktiskhet som utmärker något förhandenvarandes faktum brutum, utan i stället en – låt vara i första hand tillbakaträngd – tillvarons varakaraktär, vilken har införlivats med existensen.*”⁹⁴ Såvida varat här – enligt Heideggers ”utkast” – ingriper eller avser att ingripa kan resultaten (och vägen att uppnå dem) endast vara irrationalistiska. Vägen till varat innebär att man kastar bort alla objektiva bestämningar av verkligheten. Överallt kräver Heideggers ontologi oavvisligen detta, för att människan (subjektet, tillvaron) skall kunna undkomma ”mannets” makt, som berövar henne hennes väsen och hennes egentlighet.

Men ser således, att den heideggerska ontologin oförhappandes förvandlas till en moral, ja nära nog till en religiös predikan. Denna moralisk-religiösa förändring av kunskapsteorin visar också Kierkegaards avgörande inflytande på Heideggers frågeställning och metod. Innebörden i denna

⁹³ Ibid, del 1, s 178.

⁹⁴ Ibid, s 177.

predikan är att människan skall bli ”väsensfylld”, att hon skall förbereda sig för att höra och förstå ”samvetets röst” för att så mogna till ”beslutsamhet” (*Entschlossenheit*). Också den processen finns mycket detaljerat beskriven hos Heidegger. Också här kan vi bara kortfattat och skissartat återge dess kärna. Avslöjandet av tillvarons intighet förborgad i det ”förfallna varat” (*Verfallensein*) uppenbaras genom ontologin: ”Det ursprungligen upphävande intets väsen ligger i följande: det sätter tillvaron före varandet som sådant... Till-varo betyder: bundenhet (*Hineingehaltenheit*) till intet ...”⁹⁵

Detta är den heideggerska ”tillvarons” väsen. Skillnaden mellan människorna är bara om de är medvetna om detta eller inte. Medvetandegörandet sker genom samvetet. ”Samvetet är den omsorgens maning ur i-världen-varons kuslighet, vilket kallar tillvaron till dess innerligaste egna kunna-vara-skyldig ... Förståendet av denna maning upplåter den egna tillvaron i dess individualiserings kuslighet.”⁹⁶

När människan förstår denna maning, bringas hon till beslutsamhet. Med stort patos understryker Heidegger betydelsen av denna ”existential”. Efter det som sagts tidigare kan det inte överraska någon, när det bestämt förnekas att ”beslutsamheten” skulle kunna åstadkomma ens den ringaste förändring i förhållande till människans omvärld; inte ens ”mannets” makt rubbas: ”Den tillhandsvarande 'världen' blir 'innehållsligt sett' inte någon annan värld, kretsen av 'de andra' byts inte ut ... Mannets obeslutsamhet stannar likväl kvar vid makten, men den förmår inte anfakta den beslutsamma existensen.”⁹⁷ Heideggers filosofi uttrycker här i en ytterst komplicerad (men framför allt konstlad) terminologi den intellektuelle kälkborgarens livskänsla under en tid av svår kris: att avvärja hotet mot den egna existensen utan att det gav upphov till något slags förpliktelse att ändra de yttre levnadsbetingelserna eller ens medverka i förändringen av den objektiva samhällsliga verkligheten. Hur svårbegriplig Heidegger än må vara, så utläste man detta riktigt ur hans filosofi.

Det resultat som således uppnås här är bara insikten att tillvaron som sådan bär skulden. Och den beslutsamma människans egentliga liv består bara av en förberedelse för döden; ”förebud om möjligheten” heter det i Heideggers terminologi. Här kan man åter skönja Kierkegaard, låt vara utan dennes protestantiska teologi.

Denna heideggerska teologi utan positiv religion och utan personlig gud måste naturligtvis som all livsfilosofi innehålla en ny tidslära. Också det är en metodologisk nödvändighet. Ty den orubbliga motsatsställningen mellan rum och tid är en av de svagaste punkterna i den odialektiska rationalismen. Men medan det verkliga övervinnandet bara kan bygga på den dialektiska växelverkan mellan rum och tid i den objektiva verkligheten, så har den irrationalistiska livsfilosofin alltid riktat sina skarpaste angrepp mot rationalismens tidsbegrepp och ställt tid och rum mot varandra som diametralt motsatta, ja fientliga principer – på samma sätt som man gjort med kultur och civilisation på samhällsfilosofins område. Därför är det i positivt avseende mycket viktigt för livsfilosofin att erövra tiden – detta är baksidan till den ovannämnda polemiska avsikten – eftersom likställandet av upplevelse och liv (existens), oundgängligt för dess pseudoobjektivism, bara är möjligt om man har ett subjektiverat och irrationalistiskt tidsbegrepp, som motsvarar detta krav.

Heidegger lägger stor vikt vid detta. Han avgränsar sig skarpt från Bergson, som han – tillsammans med Aristoteles och Hegel – fördömer som företrädare för den ”vulgära” tidsuppfatt-

⁹⁵ Heidegger, *Was ist Metaphysik*, Bonn 1926, s 19 f.

⁹⁶ Heidegger, *Varat och tidens*, del 2, s 75, 83.

⁹⁷ *Ibid*, s 85, 87.

ningen. Denna ”vulgära” tid är den vanliga, för vilken det finns förfluten tid, nutid och framtid; den ”förfallna” tiden i ”mannets” värld, urätandets och klockans tid osv. För den äkta tiden finns det däremot ingen tidsföljd: ”Framtiden är inte senare än det som har varit och det är inte tidigare än nutiden. Tidsligheten manifesterar sig i egenskap av framtid som har varit och blir samtid” (*gewesene-gegenwärtigende Zukunft*).”⁹⁸

Kunskapsteoretiskt sett är motsättningen till Bergson (men inte till Aristoteles och Hegel) bara en nyansskillnad. Ty båda – Bergson och Heidegger – ställer en subjektivt upplevd tid i motsättning till den verkliga objektiva tiden som den egentliga. Skillnaden är bara den att Bergson, vars kunskapsteori i huvudsak är en förkrigsföreteelse och vars filosofi uppvisar många likheter med Simmel och pragmatismen, såg den upplevda tiden som ett instrument för subjektivistisk-individualistisk världserövring. I Heideggers dagenefterfilosofi, däremot, avvärdsligas den verkliga tiden och blir innehållslös-teologisk samt koncentrerar sig uteslutande på det inre beslutsmomentet. Därför riktar Bergson framför allt sina angrepp mot den ”rumsliga” tiden, mot de exakta vetenskapernas begreppsbildning. Hans ”verkliga” tid är inriktad på konstupplevandet, medan hos Heidegger den vulgära tiden motsvarar den tillvaro som har förfallit åt ”mannet” och den verkliga tiden pekar i riktning mot döden. (Också här inser man lätt, att skillnaden mellan Heideggers och Bergsons tidsuppfattning är av samhällelig karaktär och bestäms av den fiende man har att bekämpa. Bergson polemiserar i huvudsak mot den naturvetenskapligt-materialistiska världsuppfattningen under borgerskapets uppsvingperiod, medan Heidegger, också i tidsteorin och den därmed nära förbundna uppfattningen om historiskheten, framför allt riktar sig mot den nya motståndaren, mot den historiska materialismen, vars inflytande gjort sig kannbart på livets alla områden.) Men hos båda är denna motsättning innanför tidsbegreppet ett medel för att upprätta en irrationalistisk filosofi. Heidegger ”upptäcker” visserligen att tiden spelar en hittills obemärkt central roll i kants *Kritik der reinen Vernunft* (Kritik av det rena förnuftet), framförallt i kapitlet om kategorierna. Detta centrala ställe, havdar Heidegger, ”rubbar sålunda förnuftets och förståndets herravalde. 'Logiken' har berövats sitt sedan gammalt utvecklade företräde inom metafysiken. Dess idé blir tvivelaktig.”⁹⁹ För Heidegger blir Kant således en av fäderna till den moderna irrationalismen.

Om man ser till denna tidsuppfattning, framstår Heideggers andra huvudtendens som rent spegelfäkteri, nämligen påvisandet av ”tillvarons” elementära historiskhet som grundval för att förstå historien. Heidegger har rätt, när han tar ställning mot nykantianerna, som söker konstruera historiskheten utifrån ett subjektivt ”antagande”, och när han framhåller att varat måste vara samhälleligt för att det skall uppstå en historievetenskap. Som på många andra punkter diskonterar livsfilosofin också här den odialektiska idealismens sammanbrott. Heidegger själv befinner sig emellertid långt efter nykantianerna i fråga om den konkreta bestämningen av sin ”existentiala” historiskhet. Följdriktigt nog ser han tillvaron som historiens urfenomen, dvs individens liv, ”livets sammanhang mellan födelse och död”. Och även den bestäms – helt i linje med den diltheyska livsfilosofins metodik – utifrån upplevelsen: ”Det (detta sammanhang, G L) består av en följd av upplevelser 'i tiden'.”¹⁰⁰ Resultatet blir en dubbel förvrängning. För det första betraktas inte de historiska faktiska förhållandena i naturen som de ”ursprungliga” (Kant-Laplaceteorin, darwinismen osv) utan utgångspunkten, ”urfenomenet” påstås vara sammanhanget av mänskliga upplevelser, befintligt långt ifrån ”ursprungligheten”. För det andra märker inte Heidegger att hans ”urfenomen” är härlett: en följd av det samhälleliga varat, människornas samhälleliga praxis, i vilken ett sådant ”sammanhang” av upplevelser först kan komma till stånd

⁹⁸ Ibid, s 145. ”Varitande” i R. Matz' övers. av *gewesene*.

⁹⁹ Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, s 233.

¹⁰⁰ Heidegger, *Varat och tidens*, del 2, s 172.

överhuvudtaget. I den mån han lägger märke till ett samband här, avvisar han det som tillhörande ”mannets” sfär.

Därigenom isolerar han inte bara ett förvrängt derivat från människornas samhälleliga praxis – som historiens ”urfenomen”, som ”ursprungligt” – från den verkliga historien, utan ställer dem mot varandra. I detta sätt att förfälska verklighetens struktur kommer den prefascistiska karaktären hos Heideggers filosofi till åskådligt uttryck. Eftersom nu den primära historiskheten är ”ontologiskt grundad”, uppstår automatiskt den avgörande heideggerska skillnaden mellan ”egentlig” och ”oegentlig” historia: ”I linje med det sätt på vilket historiskheten är rotad i omsorgen, existerar tillvaron alltid såsom egentligt eller oegentligt historisk.”¹⁰¹

Men enligt den heideggerska historieuppfattningen är just den verkliga historien den oegentliga, på samma sätt som den verkliga tiden var den ”vulgära”. Med sin skenbara ontologiska uppbyggnad av historien upphäver Heidegger i grund och botten varje historiskhet genom att han uteslutande erkänner kalkborgarens ”beslutsamhet” som historisk. Redan vid analysen av den alldagliga tillvaron avvisade Heidegger all mänsklig orientering mot objektiva fakta eller tendenser i det samhälleligt-historiska livet. Där förklarade han:

”Man skulle fenomenellt fullkomligt ta miste på det som stämningen upplåter, samt det *sätt* på vilket den upplåter det, ifall man ville med det upplåtna sammanställa det som den stämda tillvaron 'på samma gång' känner till, vet och tror. Även då tillvaron, inom ett rationellt upplyst tänkande är 'säker' i sin tro på sitt 'vart?' eller anser sig känna till sitt 'varifrån?', så förslår allt detta ändå ingenting gentemot det fenomenella sakförhållandet, att stämningen bringar tillvaron fram inför dess 'där's 'att', i vilken egenskap detta sakförhållande med obönhörlig gåtfullhet stirrar tillvaron rakt upp i ansiktet. Existential-ontologiskt sett, har man inte minsta rätt att föringa befintlighetens 'evidens' genom att mäta den efter den apodiktiska visshet som utmärker det teoretiska utrönandet av det pura förhandenvarande.”¹⁰²

Upplysandet av tillvaron kan uteslutande komma inifrån, med varje – enligt Heidegger föregivet – objektivt inriktad förnimmelse uppstår förfallet, att utlämnas till ”mannet”, till det oegentliga. Det är alltså bara följdriktigt att Heidegger, när han upprättar tillvarons historiskhet, lika bestämt avvisar allt objektivt historiskt. Den heideggerska historiskheten har alltså inget att göra med att ”tillvaron förekommer i en 'världshistoria'.”¹⁰³ Heidegger polemiserar här med viss rätt mot den gamla idealistiska motiveringen av historieteorin. ”Historieproblemets ort”, säger han, ”kan inte sökas i historiebeskrivningen som vetenskap om historien ... Hur historien kan bli till möjligt *föremål* för historieskrivning och historievetenskap, den saken är det omöjligt att sluta sig till annorledes än utifrån det historiskas varaart samt utifrån historiskheten och dess rotfäste i tidsligheten.”¹⁰⁴ Heidegger diskonterar också här idealismens sammanbrott, inte utan skicklighet, genom att skapa intrycket att han skulle vilja göra själva tillvarons historiska väsen till utgångspunkt för historien. Men, som vi har sett, är å ena sidan själva denna tillvaro för honom helt och hållet subjektivistiskt bestämd, å andra sidan ”renar” han radikalt tillvarons ursprungliga historiskhet från varje anknytning till den verkliga, till den objektiva historien. Ty, ”i linje med det sätt på vilket historiskheten är rotad i omsorgen, existerar tillvaron alltid såsom egentligt eller oegentligt historisk”.¹⁰⁵ Därur kan man följdriktigt dra slutsatsen: ”*Den egentliga till-dödenvaron, dvs tidslighetens ändlighet, är den förborgade grunden för tillvarons historiskhet.*”¹⁰⁶

¹⁰¹ Ibid, s 175f.

¹⁰² Ibid, del 1, s 178.

¹⁰³ Ibid, del 2, s 124.

¹⁰⁴ Ibid, s 175.

¹⁰⁵ Ibid, s 175f.

¹⁰⁶ Ibid, s 187f.

Här har man naturligtvis också upprättat en ”oegentlig” historiskhet; på ett nära nog kompromissartat sätt om man ser till det centrala innehållet i Heideggers föreställning. Ty om det i historien uteslutande kommer an på det som man – på teologins språk – skulle kunna kalla ”själens frälsning”, går det inte att förstå varför allt annat, vars roll på sin höjd inte kan vara annat än en avledning från varat i historien, också skall ha en historisk karaktär. Men ibland erkänner Heidegger en primär och sekundär historiskhet och ibland en egentlig och oegentlig. ”Don och verk – böcker t ex – har sina egna 'öden', byggnadsverk och institutioner har sin historia. Men även naturen är historisk. Visserligen alls inte när vi talar om 'naturhistoria', däremot som landskap, som bosättnings- och exploateringsområde, som slagfält och kultplats.”¹⁰⁷ Man ser alltså att resultatet av den heideggerska ”oegentliga” historien inte blir mycket mer än en spenglersk ”historiskhet”. Men medan denna hos Spengler var en organisk beståndsdel av hans uppfattning, stämmer den hos Heidegger inte överens med grundtanken och är i sista hand en överflödigt barlast. Den är delvis en följd av Heideggers vägran att öppet anpassa sig efter den radikala irrationalismen, det radikala avvisandet av all vetenskaplighet; delvis är den ett – nu organiskt – arvegods från den teologiska grundföreställningen i Heideggers väg till själens frälsning, en väg som hos honom – utan Gud och utan själ – förlorat sina tidigare riktningssgivande principer.

Här ser man ett centralt inslag i Heideggers förhållande till Kierkegaard. Ty denna dubblering av historien i egentlig och oegentlig sker under inflytande från Kierkegaards mot Hegel riktade polemik. Men som alltid i historien är också här den reaktionäre tänkaren från det mer primitiva utvecklingsstadiet öppnare, ärligare och konsekventare än sin imperialistiske epigon. (Som vi upprepade gånger visat hänger det också samman med att Kierkegaard kämpar mot den borgerliga uppfattningen om historiskt framåtskridande, medan Heidegger bemödar sig om att avvärja attraktionskraften hos det socialistiska utvecklingsperspektivet.) Enbart för Gud erkänner Kierkegaard en världshistoria. För människan, som enligt hans uppfattning – tragiskt nog – bara kan vara åskådare i historien, finns det ingen historia utan bara en individuell moralisk-religiös utveckling. Kierkegaard säger:

”Den världshistoriska immanensen är alltid förvirrande för det etiska, och ändå ligger just det världshistoriska betraktandet i immanensen. Ser en individ något etiskt, så är det det etiska i honom själv... Det skulle nämligen inte vara en riktig slutsats att ju mer etiskt utvecklad man är, desto mer vill man se detta i världshistorien, nej precis tvärtom: ju mer han utvecklas etiskt, desto mindre kommer han att bekymra sig om det världshistoriska.

Låt mig nu med en bild mer åskådligt påminna om skillnaden mellan det etiska och det världshistoriska, skillnaden mellan individens etiska förhållande till Gud och det världshistoriskas förhållande till Gud. En kung har väl stundom en kunglig teater bara för sig själv, men den skillnaden, som utestänger undersåtarna, är tillfällig. Annorlunda är det när vi talar om Gud och den kungliga teater han har för sig själv. Det vill säga, individens etiska utveckling, det är den lilla privatteatern, där Gud visserligen är åskådare, men där individen ibland också själv är det, trots att han i huvudsak skall vara skådespelaren, som dock inte bedrager, men uppenbarar, som all etisk utveckling är att uppenbaras för Gud. Men världshistorien det är den kungliga skådeplatsen för Gud, där han icke tillfälligtvis men väsentligen är den enda åskådaren, eftersom han är den ende som kan vara det. Till denna teater står ingången inte öppen för någon existerande människa. Inbillar han sig att han är åskådare där, då glömmar han bara att han ju själv skall vara skådespelare på den lilla teatern, och överlåta till den kunglige åskådaren och diktaren hur denne skall utnyttja honom i det kungliga dramat, *Drama Dramatum.*”¹⁰⁸

¹⁰⁷ Ibid, s 189f.

¹⁰⁸ Kierkegaard, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, Köpenhamn 1846, s 142f.

Återfallet till den klassiska tyska litteraturen och filosofin kommer till klart uttryck här. Medan det för Goethes Faust var möjligt att fullborda och lösa sina sannaste etiska problem endast i den andra delens ”stora värld”, inskränker Kierkegaard etiken till den första delens ”lilla värld”. Medan den hegelska etiken mynnar ut i världshistorien, uteslöt Kierkegaard just denna från människornas ”existentiella” verksamhet.

Som ofta sker under denna period, anknyter livsfilosofin hos Kierkegaard till den borgerliga idealistiska dialektikens olösta frågor. Det är först svagheten i den hegelska historiefilosofin – med dess fullbordan i kontemplation av hela det föregående handlingsförloppet – vilken gör den kierkegaardska frågeställningen möjlig. Kierkegaard förhånar denna kontemplation som ett livsfrånvänt, professoralt, otillräckligt och till och med förnedrande ställningstagande till människolivets centrala frågor och kan i dess ställe åtminstone visa upp något som påminner om en praxis. Denna kierkegaardska praxis är en ironisk hämnd på Hegel, eftersom denne inte kunde tänka den historiska praxisen konsekvent till sitt slut utan stannade vid det närvarande och lät den slå över i kontemplation (”Minervas ugglä”). Men till sitt verkliga väsen har Kierkegaards praxis inget att göra med den – enda verkligt historiska – praxisen; att denna, som vi har sett, häftigt förnekas av Kierkegaard, innebär att den teologiska historiefilosofins gamla dualism med en viss begränsad konsekvens kan förnyas. Också i den är de enskilda själarnas frälsningsväg historiens egentliga innehåll. Men den gamla teologin, i synnerhet den katolska, kunde bygga in dessa enskilda frälsningsvägar i en teologisk historia om kosmos och mänskligheten och på så sätt ändå nå fram till en enhetlig historieuppfattning inom sin egen ram – som till exempel hos Bousset. Som vi har sett är själarnas frälsningsväg som historiens innehåll också grundvalen för den kierkegaardska historieuppfattningen. Men hos Kierkegaard måste varje människa, som söker sin existens' och sin själs frälsning, inträda i ett omedelbart förhållande till Kristus som frälsningskälla, ett förhållande som bara kunde förverkligas utifrån människan själv. Och genom att all historiskhet förintas här, inom den egentliga existensens sfär, (varje människa har samma förhållande till Kristus som dennes direkta lärjungar) blir historien själv fullständigt transcendent; bara i erkännandet av att människorna hade en principiellt annorlunda strukturerad ställning till sin egen existens före Kristus' framträdande, finner man spår bevarade av en teologisk historiskhet. Men också här står i sista hand två ”typer” av existentiellt förhållande mot varandra, varvid varje typ i och för sig är historielös och historiskheten bara bestäms genom Kristus' framträdande som skiljer perioder och typer åt.

Kierkegaards redan omnämnda ironiska hämnd på Hegel är bara möjlig därför att höjdpunkterna i dennes historiefilosofi försvinner i en idealistisk teologis dimma, trots hans energiska och delvis framgångsrika bemödanden att tolka historien endast som produkt av mänsklig praxis. Detta ger upphov till en på samma gång ”gudomlig” och professoral kontemplation inför historien i stället för en teoretisk betraktelse, som bara är en tankemässig sammanfattning av erfarenheterna från den tidigare praxisen till förmån för en kommande, bättre och mer medveten praxis. Gentemot denna kontemplation hade Kierkegaards kritik ett visst relativt berättigande. Förvisso bara som kritik, ty så snart denna kritik konkretiseras, slår den om till irrationell teologi – i motsats till den hegelska rationella teologin, som når begreppsliga höjder. Och kritikens relativa berättigande upphör, när den hegelska historismen på detta sätt ersätts av ett öppet förnekande av historien.

Hos Heidegger har vi att göra med en liknande problematik som hos Kierkegaard, men utan Gud, utan Kristus, utan själ. Heidegger vill skapa en teologisk historiefilosofi för den ”religiösa ateismen”. Därför försvinner teologins alla innehållsliga beståndsdelar hos honom, också de kierkegaardska, och kvar blir bara det helt tomma teologiska skalet. Också för Kierkegaard är kategorierna i den isolerade individualitetens (kalkborgarens) förlorade liv, såsom rädsla, oro, skuld känsla, beslutsamhet osv den ”egentliga” verklighetens ”existentieller”. Men eftersom

Kierkegaard har kvar en teologisk historiefilosofi, som statuerar en verklig historia för Gud, kan han radikalt förneka historiskheten för den enskilda människan, som söker sin själs frälsning. Heidegger däremot måste maskera denna ohistoriska tillvaro som ”egentlig” historia för att erhålla en kontrast till förnekandet av den verkliga historien (den ”oegentliga”). Också i denna motsättning är det samhälligt-historiska innehållet det avgörande. Kierkegaard avvisade på ett filosofiskt plan det borgerligt-demokratiska framåtskridandet och kunde fortfarande tänka sig en väg tillbaka till religionens feodala värld; låt vara att denna hans föreställning redan var påverkad av en dekadent borgerlig upplösning. Heidegger, som verkade under monopolkapitalismens kristid och i närheten av en allt starkare och inflytelserikare socialistisk stat, kunde undvika slutsatserna av krisperioden endast genom att degradera den verkliga historien till den ”oegentliga”; som ”egentlig” erkänns bara en sådan själslig utveckling, som genom oro, förtvivlan osv leder människorna bort från samhälligt handlande och från sociala beslut och samtidigt binder dem själsligt vid en sådan förtvivlad desorientering och rotlöshet som hur lätt som helst kan slå om till reaktionär aktivism av hitlersk prägel.

Hela den pretentiösa poängen i den heideggerska filosofin om tid och historia överskrider således inte hans ontologi om vardagslivet; också här är innehållet bara den moderne kalkborgarens själsliv, dödsförskräckt inför intigheten, själv betydelslös och långsamt medveten om sin betydelslöshet.

Efter denna analys av Heideggers existentialfilosofi kan vi fatta oss betydligt kortare om Jaspers. Ty utgångspunkterna och konsekvenserna är utomordentligt likartade hos båda. Att Jaspers framträder öppet som psykolog är lärorikt, så till vida som detta, tillsammans med fenomenologins utveckling hos Scheler och Heidegger samt det växande inflytandet för Diltheys beskrivande psykologi, slutgiltigt avslöjar deras ursprungliga skenobjektivitet.

Jaspers' första inflytelserika filosofiska arbete *Psychologie der Weltanschauungen* (Världsåskådningarnas psykologi) från 1919 är ett försök att fullborda Diltheys program för en världsåskådningstypologi. Men redan här har han fullständigt gjort avkall på Diltheys dröm om att typologin skulle visa vägen till den objektiva filosofiska världsåskådningen. Motsatsen är fallet. Under inflytande av Kierkegaard och Nietzsche, i vilka Jaspers ser samtidens stora filosofer, och av Max Webers sociologiska relativism skall denna typologi förkunna just det fullständiga förnekandet av en objektiv filosofisk kunskaps möjlighet och värde.

I det avseendet för Jaspers livsfilosofins radikala relativism längre än alla sina föregångare. Allt objektivt hos kunskapen betecknar han med det föraktfulla och ironiska uttrycket ”skal” (*Gehäuse*), vari än en gång den gamla livsfilosofiska motsättningen mellan det levande och det förstelnade kommer till uttryck; här dock med den särskilda nyansen att varje objektivitet uttryckligen framstår som något förstelnat och dött. Om den frågan förklarar Jaspers följande: ”Varje formulerad lära om det hela blir till skal berövat det ursprungliga upplevandet av gränssituationerna och förhindrar uppkomsten av de krafter som aktivt söker den framtida tillvarons mening i självsvåldig (*selbstgewollt*) erfarenhet, för att i dess ställe sätta lugnet i en genomskådad och fullkomnad, själslugnande värld av en evigt samtida mening.”¹⁰⁹

Nu behöver vi bara tänka på Simmels framställning av själens förhållande till den objektiva anden via den helt relativistiskt uppfattade ”kulturens tragedi” för att se vilken lång sträcka livsfilosofin har tillryggalagt sedan dess på vägen till den relativistiska nihilismen. Jaspers ser varje ”skal” som ödesdigert inte bara för livet självt, inte bara för individens utveckling – för honom den enda viktiga utvecklingen – utan ser också däri en social fara: ”...med påståendet om

¹⁰⁹ Jaspers, *Psychologie der Weltanschauung*, 2:a uppl, Berlin .1922, s 254f.

den ena sanningen som allmängiltigare för alla människor ... tar *osannfärdigheten* genast sin början.”¹¹⁰ Det är en tankegång som påminner om Kierkegaard. Den utgår från att varje allmängiltig och allmänt bindande objektiv sanning ovillkorligen står i motsatsställning till individens inre subjektiva sannfärdighet och ärlighet, att de är fientliga och ömsesidigt uteslutande. (Liknande tankegångar finner man redan hos Nietzsche.) Antivetenskapligheten får därigenom ett moraliskt-metafysiskt tonfall. Och som hos förebilderna får denna värdering också hos Jaspers en antidemokratisk karaktär. De objektivitetens makter som hotar den subjektiva sannfärdigheten finner Jaspers nästan uteslutande där det uppstått ett demokratiskt massherravälde. För honom är därför fanatism och brutalt våld de viktigaste ofrånkomliga konsekvenserna av en sådan ”osannfärdighet”, en följd av världens tro på ”skalens” sanningar. Redan hos Heidegger ser vi en tydlig antidemokratisk tendens: ”mannets” mytiska, ”fenomenologiska” gestalt är ett karikatymässigt koncentrat av den ”anonymitet” och den ”ansvarslöshet”, vari den reaktionära publistiken alltid sett det främsta kännetecknet för all demokrati. Hos Jaspers stegras denna tendens till den mest extrema kälkborgerlighet: enligt honom finner man bara sanning, äkthet och mänsklighet hos den ”förinnerligade” och självtillräcklige individen (hos den intellektuelle kälkborgaren, som avvisar allt offentligt liv). Varje inflytande från massorna framstår – på äkta tyskt kälkborgerligt manér – som osannfärdighet och barbari.

Denna radikala subjektivism, som har visat sig i läran om ”skalet”, är det specifika i Jaspers' filosofi. Enligt hans lära har all kunskap om den objektiva världen bara en teknisk nytta; endast ”existensupplysningen” (*Existenzerhellung*) har en verklig betydelse, som berör varat. Jaspers uttalar sig på följande sätt om denna kärnpunkt i sin filosofi:

”Existensfilosofin skulle genast vara *förlorad*, om den åter tror sig veta vad människan är. Den skulle åter ge grunddragen för att utforska det mänskliga och djuriska livet i dess typer, den skulle åter bli antropologi, psykologi, sociologi. Den är bara meningsfull om den i sin föremålslighet förblir gränslös. Den uppväcker vad den inte vet; den upplyser och sätter i rörelse, men den fixerar inte ... Existensupplysning leder inte till något resultat, eftersom den saknar föremål. Medvetandets klarhet innehåller anspråket men fullbordar det inte. Som betraktare måste vi nöja oss därmed. Ty jag är inte vad jag betraktar och betraktar inte vad jag är. I stället för att betrakta min existens, kan jag bara inleda klargörandeprocessen.”¹¹¹

Denna position leder till den kierkegaardska tendensen – i mycket besläktad med Heideggers lära – att se något verkligt endast i innerligheten, i den fullständigt isolerade individens ”existensbevarande” hållning. Men Heidegger utvecklar denna ståndpunkt med en viss abstrakt konsekvens och först när han vill avslöja tillvarons historiskhet på denna grundval, träder hans trista kälkborgerlighet helt öppet i dagen. Utifrån sin kierkegaardska solipsism vill Jaspers utforma en bred, innehållslig och genomarbetad konkret filosofi, kulturkritik osv. Därför ser man hans kälkborgerligt-intellektuella dubbelmoral mycket snabbare, en fåfång och kälkborgerlig självbelåtenhet.

Jaspers kräver till och med något som framstår som absurt sett utifrån hans förutsättningar: politiskt handlande; han fördömer såväl ”apolitiskhet som blind politisk vilja”. Detta ger upphov till följande kälkborgerliga ideal: ”Bara långsiktigt tålamod tillsammans med återhållen beslutsamhet till plötsligt ingripande, omfattande vetande, som står öppet för det möjligas oändliga rymd utöver det tvingande verkliga, kan här uträtta något, som är mer än blott tumult, förstörelse, bortdrivande av tingen.”¹¹² Detta krav gör ett ännu mer komiskt intryck, eftersom Jaspers följdriktigt avvisar varje prognos, varje förutsägelse: ”Det vetande som föruts Ibid, s

¹¹⁰ Jaspers, *Vernunft und Existenz*, Groningen 1937, s 71f.

¹¹¹ Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin-Leipzig 1931, s 146f.

¹¹²

78f.eende betraktar tingens förlopp förblir ett vetande om möjligheter bland vilka det som blir verkligt inte ens behöver inträffa.”¹¹³ Efter alla dessa fruktlösa utflykter i verklighetens värld kvarstår ändå bara det kierkegaardska perspektivet: ”Eftersom världsförloppet är ogenomträngligt, eftersom hittills det bästa har misslyckats och åter kan misslyckas, eftersom således *världsförloppet i längden alls inte är det som det endast kommer an på*, så omintetgörs allt planerande och handlande vad avser den fjärran framtiden, för att här och nu skapa och besjåla tillvaron ... Att för närvarande göra det som är äkta, är till slut det enda som det återstår mig att göra med visshet.”¹¹⁴

Med denna sista visdom, nära besläktad med Heideggers lära, uppstår en rätt komisk motsägelse hos Jaspers. Han ser ett framsteg i dagens människa, som bara litar på sig själv; (att man frigör sig från ”skalet” och att man med Kierkegaards och Nietzsches hjälp övervinner det förflutnas bedrägligt objektiva filosofier). Egentligen skulle han alltså behöva bejaka samtiden, som har frambringat denna människa, denna enda äkta filosofiska problemställning, på samma sätt som den mer konsekvente Simmel också gjorde med sin subjektivism. Men eftersom Jaspers hyser ett djuriskt hat mot massorna, en skälvande rädsla för dem, för demokrati och socialism, uppträder det romantiska förhålligandet av tidigare epoker parallellt med polemiken mot ”skalet”. Sålunda försvarar han till exempel ibland kyrkan som ”existensbetingelse för den frihet som ständigt utvecklar sig”¹¹⁵, varvid han helt glömmer bort att varje kyrka enligt hans teori med nödvändighet måste vara ett ”skal”. Också här visar det sig hur överlägsna sina epigoner den filosofiska reaktionens ”klassiker” var: utifrån sin existentiella protestantism riktade Kierkegaard ständigt de mest lidelsefulla anklagelser mot kyrkan. Denna motsägelse gör Jaspers' föregivet storslagna gest komisk, kompromissartad och intetsägande. Nihilismen förvandlas ständigt åter till en källborgerligt kalvinistisk och moderniserad ”inomvärldslig askes”. Det uppstår en livsfilosofisk karikatyr av Max Webers relativistiska sociologi.

Heidegger lyckades bara utarbeta ”existentialen”. Jaspers gav däremot ut ett stort filosofisystem i tre band med den på en gång stolta och blygsamma titeln *Philosophie*. I dess inledande betraktelser (världsorientering och existensupplysning) utvecklas utförligt det som har antytts här. Först i tredje delen (metafysik) uppstår en ”chiffer-lära”, i vilken omöjligheten av objektiv kunskap om verkligheten skall omtolkas till en positiv form av världsuppfattning. Å ena sidan vill Jaspers – med Kierkegaard och Nietzsche som förebilder – upprätthålla posen av oförskräckt raserare av objektiviteten, å andra sidan har han varken Kierkegaards tro på den ursprungliga kristendomen eller Nietzsches vision om en kommande imperialistisk tidsålder. I stället för att följdriktigt dra de nihilistiska konsekvenserna vill han trola fram något till intet förpliktande positivt ur det heideggerska upphävande intet. Däri ligger det halvhjärtade hos honom i jämförelse med Heideggers radikala nihilism.

Så blir Jaspers' filosofi precis som Heideggers filosofiskt sett fullständigt resultatlös, men får trots det utomordentligt långtgående samhällseliga konsekvenser. Heidegger och Jaspers driver den extremt individualistiska, källborgerligt-aristokratiska relativismen och irrationalismen till deras yttersta konsekvenser. Där de hamnar är det istid, nordpol, en värld som blivit öde, ett meningslöst kaos, ett intet som människans omgivning. Förtvivlan över sig själv, över sin hopplösa ensamhet är själva innehållet i deras filosofi. Därmed ges en träffande bild av vad som försiggick i vida kretsar inom den tyska intelligentsian mot slutet av 20-talet och början av 30-talet. Men de nöjer sig inte bara med att beskriva. Deras beskrivning är samtidigt en tolkning: en framställning

¹¹³ Ibid, s 185.

¹¹⁴ Ibid, s 187f.

¹¹⁵ Ibid, s 172.

av det meningslösa i varje handling i denna värld. Deras ställningstagande visar sig i att \$e uteslutande hänför de negativa dragen i det som de kallar ”världen” till det demokratiska samhället. Just före och under krisen är detta ett avgörande ställningstagande. Ty därigenom fördjupas den allmänna känslan av förtvivlan bland vida kretsar inom den tyska borgerligheten och framför allt dess intelligentsia. Eventuella upproriska tendenser avleds och den aggressiva reaktionen får därigenom en inte oviktig negativ hjälp. Om fascismen kunde inpräglade en mer än välvillig neutralitet hos vida kretsar inom den tyska intelligentsian, så har den i inte ringa grad Heideggers och Jaspers' filosofi att tacka för det.

I det sammanhanget är det rätt likgiltigt hur de båda personligen tog ställning till hitlerismen, i synnerhet som ingen av de båda blev så illojal mot sin egen filosofis förutsättningar och slutsatser att han verkligen vände sig mot Hitler. Att således Heidegger öppet uppträdde som fascist, medan Jaspers av rent privata skäl inte förmådde sig till det och tidvis, så länge vindarna tycktes blåsa från vänster, använde sitt *otium cum dignitate* under Hitler till att efter dennes fall uppträda som antifascist, det ändrar inte något i själva sakförhållandet. Genom det faktiska innehållet i sin filosofi blir de vägröjare för den fascistiska irrationalismen.

Prefascistisk och fascistisk livsfilosofi (Klages, Jünger, Baeumler, Boehm, Kriek, Rosenberg)

Livsfilosofin själv passerar snabbt den just karaktäriserade ”existentialistiska” episoden och utvecklas till en mer öppen och kämpande förberedelse för den kommande barbariska reaktionen. Här ligger betydelsen av Ludwig Klages' filosofi. Han framträdde som publicist redan under förkrigstiden. Från början var han en ledande medlem av George-kretsen men lämnade den och gick sin egen väg. Han förvandlar i egentlig mening livsfilosofin till ett öppet bekämpande av förnuft och kultur. (I hur hög grad det här handlar om tidsströmningar och inte om enskilda individer visar den påfallande överensstämmelsen med den politiskt vänsterorienterade Theodor Lessings tankeinriktning.) Hos Klages framträder livsfilosofins antropologiska drag ännu klarare än hos hans föregångare. En stor del av hans litterära verksamhet är inriktad på detta område, att bygga upp ”karaktärologins” nya vetenskap. Här föreligger redan den fullständiga upplösningen av all objektiv kunskap som rymdes i typläran.

Hos Dilthey var den antropologiska typologin fortfarande underordnad vetenskapen, hos Jaspers däremot var den redan överordnad vetenskapen. Hos Klages är typologin ett frontalangrepp på vetenskaplighetens anda och på den roll som förnuftet, kunskapen och tänkandet har spelat och spelar i mänsklighetens samlade utveckling.

Klages' grunduppfattning är synnerligen enkel: det finns ett allmänt kosmiskt liv, i vilket människorna var naturligt delaktiga i början av sin utveckling: ”Var helst det finns levande kropp, finns det också själ; var helst det finns själ, finns det också levande kropp. Själen är kroppens mening, kroppens bild är själens uppenbarelse. Allt som uppenbarar sig, det har en mening och varje mening blir synlig genom att den uppenbarar sig. Meningen upplevs i ens inre, uppenbarelsen i ens yttre. Den förra måste bli bild, om den skall meddela sig, och bilden måste åter internaliseras för att den skall verka. De är, bokstavligt talat, verklighetens poler.”¹¹⁶

Detta kosmiskt-naturbundna och organiskt-levande tillstånd trängs undan och upplöses av ”anden”. ”Andens lag frigör sig från det kosmiska livets rytm.”¹¹⁷ Det är innehållet i den mänskliga historien, ”att anden kan höja sig över själen, den förstående vakenheten över

¹¹⁶ Klages, *Vom kosmogonischen Eros*, 2:a uppl, München 1926, s 63.

¹¹⁷ *Ibid*, s 65.

drömmen och en verksamhet inriktad på framhårdande över livet, som blir till och förgår”.¹¹⁸ Hur denna oerhörda omkastning gått till, vet ingen: faktum är bara ”att en utomvärldslig makt trängde in i livets sfär”.¹¹⁹ (Klages förvränger här på mystiskt-reaktionärt sätt Bachofens framställning av urkommunismen.) Men även om det också är oklart hur anden kom till makten, är dess verkan fullständigt uppenbar för Klages: ”att döda livet”.¹²⁰

Klages hela filosofi är inget annat än en variation på denna enda primitiva tanke. Hans betydelse ligger i att ingen före honom hade bekämpat förnuftet så öppet och radikalt. Han kallar dess verksamhet för ”förryckthet”¹²¹ och ”skändlighet”¹²². Längtan efter kunskap jämförs med vanlig nyfikenhet. Klages beskriver ibland den yngling, som enligt sagan ville avtäcka Sais beslöjade bild: ”Varför vill egentligen ynglingen lyfta slöjan? Av forskningsbegär eller, för att säga det rent ut, av nyfikenhet? Mellan forskardrift och nyfikenhet finns det ingen essentiell skillnad. Den förra liksom den senare härstammar ur en störning av förståndet, som störs av allt som det ännu inte besitter. Kunskapsdrift är tillägnelsesdrift ... och allt det som anden bemäktigar sig mister ofelbart sin förtrollning och förstörs samtidigt, om det till sitt väsen var en hemlighet.”¹²³ Och däri ligger enligt Klages' uppfattning just det skändliga i varje vetenskaplighet; ty det filosofiskt väsentliga är ingalunda någon kunskap, utan bara ”vetande om hemligheter”.¹²⁴

Endast om man bevarar denna aktning för hemligheten, är det möjligt med ett levande förhållande till livet. Det är uppenbart, att Klages' kategori ”liv” därigenom förlorar varje förhållande till biologin. Han framhåller öppet, att biologin inte vet ”vari de levande tingens levande-vara (*Lebendigsein*) består”.¹²⁵ Det är karaktäristiskt att Klages i likhet med alla sina livsfilosofiska kolleger gör anspråk på att höja sig över motsättningen mellan idealism och materialism. Enligt Klages' uppfattning döljer nämligen skenmotsättningen mellan vara och medvetande ”något som varken är cogitare eller esse, varken ande eller materia men som är viktigare än båda för timliga väsen: nämligen livet ... Anden inser, att varat är, men endast livet lever”.¹²⁶

Denna uppfattning om livet representerar än så länge höjdpunkten i den livsfilosofiska irrationalismen. Men här utgör den inte längre ett enkelt nihilistiskt förnekande utan en övergång till omedelbar myt. Klages presenterar en kunskapsteori för sin nya mytlära, genom att han spelar ut bilden mot tinget. Tinget är en död produkt av anden, bilden en besjälad uppenbarelse. Till denna motsatsställning kopplar Klages sin kunskapsteori, som i sin tur blir karaktäristisk och betydelsefull för livsfilosofins mytbildande etapp, även om den i sig själv är rent sofistisk. För andens värld accepterar nämligen Klages nykantianernas och positivisternas kunskapsteori, för att i själens värld ställa den mot en demagogisk-pseudomaterialistisk uppfattning om subjekt och objekt. Han säger:

”Bilden har en verklighet oberoende av medvetandet (ty den är helt oberörd av om jag efteråt erinrar mig den eller inte); tinget är intänkt i världen av medvetandet och existerar bara för en innerlighet av personliga väsen.”¹²⁷ Som bekant är den materiella världens oavhängighet

¹¹⁸ Klages, *Der Mensch und das Leben*, Jena 1937, s 32.

¹¹⁹ *Ibid*, s 33.

¹²⁰ *Ibid*, s 51.

¹²¹ *Ibid*, s 33.

¹²² *Ibid*, s 214.

¹²³ *Ibid*, s 215f.

¹²⁴ *Ibid*, s 79.

¹²⁵ Klages, *Vom Wesen des Bewusstseins*, Leipzig 1921, s 4.

¹²⁶ *Ibid*, s 137ff.

¹²⁷ Klages, *Kosmogonischer Eros*, s 79.

grundvalen för den filosofiska materialismens kunskapsteori. Det är karaktäristiskt att Klages påstår sig acceptera den just där det handlar om det allra mest subjektiva, om fantasiprodukter. Men just detta sofisteri är karaktäristiskt för den livsfilosofiska mytlärens pseudoobjektivism.

Denna den mytiserade livsfilosofins kunskapsteori har naturligtvis också en egen tidsteori, en upptäckt av den ”verkliga tiden”, vilken är lika radikalt skild från förståndsvärlden som hos Bergson eller Heidegger. Klages' polemik riktar sig här emellertid mot framtiden, som inte utgör ”någon egenskap hos den verkliga tiden”. Först den ”prometiska mänskligheten upphöjde det framtida till samma verklighetsnivå som det för flutna ... 'världshistoriens' heraklitiska människa dödade och dödar det förflutnas verklighet med 'framtidens' hjärnspöke ... river sönder det befruktande sammanhanget mellan det nära och det avlägsna, för att ersätta det med samtidens Ahasverusliknande upptagenhet av det avlägsnas spöke, som heter framtiden.”¹²⁸

Den verkliga tiden är däremot en ”ström med riktningen från framtiden in i det förflutna”.¹²⁹ Också hos Klages ser vi alltså en kamp mot tanken om en verklig världshistoria; den framstår som en skändlig produkt av anden och förnuftet, och dess mest motbjudande drag är att den vågar sätta upp mål för framtiden och därigenom fördärvar själens inbäddade tillvaro i myten, i det förflutnas herravälde. Man behöver knappast framhålla särskilt, att Klages' tidsteori och den därmed nära förbundna historieuppfattningen härstammade ur samma sociala behov som motsvarande läror hos Spengler eller Heidegger, ur behovet att bekämpa socialismen. Nyansskillnaden har objektivt sett ingen betydelse, eftersom alla resolut vänder upp och ned på den objektiva verklighetens sammanhang. De betecknar alla bara skilda etapper för den tyska irrationalismens väg till Hitler.

Så uppstår det en tom, ödlig, död och gudlös värld. Mytens värld kunde inte värja sig mot andens inträngande, men den styr som ett dunkelt öde över det härskande förnuftets värld. Överallt ser Klages hur dessa underkuvade mytiska krafter tar sin hämnd, alltifrån Roms undergång till de nutida staternas förutspådda undergång. Den enda uppgift, som hans filosofi kan förelägga människorna, är bara att befria sig från andens skändliga värld: ”att rädda själen!”¹³⁰

Hos Klages ser vi livsfilosofins nya etapp i mycket utpräglad form. Å ena sidan har den på ett helt annat sätt blivit en öppet militant fiende till förnuftet än hos de tidigare behandlade tänkarna; å andra sidan uppträder hos Klages för första gången sedan Nietzsche – om vi bortser från episoden Spengler – livsfilosofin som skapare av konkreta myter. Därigenom blir Klages en omedelbar föregångare till den ”nationalsocialistiska världsåskådningen”, något som dess officiella filosofi alltid erkänner med tacksamhet. Det gör den förvisso med bestämda förbehåll. Ty Klages är visserligen en militant livsfilosof – men han står fortfarande på den gamla apolitiska individualismens grundval. Hans kampfält kan bara vara kaffehuset eller salongen; hans kamp kan omöjligen föras ut på gatan. Men framför allt därför att enligt Klages tillhör också kriget andens fördärliga och kulturupplösande följder. Detta är naturligtvis en punkt, där all pietet gentemot den förtjänstfulle föregångaren måste upphöra för nationalsocialisterna. Hans fascistiska beundrare kritiserar också denna pacifism och denna individualism hos Klages.

I livsfilosofins övergång till fascism framträder också flera militanta livsfilosofer, i vilkas skrifter motsättningen mellan liv och död uppfattas samhälleligt och politiskt och där kampen för att förintä förnuftet får en social accent. Denna fas inom livsfilosofin tar för det mesta sin utgångspunkt från de små grupper och förband, som växer upp i massor under tjugotalets andra hälft och

¹²⁸ Ibid, s 137ff.

¹²⁹ Ibid, s 140.

¹³⁰ Klages, *Vom Wesen des Bewusstseins*, s 52.

vilkas politiskt-sociala mål pendlar mellan en ibland ärligt menad sympati för socialismen och en mycket nära släktskap med nationalsocialismen, till största delen förvisso med stark övervikt för den senare tendensen. Ur den rätt stora litteraturen av detta slag väljer vi här ut bara en särskilt pregnant, kraftigt högerorienterad företrädare: Ernst Jünger. Som ung man deltog han i det första imperialistiska världskriget och skildrade sedan i verkningsfulla och ingalunda värdelösa berättelser krigets maskinella färor, ständigt i samband med den upplyftande ”frontupplevelsen”, som enligt livsfilosofernas militanta yngre generation utgör den inre grundvalen för Tysklands kommande förnyelse. Sammankopplingen av mekaniserad krigföring och frontupplevelse gör Jünger till en av de första propagandisterna för den ”totala mobiliseringen”.

Denna frågeställning modifierar innehållet i motsättningen mellan levande och förstelnat. Genom att skriftställare av Jüngers slag bejakar det moderna kriget, måste de avstå från att förkasta kapitalismens alla framträdelseformer som något förstelnat, som dött ”skal”, på samma sätt som Heidegger, Jaspers och Klages, vilka i det avseendet står på samma linje. Hos Jünger går skiljelinjen mellan död och liv, mellan Weimarepublikens pacifistiskt borgerliga kapitalism och det efterlängtade återupplivandet av en aggressiv preussisk-tysk imperialism. Här vidtar den sociala demagogin, infogandet av arbetarklassen i detta imperialistiska projekt. Krigslitteraturen av Schelers och Sombarts typ, och framför allt Spenglers *Preussentum und Sozialismus* var förelöpare till denna nya syntes. Men först hos Jünger får motsättningen mellan proletariat och bourgeoisie en livsfilosofisk tolkning för att man därigenom skall kunna vinna den nödvändiga breda sociala basen för det efterlängtade nya imperialistiska kriget, som skall befria livet från den döda borgerliga världen. Därmed tar den livsfilosofiska irrationalismen helt öppet upp sin reaktionärt historiska mission, det direkta bekämpandet av proletariatets och marxism-leninismens världsåskådning. Här uttalas öppet det som hos livsfilosofins tidigare företrädare först kunde påvisas genom dechiffrering av förvrängda och dunkla, skenbart ovidkommande teorier. Samtidigt visar det sig – vilket förvisso redan var fallet hos Spengler – att denna kamp är indirekt och demagogisk trots allt sitt öppna och direkta utseende: Spengler och Jünger försöker alls inte påvisa kapitalismens överlägsenhet gentemot socialismen som de tidiga eller förimperialistiska apologeterna. Mot den verkliga socialismen spelar de i stället ut en till ”socialism” döpt monopolkapitalism som framtidens samhällssystem. I det sammanhanget bryr sig Spengler fortfarande inte om proletariatet, medan Jünger, precis som Hitler, redan talar demagogiskt i dess namn.

Jünger sammanfattar denna åskådning i en programmatisk bok: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt* (Arbetaren. Herravälde och gestalt.) ”Gestalten” har sedan länge varit en central kategori inom livsfilosofin. (Man behöver bara tänka på Spenglers ”morfologi”.) Här uppträder den som centralt begrepp i den mytbildande tendensen. Enligt Jünger är själva den mytologi som härstammar från gestalterna revolutionär: ”Att se gestalterna är så till vida en revolutionär handling som det innebär att man förnimmer ett vara i dess livs totala och enhetliga fullständighet. Denna process har den stora överlägsenheten att äga rum bortom såväl den moraliska och estetiska som även den vetenskapliga giltigheten.”¹³¹ ”Revolution” skall här naturligtvis förstås på det fascistiska sättet: som ett förintande av de demokratisk-parlamentariska styrelseformerna på ett sätt som demagogiskt föreger sig övervinna det borgerliga samhället tillsammans med dem och i dem. Jüngers militanta livsfilosofi förkastar ande och förnuft lika radikalt som Klages', men stämningen och tonläget har förändrats fullständigt; moral och historiefilosofi blir här politik. Jünger talar inte om skändlighet och ogärning utan om ”andens högförräderi”.¹³² Hos Jünger

¹³¹ Jünger, *Der Arbeiter*, 2:a uppl, Hamburg 1932, s 39.

¹³² *Ibid*, s 40.

stegras också livsfilosofins radikala subjektivism än mer och övergår till det historiskt-politiska. Om mytens uppkomst säger han: ”Segraren skapar historiens myt”,¹³³ varmed förnekandet av all historisk objektivitet når sin cyniskt-öppna höjdpunkt.

Den historiefilosofiska grundtanken bakom denna nya livsfilosofiska fas är rätt enkel och primitiv. Arbetarens ”gestalt”, där allt ekonomiskt och klassmässigt omsorgsfullt har avlägsnats, representerar i den samtida kulturen det elementära livet, i motsats till borgerskapet, som aldrig haft en aning om dess förekomst. Vi har redan påvisat att denna nya föreställning fullföljer vissa tendenser från Spenglers ”preussiska socialism”. Men det är nödvändigt att påvisa skillnaden. Spengler fastställde en enkel identifikation. Jünger ser i det preussiska ett ”tyglande av det elementära” och säger sedan: ”Arbetarståndet (*Arbeitertum*) utesluter inte, utan innesluter det elementära.”¹³⁴

Här finner man den livsfilosofiska motiveringen för den irrationalistiska sociala demagogin. Borgarens döda värld är en värld av ”trygghet”. Denna livsfilosofisk-demagogiska kritik av den borgerliga kulturen är av största betydelse för det världsåskådningsmässiga försvaret för fascismen. I motsats till andra reaktionära strömningar som predikar ett återvändande till tidigare, trygga, ”fastlåsta” perioder, utgår fascismens agitation från själva krisen, från upplösningen av alla trygga villkor. Och eftersom den innerst inne vill upprätta ett absolut herravälde för godtyckligheten, eftersom dess främsta mål är att organisera det imperialistiska aggressionskriget, eftersträvar den en sådan militant nihilism och ett medvetet underminerande av all trygghet i den enskilda människans existens. Därför skall ”trygghetens” ideologi till varje pris smutskastas som död och borgerlig uppfattning: fascismen vill frambringa det slags brutala landsknekt som inte skyr eller ryggar tillbaka inför något. Eftersom ”tryggheten” var en kategori i den klassiska tyska humanismen (Wilhelm von Humboldt var den förste som formulerade den med stor beslutsamhet) blir de ledande fascistiska ideologernas fientlighet mot hela denna period förstaelig. (Vi hänvisar bara i förbigående till att Heideggers och Jaspers' existentiellfilosofi på sitt sätt i mycket har bidragit till undermineringen av ”trygghetens” ideologi.)

Dessa båda gestalter, arbetarens och borgarens, står helt oförenliga gentemot varandra. Arbetaren representerar något absolut annat i förhållande till borgaren. Här börjar nu Jüngers radikalt antihistoriska och mytiska historieuppfattning, som fullständigt upplöser historien: ”En gestalt är, och ingen utveckling förökar eller förminskar den. Utvecklingshistoria är därför inte gestalt-historia... Utvecklingen har början och slut, födelse och död, vilka gestalten är undandragen. Historien frambringar inga gestalter, utan den ändras med gestalten. Den är den tradition, som en segerrik kraft förlänar sig själv.”¹³⁵

Därmed har historien upphävts. Med Dilthey och Simmel gick livsfilosofin ursprungligen ut på att bevara historiens självständighet gentemot naturlagarna. Men redan då, i synnerhet hos Dilthey, uppträdde en bitendens: att sätta stopp för den historiska relativismen genom att lägga grunden till en antropologi. Som vi redan har sett, ledde det hos Dilthey till en antimoni mellan de antropologiska och historiska synpunkterna. Behovet av en världsåskådning, nödvändigheten av en världsåskådning som kunde uttryckas livsfilosofiskt, måste allt mer energiskt förvandla historien till en myt, ju större anspråk den gjorde på att vara konkret. De så uppkomna myterna kunde bara befolkas genom att den livsfilosofiska antropologins och typologins ”gestalter” blåstes upp till väsen. Ju mer utvecklingen fortskrider desto mer förlorar den verkliga historien all betydelse för livsfilosofins företrädare. Hos Spengler trängs den undan genom myterna; hos

¹³³ Ibid, s 204.

¹³⁴ Ibid, s 66.

¹³⁵ Ibid, s 79.

Heidegger sjunker den ned i oegentlighet; hos Klages framträder den som en exempelsamling till mänsklighetens syndafall till följd av förnuftets och den skändliga andens herravälde. Hur olika alla dessa uppfattningar än må vara sinsemellan, har de som gemensamt drag att historien framstår som en skenrörelse av några typer. Och ju mer militant reaktionära dessa myter blir, ju mer direkta föregångare de blir till den fascistiska myten, desto starkare är deras fiendliga polarisering, desto starkare är den mystifierade livshistoriens enda uppgift att skildra den ena ”gestaltens” livsberättigande och de andras fullständiga förkastlighet. Hos Jünger har denna utvecklingslinje nått sin prefascistiska fullbordan. Härifrån är det bara ett helt obetydligt steg till Rosenberg.

Sålunda bestämmer arbetarens gestalt (vilken, liksom hos Spengler och Hitler, inte bara omfattar soldaten utan också företagaren) den samtida världens myt. Denna värld är ett ”verkstadslandskap” och, i den mån det rör sig om borgarens värld, ett ”museum”. Först i och med segern för arbetarens gestalt blir världen till det fulländade verkstadslandskapet och därmed förvandlas den till ”planlandskap” och till ”imperial rymd”.¹³⁶ Hos Jünger är myten om arbetaren den krigiskt aggressiva imperialismens myt.

Den militanta livsfilosofin befinner sig här bara några steg bort från den ”nationalsocialistiska världsåskådningen”. Det som skiljer dem åt är i grund och botten bara det sekteristiska draget i Jüngers och hans likars filosofi. Innerst inne är dessa redan beslutna att föra ut livsfilosofin från de lärda kamrarna och de intellektuella salongerna, ut på gatorna, eftersom deras tankar redan har en utpräglat politisk karaktär. Men deras metodologi och terminologi är fortfarande djupt genomsyrad av den esoteriska visdom man finner hos små slutna, sammanflätade kottierier.

Den ”nationalsocialistiska världsåskådningens” så kallade filosofiska företrädare tar över arvet från hela denna irrationalistiska livsfilosofiska utveckling framför allt under dess sista etapp. De använder den för att bygga ideologiska broar mellan Hitlers i varje avseende undermåliga agitation och den med livsfilosofin uppfostrade tyska intelligentsian. Avsikten är att locka in den i nationalsocialismens läger eller åtminstone göra den välvilligt neutral – genom att såväl till det yttre som det inre dess eget språk talas. Den nationalsocialistiska propagandan har alltså cirklar av olika omfång. Rosenberg står ungefär i mitten mellan Hitler och de officiella nazistiska filosoferna i snävare bemärkelse, ideologer som Baeumler och Krieck.

Dessa båda, som man kan betrakta som representanter för den officiella nationalsocialistiska ideologin, tar upp den jüngerska tanken om den ”totala mobiliseringen” i sin fascistiska fulländning av livsfilosofin. Båda fullföljer dess demagogiska polemik mot borgerskap, borgerlig tidsålder och borgerlig kultur. Därvidlag är det betecknande – eftersom dessa inte vänder sig till arbetare – att Baeumler och Krieck i linje med den borgerliga filosofins och sociologins traditioner i huvudsak begränsar sig till kulturkritik; de har föga att säga om socialismen, inte ens i den innebörd som Hitlers och Rosenbergs demagogiska agitation gav den.

Baeumler ställer bara i största allmänhet uppgiften att få till stånd ett allmänt ”avborgerligande”. Han förringar och smutskastar den borgerliga kulturen. Men det sker i huvudsak till förmån för en allmän militarisering. Intelligentsian skall skolas till ”politiskt soldatskap”. Baeumler skildrar den tyska historiens olycksöde under 1800-talet på följande sätt: ”Den verkliga olyckan under 1800-talet var att den humanistiska filosofin och den preussiska generalstabens soldaters tigande filosofi inte stämde överens.”¹³⁷ I en annan passage ser han i det faktum att Nietzsche och Bismarck inte kunde förenas ett symptom på den oriktiga utvecklingen under borgerskapets

¹³⁶ Ibid, s 292.

¹³⁷ Baeumler, *Männerbund und Wissenschaft*, Berlin 1934, s 127.

herravälde.¹³⁸ Därigenom står Baeumler mycket nära Spenglers ”preussiska socialism” med dess jüngeriska förbättring. Nu vill han framhäva det specifika och det nya i nationalsocialismen och avgränsa sig från de reaktionära strömningarna av det äldre slaget. Därför kritiserar han den gamla militarismen för att ha varit en ”heroism med dåligt samvete”. ”Före kriget var Tyskland ’militaristisk’, eftersom det inte var tillräckligt heroiskt.” En militär är på det hela taget en ”civilistiskt urartad soldat”, militarism råder bara där civilisten ”bestämmer härens anda”. Men – och här börjar livsfilosofin – ”hos ett manligt folk utgör *soldatskapet* en *livsform*”.¹³⁹ Den ”politiska soldaten” som ideal, SA- och SS-mannen, är alltså ett förkroppsligande av livet i motsats till den förstelnade borgarvärlden.

Så står vi alltså åter inför motsättningen mellan det levande och det döda. Död är ”urbanitetens” och ”trygghetens” borgerliga värld med alla dess sociala och kulturella kategorier som ekonomi och samhälle, säkerhet, nöje och innerlighet. Dött är dess tänkande, såväl den klassiska humanismens som positivismens, eftersom de saknar intuition och djärvhet och därför, trots all innerlighet – är själlösa.¹⁴⁰

Med dessa skarpa angrepp på allt det som den fascistisk-militanta livsfilosofin kallar borgerlig kultur bekänner den sig stolt till den irrationalistiska nihilismen och agnosticisismen, förvisso på ett språk som tycks skapa något mytiskt-positivt ur detta. Detta mytiska hamnar nu i centrum för livsfilosofins kunskapsteori under den nya etappen. Den fascistiske filosofen Boehm fastställer: ”Det utforskbara är för det tyska tänkandet inte en gränsbestämning utan en helt och hållet positiv bestämning ... Det genomsyrar vår hela verklighet och styr allt, från det minsta till det största ... Det utforskbara som oupplösligt inslag i vår verklighet är i huvudsak ouppnåeligt men alls inte – okänt. Vi känner det, även om det inte låter sig sägas, det handlar i vårt liv, det bestämmer våra avgöranden, det förfogar över oss ... Det låter sig inte sägas vad djup är, men det låter sig påvisas genom människor hos vilka det finns.”¹⁴¹ (Här ser man klart att den livsfilosofiska motiveringen för vad som är levande och tyskt inte innebär något annat än en grundval för Hitlers gränslösa ledargodtycklighet.)

I samma anda som Boehm bestämmer Baeumler mytens förhållande till historien: ”Mytens problem förblir hopplöst, så länge man inte frigör sig från frågan: hur har myten *uppstått*? Denna fråga kan aldrig få ett tillfredsställande svar, ty den är felställd. Myten är helt enkelt ohistorisk... Myten sträcker sig inte bara till urtiden utan också till människosjälens *urgrunder*.”¹⁴²

Från den upphöjda positionen av denna mystiska invigdhets i det utforskbara, i urgrunderna, förhånas kausaliteten som den ”abstrakta trygghetens” kategori. Redan från Jünger känner vi till den sociala grunden för detta förhållande av ”tryggheten”. För de nationalsocialistiska filosoferna i trängre bemärkelse tenderar kampen mot lag och kausalitet som uttrycksformer för ”tryggheten” dessutom att framställa hitlerismens fulländade inre godtyckliga herravälde som något ”världsåskådningsmässigt” högre, närmare livet och den germanska själen än den övervunna borgerliga världsordningen.

På alla områden uppstår sålunda motsättningen mellan liv och död, som nu innebär kontrasten mellan krig och fred, mellan tyskt och otyskt, mellan nationalsocialistiskt och ”borgerligt” (”plutokratiskt”). Så ombildas livsfilosofins grundkategorier till grundvalarna för den nationalsocialistiska ”revolutionens” paroller och gärningar. Nihilismen i den sena livsfilosofin blir till

¹³⁸ Baeumler, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, Leipzig 1931, s 125.

¹³⁹ Baeumler, *Männerbund*, s 63.

¹⁴⁰ *Ibid*, s 62.

¹⁴¹ Boehm, *Anticartesianismus. Deutsche Philosophie im Widerstand*, Leipzig 1938, s 34f.

¹⁴² ”Der Mythos vom Orient und Occident, Einleitung zur Bachofen-Ausgabe”, München 1926, s xcf.

grundval för den fascistiska ”heroiska realismen”.

Ty precis som i de moderna Kierkegaardlevernas anda betyder livet också för Baeumler det samma som avgörande. Handlandet på grundval av den nationalsocialistiska världsåskådningen måste vara något principiellt irrationellt och principiellt omotiverbart. Handlandet, fastställer Baeumler, ”är emellertid inget realiserande av erkända värden. Den verkligt handlande står alltid ovetande, han är 'utan vetande' som Nietzsche säger. Det som gör handlandet till handlande är just att det inte täcks av ett värde. Den handlande exponerar sig, hans del är aldrig securitas utan certitudo”.¹⁴³ (Det vill säga: tron på ”Führern”, G L.) Men medan den kierkegaardska positionen leder till nihilism – följdriktigt hos Heidegger, något fördolt hos Jaspers – hugger Baeumler mycket enkelt av knuten, genom att han ställer livet som ”kosmiskt faktum” gentemot biologins livsbegrepp. Det förra måste visserligen leda till relativism, det senare ”skulle göra motstånd mot all relativisering”.¹⁴⁴

Också här ser vi hur den fascistiska livsfilosofin fullföljer de tidigare tendenserna och driver dem till sin spets. Vi kunde se hur det livsfilosofiska livsbegreppet långsamt men allt starkare frigjorde sig från biologin. Här finns redan en direkt motsättning, som uttrycks energiskt inte bara av Baeumler utan också av Krieck och andra. För Krieck är biologins teser, liksom de andra vetenskapernas, bara delar av myten.¹⁴⁵ Till och med den ortodoxa fascismens huvudkategorier, ras och blod, uppfattar han bara som symboler.¹⁴⁶ Därför är det bara konsekvent att den nya livsvetenskapen framställs sålunda: ”I människans bild av sig själv fulländas den universella biologin. Bilden avgränsas genom en raslig-folklig-politisk antropologi... Denna antropologi ersätter den förbrukade filosofin.”¹⁴⁷ Här kan man tydligt se de yttersta konsekvenserna av den antropologiska princip som Dilthey införde osäkert och tvekande, hur den fascistiska livsfilosofin ”löste” det för honom olösliga dilemmat med antropologismen i filosofin.

Detta för oss till den verkliga förklaringen av vad det ”kosmiska livet” betyder. Baeumler talar föraktfullt om den tyska klassicismens ”bildlösa idealism”. Och som kontrast, som uttryck för det filosofiskt positiva, tillfogar han: ”Hitler är inte *mindre* än idén – han är mer än idén, ty han är verklig.”¹⁴⁸ Krieck ger en mycket tydlig bild av hur denna livets verklighet yttrar sig: ”Ödet kräver ärans hjältediga människa, som fogar sig efter varje befallning”.¹⁴⁹ Befallningen kommer naturligtvis från ”Führern”: ”Den utkorade ledarens personlighet är den skådeplats på vilken det helas öde avgörs.”¹⁵⁰ Vad ledaren och den nationalsocialistiska rörelsen vill är inget annat än en religiös uppenbarelse. Krieck förfäktar med stor energi att en sådan kan vara möjligt också idag: ”Gud talar dock omedelbart i oss genom det folkligt-nationella uppbrottet.”¹⁵¹

Så upplöses alla antinomier i livsfilosofins nihilistiska relativism i den nationalsocialistiska myten. Man behöver bara lyda Hitlers befallning, så löses varje fråga; motsättningen mellan den blott teoretiska (fiktiva, olevande, borgerliga) och den levande, i kierkegaardsk mening intresserade och handlande människan upphävs genom åttlydandet av dessa befallningar. Baeumler fastställer klart vad ledningen i praktiken betyder för den nya perioden av ”politiskt soldatskap”: ”en högskola, som ... inte talar om ledningen genom Adolf Hitler och Horst Wessel, är opoli-

¹⁴³ Baeumler, *Männerbund*, s 91.

¹⁴⁴ Ibid, s 95f.

¹⁴⁵ Krieck, *Völkisch-politische Antropologie*, Bd I: *Die Wirklichkeit*, Leipzig 1936, s 27.

¹⁴⁶ Ibid, s 74.

¹⁴⁷ Ibid, s 42.

¹⁴⁸ Baeumler, *Männerbund*, s 127.

¹⁴⁹ Krieck, *Anthropologie*, s 59.

¹⁵⁰ Ibid, s 90f.

¹⁵¹ Ibid, s 60.

tisk”,¹⁵² det vill säga olevande, borgerlig, förkastlig. Och Krieck lämnar en entydig kompletterande kommentar till denna proklamation om ”ledning genom ande och idé”: ”För den som vill fundera ut spetsfundiga svar finns det ingen som helst räddning; som överflödigt barlast kommer han att skjutas åt sidan av tingens ödesmättade gång och kastas på gödselhögen.”¹⁵³

På detta sätt utmynnar livsfilosofin i den fascistiska demagogin. Det spelar ingen roll i vilken mån Baeumler, Krieck och kompani verkligen drar de logiska konsekvenserna eller om det bara handlar om cynisk anpassning till den brutalt utsugande och förtryckande makt vars ankomst de förutsåg. Objektivt-filosofiskt sett drar de de yttersta konsekvenserna, fullbordar den väg som inleds på tröskeln till den imperialistiska perioden med Nietzsche och Dilthey och vars ryckvisa kulmination vi har följt i dess viktigaste etapper. Förvisso skulle tänkare som Dilthey och Simmel med fasa ha ryggat tillbaka för den fascistiska verkligheten och djupt föraktat dess såkallade filosofi, men det försvagar ändå inte detta objektivt-historiska samband. Objektivt sett står Spengler fascismen mycket närmare än de och befann sig ändå i ständiga kontroverser med dess officiella företrädare. Stefan Georges skola spelade en stor roll för livsfilosofins utbredning (Gundolf, Klages och fascisterna Kurt Hildebrandt kommer därifrån) och enskilda dikter av honom innehåller och förkunnar en profetisk föraning om ”Führern”; han som alltså med säkerhet haft ett inflytande i den riktningen dog till och med i frivillig exil. Men detta ändrar inte något i det faktum att Baeumler-Krieck-Rosenberg-filosofin inte skulle ha varit möjlig utan Spengler och denne inte möjlig utan Dilthey och Simmel.

Hitler själv var alldeles för obildad, cynisk och utan övertygelse för att i en världsåskådning se något annat än ett för tillfället verksamt agitationsmedel. Men det är uppenbart att också hans åskådningar formerades under inflytande av samma destruktivt-parasitära imperialistiska strömningar som frambringade livsfilosofin inom intelligentsians elit. Nihilistisk avsaknad av övertygelse samt tro på under som sammanhängande polariteter bestämmer också egenarten i Hitlers propaganda. Hos honom personligen överväger förvisso den cyniska nihilismen. Som vi vet från hans samtal med Rauschning betraktade han ju till och med rasteorin som bluff, vilken han emellertid skrupellöst utnyttjade för sina roffarimperialistiska mål.¹⁵⁴ Den allmänna atmosfären i hans agitation är en populär-vulgär version av de grundläggande tendenserna i livsfilosofin: i agitationen avvisar han allt intellektuellt övertygande, för honom handlar det bara om att framkalla och upprätthålla en extas;¹⁵⁵ för honom är agitationen bara ett ”ingrepp i människornas fria vilja”.¹⁵⁶ Även om den hitlerska agitationstekniken har påverkats av det amerikanska reklamväsendet, härstammar den till sitt innehåll lika mycket ur samma jordmån som gav upphov till livsfilosofin.

Hos Rosenberg kan man se inflytandet från livsfilosofin mer direkt. Förvisso överväger också hos honom helt uppenbart en cynisk brist på övertygelse, bara med den nyansskillnaden att Rosenberg som lärjunge till de ryska vitgardisterna, som elev till Meresjkovskij och andra dekadenta reaktionärer redan genom sin utbildning på förhand var mottaglig för den tyska livsfilosofin. Sålunda är hans bok *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* (Det 20:e århundradets myt) en grovt agitatorisk vulgarisering av livsfilosofins sista period. (Trots alla kritiska förbehåll medger han öppet beroendet av Spengler och Klages.) Också hos honom finner vi en mytisk historielös historia, ett förnekande av världshistorien för att påvisa tyskarnas absoluta överhöghet i världen (och nazisternas i Tyskland). Också hos honom finner vi den brutalt militant präglade motsätt-

¹⁵² Baeumler, *Männerbund*, s 35.

¹⁵³ Krieck, *Anthropologie*, s 35.

¹⁵⁴ Rauschning, *The Voice of Destruction*, New York 1940, s 232.

¹⁵⁵ Hitler, *Min kamp*, Stockholm 1970, s 183.

¹⁵⁶ *Ibid*, s 441.

ningen mellan liv och död, mellan intuition och förnuft. Också hos honom utgör det brutalt demagogiska angreppet på ande och vetenskap en av de centrala punkterna för att motivera den nya myten. Motsättningen mellan liv och död framstår här som motsättningen mellan germaner och judar, mellan det närande och det tärande kapitalet osv. Den med Dilthey allt starkare aristokratiskt präglade kunskapsteorin blir "Führerns" mytiska ofelbarhet. Spenglers kulturcykelteori, denna sociologiska solipsism, framstår som läran om den eviga väsensarten hos från varandra skarpt skilda raser, som bara kan umgås i form av ömsesidig förintelse. Livsfilosofins typlära framstår som ett krav att skapa typer: som överhöghet för SA:s och SS:s banditvälde.

I allt detta finns det inte längre något filosofiskt nytt, även om man tar den filosofiska nivån i livsfilosofins senaste fasen som måttstock. En Rosenbergs livsfilosofi är bara ett maktinstrument för det nya imperialistiska världskrigets förbrytelser och dess förberedelse. Men det är inte betydelselöst att livsfilosofin fick just denna avslutning och att den "nationalsocialistiska världsåskådningen" uppstod på dess grundval. Ty därmed framstår denna barbariets återvändsgränd som en nödvändig kulminationspunkt för självupplösningen av den tyska imperialismens ideologi i livsfilosofin, vars första filosofiska föregångare vi kunde spåra i den tyska feodalabsolutismens irrationella reaktioner på den franska revolutionen. Och denna kulmination är ingalunda något tillfälligt. Den är det förtjänta ödet för de immanenta tendenserna hos livsfilosofin själv. Hegel som upplevde livsfilosofin i en ännu föga utvecklad form, som lära om det "omedelbara vetandet", säger profetiskt om den: "Från det faktum att det *omedelbara vetandet* skall vara kriteriet på sanning följer ... att all vidskepelse och avgudadyrkan förklaras som sanning och att viljans mest orättfärdiga och osedliga innehåll rättfärdigas ... De naturliga begären och böjelserna ... avsätter själva sina intressen i medvetandet, de omoraliska avsikterna anträffas helt omedelbart i detsamma."¹⁵⁷

¹⁵⁷ Hegel, *Enzyklopädie*, § 72.

3. Den tyska sociologin under den imperialistiska perioden

Sociologins ursprung

Sociologin som självständig disciplin uppstår i England och Frankrike efter upplösningen av den klassiska politiska ekonomin och den utopiska socialismen, var och en på sitt sätt innehållsrika läror om samhällslivet och som därför behandlade alla väsentliga samhällsproblem i samband med de ekonomiska frågor som betingade dem. Sociologin uppstår som självständig disciplin på så sätt att man vid behandlingen av samhällsproblemet bortser från dess ekonomiska grundval; samhällsfrågornas föregivna oberoende av de ekonomiska frågorna utgör den metodologiska utgångspunkten för sociologin. Denna åtskillnad sammanhänger med djupa kriser för den borgerliga ekonomin, i vilka sociologins samhälleliga grundval kommer till klart uttryck; å ena sidan i samband med upplösningen av Ricardoskolan i England, varigenom man börjar dra socialistiska konsekvenser av klassikernas arbetsvärdeteori; å andra sidan med upplösningen av den utopiska socialismen i Frankrike, som inleds när man, om än trevande, börjar söka efter den samhälleliga väg till socialismen som Saint-Simon och Fourier lämnat utforskad. Dessa båda kriser och i synnerhet deras lösning genom uppkomsten av den historiska materialismen och den marxistiska politiska ekonomin gör slut på den borgerliga ekonomin i klassikernas anda, som grundläggande vetenskap för kunskapen om samhället. Vid den ena polen uppstår den borgerliga vulgärekonomin, senare den såkallade subjektiva ekonomin, ett fackämne präglad av snäv inriktning och specialisering, som redan från början avstår från att förklara de sociala fenomenen och som ser som sin huvuduppgift att låta mervärdesfrågan försvinna ur ekonomin. Vid den andra polen uppstår sociologin, som humanistisk vetenskap utan ekonomi.

Det är visserligen riktigt att sociologin till en början gjorde anspråk på att också vara en universalvetenskap om samhället (Comte, Herbert Spencer). Därför försöker den finna en naturvetenskaplig grundval i stället för en ekonomisk. Också detta hänger nära samman med ekonomins socialt betingade utveckling. Redan Hegel upptäckte motsägelseprincipen i de ekonomiska kategorierna, men det var få som förstod honom då. Hos Fourier träder den kapitalistiska ekonomins inre motsägelsefullhet öppet i dagen; i och med upplösningen av Ricardoskolan, liksom hos Proudhon, framträder den som ekonomins själva centrala problem, även om de enskilda svaren må vara falska. Först den marxiska läran finner det riktiga dialektiska sammanhanget i ekonomin. Den naturvetenskapliga uppbyggnaden av sociologin som universalvetenskap är till för att avlägsna ekonomin och med den just den samhälleliga tillvarons motsägelsefullhet ur dess lära, dvs den ingående kritiken av det kapitalistiska systemet. Till en början, och i synnerhet hos dess grundare, står sociologin förvisso på det samhälleliga framåtskridandets ståndpunkt, ja en av dess huvudavsikter är att vetenskapligt bevisa detta. Men det rör sig om ett framåtskridande som svarar mot det begynnande ideologiska förfallets bourgeoisie: ett som leder till ett idealiserat kapitalistiskt samhälle som den mänskliga utvecklingens höjdpunkt. Redan på Comtes tid, för att inte tala om Spencers, är det inte längre möjligt att påvisa detta med ekonomins metoder. Som grundval söker man därför en naturvetenskap, som tillämpas analogt på samhället och därigenom får en mer eller mindre mytologiserad form.

Men just till följd av denna samhörighet med framstegstanken kan inte sociologin hålla sig kvar länge som universalvetenskap. Snart övergår den naturvetenskapliga, framför allt den biologiska grundvalen – i linje med bourgeoisins allmänna ekonomisk-politiska utveckling – till en framstegsfientlig, i många avseenden reaktionär ideologi och metodologi. Huvuddelen av sociologin inriktas på speciella undersökningar. Sociologin blir en ren specialvetenskap, som knappt vidrör de stora frågorna om samhällets struktur och utveckling. Den kan således inte längre fylla sin

ursprungliga uppgift att bevisa det borgerliga samhällets – ekonomiskt inte längre försvarbara – progressiva karaktär och ideologiskt försvara det mot feodal reaktion och socialism. Genom att den precis som bl a ekonomin blir en strängt specialiserad detaljvetenskap skapar den – som andra samhälleliga specialvetenskaper–uppgifter som är betingade av den kapitalistiska arbetsdelningen. Bland dessa står i främsta ledet en uppgift som uppstod spontant och som aldrig blev en medveten del i den borgerliga metodologin, nämligen att överföra samhällslivets avgörande problem från en fackdisciplin, vilken som sådan är oförmögen att lösa dem, till en annan fackdisciplins kompetensområde, vilken sedan – helt följdriktigt – förklarar sig inkompetent för sin egen del. Naturligtvis handlar det ständigt om de avgörande samhällsfrågorna, eftersom den nedåtgående bourgeoisin var allt mer intresserad av att förhindra att de ställs klart och rent av besvaras. Den sociala agnosticismen som form för att försvara ideologiskt hopplösa positioner får därigenom ett – omedvetet fungerande – metodologiskt instrument. Processen uppvisar stor likhet med den kapitalistiska eller sig kapitaliserande halvfeodal-absolutistiska byråkratins uppträdande: obekväma frågor ”löses” genom att handlingarna oavbrutet flyttas från en byrå till en annan och ingen förklarar sig kompetent att fatta ett objektiva beslut.

Den tyska sociologins grunder (Schmoller, Wagner m fl)

Tyskland skiljer sig emellertid kraftigt från de västliga, kapitalistiskt mer utvecklade länderna med lång borgerlig-demokratisk utveckling. Framför allt finns det ingen ursprunglig ekonomisk vetenskap i Tyskland. År 1875 karakteriserar Marx detta läge på följande sätt: ”Den politiska ekonomin har i Tyskland intill denna stund förblivit en utländsk vetenskap ... Den importerades som färdig produkt från England och Frankrike; dess tyska professorer förblev lärjungar. Det teoretiska uttrycket för främmande, helt annorlunda förhållanden förvandlades i deras händer till en samling dogmer, uttolkade i överensstämmelse med den småborgerliga värld som omgav dem, alltså vantolkade ... Efter 1848 har den kapitalistiska produktionen hastigt utvecklats i Tyskland och har redan nu framdrivit sina svindelblomster. Men mot våra fackmän har ödet förblivit lika ogünstigt. Så länge de utan fördomar kunde syssla med politisk ekonomi, saknades de moderna ekonomiska förutsättningarna i den tyska verkligheten. Men då dessa förutsättningar förverkligades, skedde det under omständigheter, vilka inte längre medger ett fördomsfritt studium inom ramen för den borgerliga synkretsen.”¹

Därtill kommer också att den vetenskapliga socialismen skapades just av tyska tänkare och nödvändigtvis började utöva ett brett litterärt inflytande just på tysk mark. Slutligen kompliceras den tyska sociologins uppkomsthistoria av att bourgeoisin i Tyskland inte som i Frankrike griper makten som politisk klass i en demokratisk revolution, utan att den gör en kompromiss med feodalabsolutismen, med junkerväldet under Bismarcks ledning. Den tyska sociologin uppkommer som apologetik för denna kompromiss. Denna apologetik bestämmer den tyska ekonomins och samhällsvetenskapens uppgifter.

Detta läge förhindrar att det uppstår en sociologi i engelsk och fransk mening. Den ”samhällslära” som utformades av epigonerna till den hegelska åtskillnaden mellan stat och samhälle (L von Stein, R von Mohl) och den reaktionäre ”idyllikern” (Riehl) utgör de första trevande försöken till en tysk borgerlig samhällsteori. Till en början stöter den på kraftigt motstånd. Nationalliberalen Treitschke, senare preusserdömet beryktade historiker, publicerar 1859 en pamflett med titeln *Gesellschaftslehre* (Samhällslära) mot dessa försök. I den företräder han uppfattningen att alla samhälleliga problem blott är statliga och juridiska problem; om det således var ordning och reda med statsvetenskapen, behövdes det överhuvudtaget ingen speciell samhällsvetenskap.

¹ Marx, *Kapitalet*, första boken, s 8.

Dessa hade nämligen inget eget objekt; allt det som skenbart vore sociologins objekt, kunde i praktiken lösas med hjälp av statsrätt eller civilrätt. Ekonomin betraktar Treitschke utifrån den vulgärliberala harmonilärans ståndpunkt; arbetarfrågan är för honom en ren polisfråga.

Detta primitiva och summariska avvisande av all sociologi blir ohållbart efter 1870-71. Kapitalismens kraftiga uppsving, skärpningen av klassmotsättningarna, Bismarcks kamp mot socialdemokratin i samband med hans "socialpolitik" förändrar den tyska bourgeoisins hållning till dessa problem. Därtill kommer att Bismarck tillsammans med stora delar av den tyska bourgeoisin överger den vulgära frihandelsdogmen. I detta nya läge försöker en grupp tyska ekonomer utvidga nationalekonomin till en samhällsvetenskap (Brentano, Schmoller, Wagner osv). Man vill skapa en rent ateoretisk, empiristisk, historisk och samtidigt "etisk" national-ekonomi, som bryter med den klassiska ekonomin och som skall vara i stånd att också förklara samhällsproblemen. Denna eklektiska pseudovetenskap växer fram ur juridikens reaktionära historiska skola (Savigny) och ur den äldre tyska ekonomin (Roscher, Knies osv). Metodologiskt är den fullständigt principlös: den är ideologin för de borgerliga kretsar som tror sig finna en lösning på klassmotsättningarna i Bismarcks "socialpolitik". Med den äldre generationen tyska ekonomer delar den kampen mot den klassiska ekonomin, nära förbunden med kampen mot marxismen. Den genomdriver en radikal subjektivering av ekonomin: den ser överhuvudtaget inte de objektiva ekonomiska problemen hos klassikerna utan polemiserar bara mot deras påstått inskränkta psykologi, som ser den ekonomiska egoismen som enda drivfjäder bak om ekonomiskt handlande. Denna psykologi skall nu "fördjupas" och samtidigt göras etisk. Enligt Schmoller ställer de skilda ekonomiska teorierna "framför allt upp olika ideal för den ekonomiska moralen".² Enligt samme Schmoller är sålunda hela problemet med efterfrågan "inget annat än ett stycke konkret sedeshistoria för en bestämd tid och hos ett bestämt folk".³ Därför är dessa ekonomer mot varje "abstraktion" och varje "deduktion", dvs mot varje slags teori; de är rena historiska empirister och relativister. Därför är det ingen tillfällighet att den då uppstående positivistiska nykantianismen befäster deras åskådningar i riktning mot en empirisk agnosticism.

De samhällssystem av "organiskt" slag som uppstår samtidigt vill likaså vederlägga socialismen och intellektuellt rättfärdiga sambandet mellan det bismarckska riket och det gamla halvfeodala, halvabsolutistiska Tyskland och därmed finna en tidsenlig teori för det som den dåtida tyska bourgeoisin kallade framåtskridande. Också denna första tyska sociologi växer fram ur den reaktionär-romantiska filosofin, ur den "historiska rättsskolan" (Schäffle, Lilienthal osv).

Men även en sådan tysk surrogatsociologi framkallar ett skarpt avvisande från den då dominerande filosofiska vetenskapsläran. Den tyska filosofins inställning till den framväxande sociologin framträder på det mest karaktäristiska sättet i den kritik vi finner i Diltheys *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883). Förvisso kämpar Dilthey i första hand mot Comtes och Spencers m fl engelsk-franska sociologi. Han avvisar helt och hållet deras anspråk på att ge en enhetlig förklaring av historiska processer med hjälp av sociologiska kategorier.⁴ Inte utan orätt ser han i den nya sociologin en efterföljare till den gamla historiefilosofin, men han bekämpar båda som ett slags pseudovetenskaplig alkemi. Enligt honom kunde verkligheten bara förstås genom strängt specialiserade detaljvetenskaper. Historiefilosofi liksom sociologi arbetar däremot med metafysiska principer.

Dilthey ser rätt klart konsekvenserna av den västliga sociologin: nämligen anspråket på att skapa en universell historiefilosofi, som inte bygger på historiens grundläggande fakta. Men då han står

² Schmoller, *Über einige Grundfragen der Sozialpolitik und Volkswirtschaftslehre*, andra uppl, Leipzig 1904, s 292.

³ *Ibid*, s 50.

⁴ Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Leipzig 1883, s 108.

om möjligt ännu mer oförstående inför orsakerna till sociologins verklighetsfrämmande och abstrakta karaktär än till och med dess grundare, förblir hans kritik fullständigt ofruktbar. En stor del av den västliga sociologin slog in på den strängt specialiserade detaljvetenskaplighetens väg, men just därigenom fick den överge vad som var dess målsättning. Denna omsvängning innebär inte att sociologin definierar sig som vetenskap, utan att den abdikerar därifrån. Diltheys kritik är således inget annat än en parallellföreteelse till sociologins förfall i allmänhet – en företeelse som metodologiskt var bestämd av tyska förhållanden. På samma sätt som sociologin allt mer avstår från en borgerlig motivering av framåtskridandet, i lika hög grad är det utifrån Diltheys ståndpunkt vetenskapligt omöjligt med en enhetlig teori om framåtskridandet.

Ferdinand Toennies och grundandet av den tyska sociologins nya skola

Tysklands snabba kapitalisering gör emellertid ett sådan principiellt avvisande av sociologin ohållbart i längden. (Också Diltheys kommande inställning till Simmel och andra sociologer blir en helt annan. Hans egen historieuppfattning, som den utvecklas under tiden, blir till och med en faktor som påverkar den senare tyska sociologin.) En viss grad och en viss form av teoretisk förståelse av samhällsföreteelserna blev allt nödvändigare, även om den till sitt väsen naturligtvis måste rymmas innanför den ovan antydda politisk-ideologiska kompromissen mellan den tyska bourgeoisin och hohenzollernregimen. Men genom att också junkerväldet kapitaliseras och Tyskland växer in i det imperialistiska utvecklingsstadiet (det är inte av en slump som Bismarcks fall inträffar just före denna etapp) måste alla dessa frågor formuleras på ett nytt sätt. Också den socialdemokratiska arbetarrörelsens oavbrutna tillväxt tvingar fram nya problemställningar: varken de av Treitschke fordrade och av Bismarck verkställda polisaktionerna eller Schmollers och Wagners salvelsefulla predikningar räcker till. En ny form av polemik mot marxismen är påkallad.

Dessa behov ger framför allt upphov till en ny ekonomisk lära, som gör anspråk på att besvara bourgeoisins ekonomiska dagsproblem ”teoretiskt” och därmed också ”övervinna” marxismen på ekonomins område. Den är samtidigt så till den grad abstrakt och subjektivistisk att den från första början – redan av metodologiska skäl – måste avstå från att bli grundval för en sociologi. Den åtskillnad mellan ekonomi och sociologi som följde i väst och den samexistens som råder mellan dem båda där, gäller således från och med nu också för Tyskland. Det handlar om den så kallade ”österrikiska skolan” kring Menger, Böhm-Bawerk m fl. Den är lika radikalt subjektivistisk som den ”historiska skolan”. Nu er sätts det grumliga och salvelsefulla moraliserandet av ren psykologism: alla objektiva ekonomiska kategorier upplöses i kasuistiken om den abstrakta motsättningen mellan lust och olust. Sålunda uppstår pseudoteorier, som söker sitt enda objekt i det ekonomiska livets ytföreteelser (tillgång, efterfrågan, produktionskostnader, distribution) samt ställer upp pseudolagar om de subjektiva reaktionerna på dessa företeelser (gränsnytta). Den ”österrikiska skolan” anser sig ha övervunnit ”barnsjukdomarna” hos å ena sidan klassikerna (Böhm-Bawerk) och därmed också hos marxismen och å andra sidan hos den ”historiska skolan”. Den så uppkomna nya vulgärekonomin lämnar därmed – som i väst – fritt utlopp för en självständig sociologivetenskap, skild från ekonomin men som ”kompletterar” den. I fråga om sina ekonomiska åsikter tillhör den tyska sociologins ledande företrädare denna skola – uttryckligen eller underförstått. Den metodologiska diskussionen mellan de båda ekonomiska riktningar som ansluter sig till Karl Mengers verk är ointressant idag. För oss ligger dess historiska betydelse bara i att den beredde vägen för den nya sociologin.

Skenbart utan närmare samband med dessa strider utkommer 1887 den tyska sociologins under lång tid mest inflytelserika bok: *Gemeinschaft und Gesellschaft* (Gemenskap och samhälle) av Ferdinand Toennies. Denna bok intar en särskild ställning i den tyska sociologins utveckling.

Framför allt är författaren starkare ideologiskt förbunden med den klassiska tyska traditionen än de senare sociologerna. Följaktligen står han närmare den progressiva vetenskapen i Västeuropa. (Han skrev senare bl a en internationellt berömd biografi om Hobbes.) Därtill kommer att han var den förste i Tyskland som tillägnade sig, framför allt Morgans, forskningsresultat om ursamhället. Samtidigt var han den förste tyske sociolog, som inte helt och hållet förkastar Marx utan försöker omforma honom och göra honom användbar för sina borgerliga syften. Sålunda ställer sig Toennies uttryckligen på arbetsvärdeteorins ståndpunkt, sålunda avvisar han den borgerliga kritik som påstår sig finna olösliga motsägelser mellan *Kapitalets* första och tredje bok. Det innebär naturligtvis ingalunda att han förstår och erkänner marxismen. ”Jag har aldrig”, säger Toennies, ”erkänt den Ricardo-Rodbertus-Marxska värdeläran som riktig i den form den framställs, men desto mer dess kärna och grundtanke.”⁵ Detta uttalande, där Toennies likställer Marx med Ricardo och Rodbertus, visar hur litet han förstått av marxismen.

Marx' och Morgans inflytande på Toennies är trots det mer djupgående än vad som framgår av hans direkta referenser till dem i sin bok. Motsättningen mellan det primitiva klasslösa ursamhället och den under den ekonomisk-sociala utvecklingens gång uppkomna kapitalismen utgör grundvalen för denna sociologi. Samtidigt sker dock en radikal omarbetning av grundtankarna i hans källor. För det första försvinner all konkret ekonomi, låt vara mindre radikalt än hos senare tyska sociologer. För det andra förflyktigas de konkret historiska samhällsformationerna till överhistoriska ”väsenheter”. För det tredje ersätts också här samhällsstrukturens objektiva ekonomiska grundval av en subjektiv princip: viljan. För det fjärde efterträds den ekonomisk-sociala objektiviteten av en romantisk antikapitalism. Marx' och Morgans forskningsresultat ger på så sätt upphov till motsättningen hos Toennies mellan ”gemenskap” (*Gemeinschaft*) och ”samhälle” (*Gesellschaft*), en motsättning som kom att påverka hela den senare tyska sociologin. Subjektiveringen åstadkommes genom mystifierade viljebegrepp: ”Ty ur allt detta framgår hur den naturliga viljan (*Wesenswille*) till gemenskap bär villkoren i sig, men hur den rationella viljan (*Kürwille*) frambringar samhälle.”⁶ Hos Toennies framstår dessa båda mystifierade viljebegrepp som skapare av de båda formationerna.

”Samhälle” är kapitalism – sett med den romantiska antikapitalismens ögon. Om vi jämför Toennies med den äldre romantiska antikapitalismen finner vi förvisso den speciella och senare betydelsefulla nyansskillnaden att han inte längre längtar efter att återvända till övervunna samhälleliga tillstånd, i synnerhet inte till feodalismen. Toennies är liberal. Hans position lägger grunden till en kulturkritik, som skarpt framhäver de problematiska och negativa dragen i den kapitalistiska kulturen, men som samtidigt understryker kapitalismens oundviklighet och ödesbestämmdhet.

”Gemenskapen” är den motsatta typen och bestämmer nu karaktären av denna kritik. Det är motsatsen mellan det döda, det mekaniska och maskinmässiga i ”samhället” och det organiska i ”gemenskapen”: ”Som ett konstgjort verktyg eller en maskin, tillverkade för bestämda syften, förhåller sig till organsystemen och de enskilda organen i en djurkropp, så förhåller sig en gruppvilja av detta slag – en form av naturlig vilja – till en gruppvilja av det andra slaget – en form av rationell vilja.”⁷ Denna motsatsställning är ingalunda originell men den får sin metodologiska betydelse genom att Toennies därifrån når fram till den kontrast mellan ”civilisation” och ”kultur”, som senare fick så avgörande betydelse för den tyska sociologin.

Denna motsättning uppstår spontant ur den borgerliga intelligentsians känsla av vantrivsel inför

⁵ Toennies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 3:e uppl, Berlin 1920, s 67f.

⁶ Ibid, s 130.

⁷ Ibid, s 102.

den kapitalistiska och i synnerhet den imperialistiska kulturutvecklingen. Det teoretiska problem, som objektivt sett döljer sig bakom denna känsla, är Marx' berömda konstaterande att kapitalismen i allmänhet har en ogynnsam inverkan på utvecklingen av konsten (och kulturen överhuvud). En verklig insikt om detta problem – om man verkligen förstod det och tänkte igenom det i alla dess konsekvenser – skulle med nödvändighet göra varje intellektuell, som uppriktigt oroar sig för kulturen, till motståndare mot kapitalismen. Men materiellt förbinder en mängd trådar intelligentsians flertal med den kapitalistiska basen för dess existens (eller den anser åtminstone att ett sönderslitande av dessa trådar skulle innebära ett dödligt hot mot dess existens). Den är dessutom påverkad av sin tids borgerliga ideologi, vilket innebär att den inte har en aning om de ekonomisk-sociala grundvalarna för sin egen existens.

Utifrån denna grogrund kan den falska motsättningen mellan kultur och civilisation växa fram spontant. Sedan motsättningen begreppsliggjorts, får den följande – objektivt falska, missvisande – form: civilisationen, dvs den tekniskt-ekonomiska utvecklingen, når – understödd av kapitalismen – ständigt nya höjder, men dess utveckling är i allt högre grad ogynnsam för kulturen (konsten, filosofin och människornas inre liv): motsättningen mellan de båda skärps oavbrutet och för till en tragisk och olidlig spänning. Här ser man hur de faktiska förhållandena i den kapitalistiska utvecklingen förvrängs på ett romantiskt-antikapitalistiskt och subjektivistiskt-irrationalistiskt sätt. Att det här handlar om en irrationalistisk förvrängning av det faktiska historiska och sociala förhållandet framgår av den enkla reflexionen att kultur och civilisation – riktigt uppfattade – alls inte kan vara några motsatsbegrepp. Kultur omfattar ju alla de människans verksamheter med vilka hon övervinner de ursprungliga naturförhållandena, i naturen, samhället och i sig själv. (Med rätta talar man sålunda om arbetets kultur, det mänskliga beteendets kultur osv.) Civilisation, däremot, är ett sammanfattande periodiserande uttryck för historien efter utträdet ur barbariet; det omfattar också kulturen, men tillsammans därmed människans hela sociala liv. Att ställa upp en sådan begreppslig motsättning, att skapa en myt som går ut på att dessa krafter och storheter motverkar varandra är således inget annat än en på en gång abstraherande och irrationalistisk förvrängning av kulturens konkreta motsägelsefullhet under kapitalismen. (Denna faktiska motsägelsefullhet gäller också de materiella produktivkrafterna; man behöver bara tänka på deras förstörelse under kristider, på motsägelserna mellan maskinerna och det mänskliga arbetet under kapitalismen, som Marx har framställt det, osv.)

Den irrationalistiska förvrängningen av det ursprungliga förhållandet är en spontan följd av de intellektuellas samhälleliga position under kapitalismen. Denna förvrängning, som uppkommer spontant och som därför ständigt reproducerar sig spontant, utvidgas och fördjupas av kapitalismens ideologer. Det sker delvis därför att man därigenom kan kanalisera den romantiska antikapitalismens eventuella rebelliska tendenser i en oskyldig kulturkritik, delvis därför att absolutifieringen av motsättningen mellan kultur och civilisation för många intellektuella framstår som ett verkningsfullt vapen mot socialismen; då ju socialismen skulle vidareutveckla de materiella produktivkrafterna (mekanisering osv) skulle inte heller den kunna lösa konflikten mellan kultur och civilisation; socialismen skulle snarare föreviga denna konflikt, varför det inte lönade sig för den intelligentsia, som led under denna kluvenhet, att bekämpa kapitalismen för socialismens skull.

Toennies skildrar samhället med färger lånade från Hobbes' rättsfilosofi och beskriver det som ett tillstånd i vilket varje människa är den andres fiende och i vilket bara lagen upprätthåller den yttre ordningen. Och han fortsätter: ”Detta är ... den samhälleliga civilisationens tillstånd, där fred och umgänge upprätthålls genom konventionen och den ömsesidiga fruktan som kommer till uttryck i den, vilket staten skyddar och utvidgar genom lagstiftning och politik; vilket vetenskapen och den allmänna opinionen delvis söker förstå som nödvändigt och evigt, delvis

förhärligar som ett framåtskridande till fulländning. Men det är snarare de gemensamma livsformerna och reglerna, i vilka det *folkliga livet* (*Volkstum*) och dess *kultur* vidmakthåller...”⁸ Här kommer Toennies' romantiska antikapitalism klart till synes.

Också Morgan och Engels ställer urkommunismen i motsats till de senare klassamhällena och visar – trots hela den ekonomisk-sociala nödvändigheten och framsteget i dess upplösning – det moraliska förfall och den sedliga förnedring, som nödtvunget är förenade med detta framåtskridande. Och i marxismen begränsas ingalunda denna kontrast till motsättningen mellan urkommunism och klassamhälle. Föreställningen om den ojämna utvecklingen leder med nödvändighet till att den nivå som stundom uppnås inom bestämda kulturområden, inom bestämda grenar av konst och filosofi till exempel, ja kulturnivån överhuvud i klassamhällena, ofta inte motsvarar de materiella produktivkrafternas utvecklingsnivå. Marx påvisade för den episka poesin och Engels för den moderna filosofins blomstringstrid i de olika ledande nationerna att mer utvecklade förhållanden under vissa omständigheter är gynnsammare för en sådan partiell kulturell blomstring än mer utvecklade.⁹ Påvisandet att sådana samband var följden av den ojämna utvecklingen är emellertid alltid av konkret historisk art. Upptäckten av den samhälleliga lagbundenhet, som kommer till uttryck däri, tillåter ingen enkel och direkt tillämpning på kulturen i dess helhet.

Annorlunda förhåller det sig med kapitalismens kultur. Marx påvisade upprepade gånger, att den kapitalistiska ekonomins utveckling för det mesta har skadliga följder för vissa grenar av kulturen (han talar om konsten och poesin).¹⁰ Och här har vi den konkreta utgångspunkten för sådana romantiskt-antikapitalistiska framställningar, som vi just har funnit hos Toennies. Den uppenbara motsättningen mellan den snabba utvecklingen av de materiella produktivkrafterna parallellt med förfallstendenserna inom bl a konstens, litteraturens, filosofins och moralens områden föranledde, som vi har sett, många att bryta itu den i sig enhetliga och organiskt sammanhängande mänskliga kulturen. De delar av den som kapitalismen fört upp på en hög nivå ställer de som civilisation i motsats till de delar av kulturen som var hotade (i en trängre, specifik innebörd); i denna kontrastering ser de epokens centrala kännetecken, ja hela den mänskliga utvecklingen. Också här kan man se att ett verkligt samhälleligt förhållande ligger till grund för den så uppkomna falska föreställningen. Denna omedelbart och subjektivt berättigade fråga måste dock på grund av sin falska och ohistoriska generalisering leda till en falsk frågeställning och framför allt till ett falskt svar. Dess falskhet – och samtidigt dess samband med tidens allmänna reaktionärt inriktade filosofiska tendenser – yttrar sig framför allt i att en sådan kontrastering mellan kultur och civilisation nödvändigtvis måste vara bakåtsträvande, nödvändigtvis måste slå in på en framstegsfientlig bana. Det kan man redan se hos Toennies, även om han fortfarande är mycket försiktig, när det gäller att dra konsekvenserna. Ju starkare de livsfilosofiska tendenserna, i synnerhet Nietzsches', präglar sociologin och samhällsstudierna i allmänhet, desto skarpare betonas motsättningen mellan kultur och civilisation, desto mer energiskt sker vändningen till det förflutna, desto mer ohistorisk och antihistorisk blir frågeställningen. Och den inre dialektiken i efterkrigstidens ideologiska utveckling leder nödtvunget till att den avvisande hållningen allt mer breder ut sig också till kulturen, att kulturen lika väl som civilisationen förkastas till förmån för ”själen” (Klages), den ”autentiska existensen” (Heidegger) osv.

Hos Toennies ser vi bara början på denna utveckling. Men av Morgans undersökningsresultat

⁸ Ibid, s 200f.

⁹ Marx, *Einleitung zu Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin 1953, s 29ff samt Engels till C Schmidt den 27/10 1890.

¹⁰ Marx, *Theorien über den Mehrwert*, Bd I, Stuttgart 1919, s 382.

skapar redan han en – evig– struktur, som har en överhistorisk existens och som utgör en ständig kontrast till samhällsstrukturen. Hos honom ställs sålunda inte bara familjen och kontraktet (abstrakt rätt) mot varandra utan också motsättningen mellan kvinna och man, ungdom och ålderdom, det vanliga folket och de bildade får spegla motsättningen mellan gemenskap och samhälle. Så uppstår ett helt system av abstrakt uppblåsta kontrasterande subjektbegrepp, som vi här inte behöver presentera i detalj.

Denna antihistoriska övertolkning av begrepp, som ursprungligen utvanns ur konkreta analyser av konkreta samhällsformationer, urvattnar inte bara dessa begrepp (och gör dem just därför mycket inflytelserika inom den tyska sociologin) utan förstärker samtidigt deras romantisk-antikapitalistiska karaktär. Gemenskap blir därigenom en kategori som omfattar allt förkapitalistiskt, ett förhållande av primitiva, ”organiska” tillstånd och samtidigt en paroll mot kapitalismens mekaniserande och kulturförstörande verkningar. Denna kulturkritik av kapitalismen – kännetecknande för den kommande etappen i den tyska sociologin – står från och med nu i mittpunkten för intresset och avlöser den oklara etiska utopismen från det tidigare utvecklingsstadiet. Denna förändring svarar mot kapitalismens tillväxt i Tyskland, tillmötesgår i hög grad det omfattande intellektuella missnöjet med samtidens allt mer kännbara motsägelser och avleder samtidigt intresset från den imperialistiska kapitalismens verkliga och avgörande ekonomiska och sociala problem. Avledningstendensen behöver inte nödvändigtvis vara medveten. Men genom att konkreta samhällsförhållanden, som härrör från en bestämd samhällsformations ekonomiska väsen, å ena sidan frikopplades från de samhälleliga rötterna till följd av den filosofiska ”fördjupningen”, enligt vilken ett självständigt väsen skulle komma till uttryck i dem, samt å andra sidan fullständigt avhistoriserades genom samma abstraktionsprocess, så försvinner nödvändigtvis föremålet för den protest och den kamp som fenomenet hade kunnat, ja måst framkalla, om det uppfattats konkret-historiskt. (Hos Simmel fann vi redan utvecklade former av denna avledning genom ”fördjupning”.)

Hos Toennies själv finns emellertid alla dessa tendenser bara som ansats. Hos honom betonas det progressiva inslaget starkare än hos hans efterföljare. Hos honom saknas fortfarande den senare rent apologetiska formen för kritik av den kapitalistiska kulturen, som ”påvisar” att Tyskland till följd av sin egenartade politiska utveckling står socialt och ideologiskt högre än de västliga demokratierna. Det finns knappast heller något livsfilosofiskt-irrationalistiskt inslag hos Toennies, åtminstone inte i den uttalade metodologin. I latent form förekommer det förvisso redan. Det primitiva ”organism”-begreppet hos den ”historiska skolan” och den tidiga tyska sociologin är inte längre tillräckligt för behoven under denna etapp; det återkommer först i den fascistiska rasteorin. Den nya motsättningen mellan ”levande” och ”mekaniserat” (”konstruerat”) utgör dock, som vi redan har sett, kärnan i Toennies' sociologiuppfattning, även om den ännu inte är förenad med livsfilosofiska tankegångar, som är fallet hos Nietzsche vid samma tid.

Förvisso finner man också hos Toennies inte så få antydningar och ansatser i den riktningen; som t ex när han i utvecklingen av den romerska rätten ser en process, vars motsatta sida är ”livets förfall”.¹¹ Och ännu starkare framträder de när han talar om storstadens livsupplösande verkningar. Vi citerar denna passus, emedan den klagar Toennies' ställningstagande till socialismen. Han säger: ”Så innebär storstaden och det samhälleliga tillståndet i allmänhet fördärv och död för folket, som förgäves strävar efter makten i kraft av sin mängd, och som anser sig kunna använda sin makt endast till uppror, om det vill bli kvitt sin olyckliga lott... det höjer sig från klass-medvetandet till klass-kampen. Klasskampen förstör det samhälle och den stat som den vill omgestalta. Och då hela kulturen har omvandlats till samhällelig och statlig civilisation,

¹¹ Toennies, a a, s 173.

så upphör kulturen själv i denna dess förvandlade gestalt...¹²

Likaså finner vi hos Toennies början till det kulturhistoriska ”förinnerligandet” och ”fördjupandet” av de ekonomiska kategorierna; en utvecklingslinje som når sin höjdpunkt hos Simmel. Redan Toennies ägnar sig åt ett analogiserande med begreppet pengar, vars effekter sträcker sig ända fram till efterkrigstidens mode med ”kunskapssociologi”. Ibland talar Toennies om vetenskap och pengar: ”Och följaktligen förhåller sig vetenskapliga begrepp inom vetenskapen som varor inom samhället; till sitt vanliga ursprung och sin tingliga beskaffenhet är de omdömen, genom vilka system av intryck (*Empfindungskomplex*) tilldelas namn. De kommer samman i systemet, som varor på marknaden. Det högsta vetenskapliga begreppet, som inte längre innehåller namnet på något verkligt, liknar pengar, t ex begreppet atom eller begreppet energi.”¹³ På samma sätt är Toennies förelöpare till den senare sociologin, när han utnyttjar sin kulturkritik till ideologiskt stöd för reformismen i arbetarrörelsen; det sker t ex när han betraktar Kooperationen som en seger för gemenskapsprincipen inom det kapitalistiska samhället.

Den tyska sociologin under den wilhelmska tiden (Max Weber)

Det dröjde länge innan Toennies' bok kom att få något inflytande. På samma sätt måste den nya sociologin ännu föra en oavbruten kamp under årtiondena före det första imperialistiska världskriget för att bli vetenskapligt erkänd. Omständigheterna kring denna kamp och dess karaktär förändrades dock. Framför allt avstod sociologin under den imperialistiska perioden – internationellt sett – från att överta arvet som universalvetenskap från historiefilosofin eller filosofin i allmänhet. I samband med den allmänna segern för den filosofiska agnosticismen förvandlas den allt mer medvetet till en bornerad specialvetenskap vid sidan av de andra.

I Tyskland får denna utveckling en särskild nyans genom att sociologin visar sig mycket tillmötesgående gentemot Ranke-traditionens romantisk-irrationalistiska historieuppfattning. I linje därmed är den dominerande kantianismens vetenskapslära allt mer beredd att tilldela den en blygsam vrå inom det vetenskapliga systemet. Det är lärorikt att jämföra Rickerts kritik av sociologin med Diltheys. Rickert anser, att det logiskt-metodologiskt inte finns någon motsägelse i att betrakta samhällsföreteelserna på ett naturvetenskapligt ”generaliserande” sätt. Därför vore en sådan sociologi fullt ut möjlig, man behövde endast förneka ”att denna vetenskap skulle kunna säga oss, hur mänsklighetens liv faktiskt har gestaltat sig i sitt unika individuella förlopp.”¹⁴ En sådan sociologi vore alltså möjlig, men den skulle aldrig kunna ersätta historien.

Därmed har man räddat sociologins metodologiska ”oskuld”. Och sociologerna själva (i synnerhet Max Weber) understryker också, att de inte gör anspråk på att upptäcka den enhetliga innebörden i historieutvecklingen, utan att sociologin endast vore ett slags hjälpvetenskap för historieskrivningen i Diltheys och Rickerts mening. I det sammanhanget är Simmels ställningstagande karaktäristiskt: å ena sidan företräder han med den extremaste skärpa uppfattningen, att det är möjligt med en självständig och strängt formaliserad sociologi; å andra sidan intar han på ett lika extremt sätt ståndpunkten att de historiska objekten till sin karaktär är irrationalistiskt ”enstaka” och ”unika”.

Detta vänskapliga grannförhållande mellan sociologi och historia befrämjas också av den senares utveckling. Också förkrigsimperialismens historieskrivning överskrider de brutala former för apologetik som man finner hos Treitschke. Hos Lamprecht finns till och med vissa, om än

¹² . Ibid, s 207.

¹³ Ibid, s 38.

¹⁴ Rickert, *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 2:a uppl, Tübingen 1913, s 260.

mycket bristfälliga, tendenser till en ”sociologisering” av historieskrivningen. Även om denna framstöt avvisas av flertalet tyska historiker, är det dock otvivelaktigt så att många av dem börjar tillmäta samhällliga kategorier en större betydelse i historieskrivningen än tidigare (tydligast kommer det till synes i H Delbrücks krigshistoria). Också detta står i nära samband med kapitalismens utveckling i Tyskland: från och med nu blev det oundgängligen nödvändigt att intellektuellt ta itu med den (imperialistiska) kapitalismens uppkomst, väsensart och utsikter. Därmed förändras också inställningen till marxismen: det framstår som föråldrat att bara ignorera den helt och hållet eller avvisa den grovt apodiktiskt; och det redan på grund av arbetarrörelsens ständigt växande makt. Det blev nödvändigt att ”vederlägga” marxismen på ett ”finare” sätt. Detta löper parallellt med det likaså nödvändiga tillägnet av de element hos den som – förvisso i vanställd form – förefaller acceptabla för den borgerliga ideologin under samma tid.

Att en sådan uppfattning överhuvudtaget kunde uppstå berodde på att den reformistiska rörelsen inom socialdemokratien blev starkare, liksom också den teoretiska och praktiska reformismen. Bernstein, revisionismens ledande teoretiker ville som bekant avlägsna allt det revolutionära ur arbetarrörelsen (materialism och dialektik ur filosofin, proletariats diktatur ur statsteorin osv). Kapitalismen skulle fredligt ”växa in i” socialismen, vilket får följande innebörd för arbetarrörelsens strategi och taktik: för att få till stånd reformer, som uppfattades som etapper i detta ”inväxande”, skulle arbetarorganisationerna samarbeta med den liberala bourgeoisin och ingå koalitioner med den. Det rör sig därvidlag om en internationell strömning orsakad av den verkan som den imperialistiska ekonomins väsensart hade på arbetararistokratin och arbetarbyråkratin; i Frankrike ledde det till att socialdemokratiska ministrar (Millerand) trädde in i borgerliga regeringar osv.

Denna teoretiska och praktiska likvidering av klasskampen, detta förkunnande av klassamarbete mellan bourgeoisin och proletariat utövar ett stort inflytande på de borgerliga sociologerna. Också för dem skapar revisionismen en plattform för samarbete. Det tycks dem som om marxismen – vilken man tidigare försökt tiga ihjäl eller vederlägga som enhetligt system – efter förebild från revisionismen skulle kunna slås sönder i bitar för att infoga det för bourgeoisin brukbara i sociologin.

Vi framhäver bara några huvudmoment i den omvandling som härigenom sker. Framför allt förs kampen mot materialismen lika resolut som tidigare. På sociologins område innebär det en kamp mot det samhällliga varats företräde och den bestämmande roll som spelas av produktivkrafternas utveckling. Men den relativistiska metodologism, som uppstår på nykantianismens och machismens grund, tillåter att vissa abstrakta former av växelverkan mellan bas och överbyggnad upptas i den borgerliga sociologin. Det såg vi mycket tydligt i Simmels *Philosophie des Geldes*. På samma sätt förhåller det sig hos Max Weber. Han undersöker växelverkan mellan ekonomiska formationer och religioner, varvid han skarpt avvisar ekonomins prioritet: ”En ekonomisk etik är ingen enkel 'funktion' av ekonomiska organisationsformer, lika litet som den omvänt entydigt sätter sin prägel på dem... Hur djupgående det ekonomiskt och politiskt betingade sociala inflytandet än var på en religiös etik i det enskilda fallet, så fick den dock i första hand sin prägel ur religiösa källor.”¹⁵

Max Weber utgår här till en början från växelverkan mellan materiella motiv och ideologi, han bekämpar den historiska materialismen, eftersom den på ett som han påstår vetenskapligt otillåtet sätt fastställer ekonomins prioritet. (Därvid omnämner han inte att också den historiska materialismen påvisar komplicerade växelverkningar i den konkreta samhällliga verkligheten;

¹⁵ Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen 1920, Bd I, s 238, 240.

de ekonomiska orsakerna inverkar, med Engels' ord, bara bestämmande i sista instans.) Men Max Weber håller inte fast vid denna växelverkningsstruktur, så tilltalande för den moderna relativismen: den är bara en polemisk inledning riktad mot den historiska materialismen. Max Webers tankegångar leder ständigt till att han allt starkare tillskriver de ideologiska (religiösa) företeelserna en ur dem själva framsprungna "immanent" utveckling. Sedan omkastas alltid denna tendens, så att företeelserna får den kausala *prioriteten* för hela processen. Detta kunde man redan se tydligt i Max Webers ovan citerade anmärkningar. I det sammanhanget fastslår han vidare: "Inte intressen (materiella och ideella) utan idéer styr omedelbart människornas handlande. Men de 'världsbilder', vilka skapades genom 'idéer', har mycket ofta såsom växlare bestämt de spår längs vilka intressenas dynamik drev handlandet framåt."¹⁶ Därmed förs sociologin också hos Max Weber in på den allmänna humanvetenskapens banor, den humanvetenskapliga, idealistiska tolkningen av historien. Därvidlag saknas heller inte den irrationalistiska nyansen, trots att Max Weber enligt sina medvetna strävanden är motståndare till irrationalismen. Just denna sociologi skall visa nödvändigheten av att det måste uppstå en irrationalism på den kapitalistiska rationalismens grund, ja att den egentligen ligger till grund för hela rörelsen. Om man noga betraktar Max Webers ovan presenterade teori om kapitalismens (den kapitalistiska andans) uppkomst, får det en särskild betydelse, när han sammankopplar den moderna rationalismen med tanken att religionen tillsammans med den "försköts in i det irrationella". Troeltsch och andra intar en liknande hållning, bara med den skillnaden att de står de irrationalistiska humanvetenskaperna ännu närmare.

Denna nya, "förfinade" form av kritik av den historiska materialismen sammanhänger också, som vi har sett, med en förändrad inställning till arbetarrörelsen. De primitiva illusionerna att Bismarcks "morot och piska" skulle kunna göra slut på proletarietets klassorganisationer bröt samman med undergången för Bismarck och hans socialistlagar. Förvisso gör man ständigt nya experiment för att avleda arbetarrörelsen från klasskampens väg. (Stöcker, senare Göhre och Naumann; dessa strävanden stöds i stor utsträckning av de tyska sociologerna.) Senare blir det dock allt viktigare för den tyska sociologin att ideologiskt understödja de reformistiska tendenserna inom socialdemokratin. Dit hör också tendensen att vetenskapligt påvisa hur nödvändigt och nyttigt det är om fackföreningsrörelsen är oavhängig av socialdemokratin; Werner Sombart spelar den ledande rollen här.

Det centrala problemet för den tyska sociologin under förkrigsimperialismen är att finna en teori för kapitalismens uppkomst och väsen och genom en egen teoretisk uppfattning "övervinna" den historiska materialismen på detta område. Den verkliga stötestenen för de tyska sociologerna utgör den ursprungliga ackumulationen, de arbetandes våldsamma skiljande från produktionsmedlen. (Som anhängare av "gränsnytteteorin" betraktar flertalet tyska sociologer mervärdesläran som vetenskapligt utagerad.) Som sociologiskt substitut för den ursprungliga ackumulationen uppställer man nya hypoteser och teorier i massor. Särskilt Sombart utvecklar en febril aktivitet på det området. Han levererar en hel serie förklaringsgrunder till kapitalismens uppkomst: judarna, kriget, lyxen, jordräntan i städerna osv. Vad gäller den senare utvecklingen blev dock Max Webers uppfattning den mest inflytelserika. Som vi har sett, utgår Weber från växelverkan mellan religionernas ekonomiska etik och de ekonomiska formationerna, varvid han hävdar det religiösa motivets faktiska *prioritet*. Hans problem är att förklara varför det bara är i Europa som det har uppstått en kapitalism. I motsats till den tidigare uppfattning, som såg kapitalism redan i varje penninganhopning, eftersträvar Weber att förstå den moderna kapitalismens specifika väsensart och sätta dess uppkomst i Europa i samband med skillnaden i den religiös-etiska

¹⁶ Ibid, s 252f.

utvecklingen i öst och väst. För det syftet blir framför allt kapitalismens väsen avekonomiserat och ”förändligt”. Som kapitalismens väsen framstår rationaliseringen av det ekonomisk-sociala livet, alla fenomenens rationella kalkylerbarhet. Weber skisserar nu en världshistoria för religionen, för att visa att bara protestantismen (och inom den huvudsakligen sekterna) hade en ideologi, som tillmötesgår och befrämjar denna rationalisering, medan alla orientaliska och antika religioner frambringade ekonomiska etiker, som hämmade rationaliseringen av vardagslivet. Ständigt vägrar Weber att ide ekonomiska etikerna se en konsekvens av de ekonomiska strukturerna. Han säger t ex om Kina: ”Denna avsaknad av en etiskt rationell religiositet är emellertid här det primära och tycks i sin tur ha påverkat den ständigt påfallande begränsningen av rationaliseringen i deras teknik.”¹⁷ Och till följd av sin vulgariserat förenklade identifiering av teknik och vetenskap, enligt vilken bara den mekaniserade kapitalismen erkänns som egentlig kapitalism, kommer Weber sedan fram till det ”avgörande” historiska ”argumentet”, att den protestantiska ekonomiska etik som påskyndade och befrämjade den kapitalistiska utvecklingen redan fanns ”före den ’kapitalistiska utvecklingen’.”¹⁸ Varmed enligt honom den historiska materialismen skall vara vederlagd.

Dessa få exempel klargör den tyska sociologins metodologi: en skenbar förståelse av kapitalismens väsen utan att man behöver gå in på dess verkliga ekonomiska problem (framför allt frågan om mervärdet och utsugningen). Det faktum att arbetarna är skilda från produktionsmedlen, det fria arbetet, erkänns förvisso och spelar en viktig roll, framför allt i Max Webers sociologi. Men kapitalismens avgörande kännetecken förblir rationalitet och kalkylerbarhet. Här ser vi fortsättningen på Toennies' samhällsbegrepp, om än med många avvikelser i detaljerna. Denna uppfattning leder med nödvändighet till att kapitalismens ekonomi ställs på huvudet genom att de vulgariserade ytföreteelserna får företräde framför problemen med produktivkrafternas utveckling. Denna abstraherande förvrängning gör det också möjligt för de tyska sociologerna att tillskriva ideologiska former, i synnerhet rätten och religionen, en kausal roll som är likvärdig, ja överlägsen ekonomin. Det får nu i sin tur till följd att analogierna i allt större grad ersätter de kausala sammanhangen som metod. Så ser t ex Max Weber den stora likheten mellan den moderna staten och ett kapitalistiskt företag. Men eftersom han på ett agnosticistiskt-relativistiskt sätt avvisar frågan om den primära orsaken, blir han stående vid en beskrivning byggd på analogier. På grundval av sådana analogier uppstår nu den breda basen för en kulturkritik, som aldrig tränger ner till kapitalismens fundamentala frågor, som ger fritt spelrum för missnöjet med den kapitalistiska kulturen, men som ändå uppfattar den kapitalistiska rationaliseringen som ”öde” (Rathenau) och därmed, trots all kritik, påvisar att kapitalismen är nödvändig och oundviklig.

Dessa tankegångar kulminerar ständigt i påvisandet av socialismens ekonomiska och sociala omöjlighet. De sociologiska betraktelsernas skenbara historiskhet går – om än aldrig öppet uttalat – ut på att bevisa att kapitalismen är ett nödvändigt och i huvudsak oföränderligt system samt att upptäcka socialismens föregivna inre ekonomiska och sociala motsägelser, vilka såväl teoretiskt som praktiskt skulle göra det omöjligt att förverkliga den. Här lönar det sig inte att gå in närmare på de argument som används i detta sammanhang. Eftersom de tyska sociologerna ekonomiskt intar den nya subjektivistiska vulgärekonomin ståndpunkt, kan de varken känna till eller förstå den marxiska ekonomin, och ännu mindre polemisera sakligt mot den. Som den imperialistiska periodens borgerliga ideologer drar de blott alla slutsatser av revisionismen på ett mer konsekvent sätt än vad dess förespråkare – av taktiska hänsyn till sina positioner i arbetarrörelsen – var istånd

¹⁷ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1922, s 277.

¹⁸ Max Weber, *Religionssoziologie*, s 37.

att göra.

Den så uppkomna kulturkritiken får en särskild nyans i Tyskland. Förkrigsimperialismens sociologi är här den, om än förändrade, efterföljaren till tidigare riktningar: den försöker påvisa att den tyska statsformen och den tyska samhällsstrukturen är överlägsna de västliga demokratierna. Omvandlingen innebär också här bara en modernisering av metoderna. Som bekant framträder den borgerliga demokratins motsägelser skarpt vid denna tid i väst och får en kraftig litterär efterklang inte bara i den reaktionär-antidemokratiska sociologiska litteraturen utan också i en del av den västliga arbetarrörelsens (syndikalismen) teori. Den tyska sociologin under denna tid tillägnar sig nu alla resultat av denna demokratikritik och ger den en filosofiskt och sociologiskt ”fördjupad” form. Demokratien framstår hädanefter som den nödvändiga formen för det mekaniska våldförändret på ”livet”, friheten, individualiteten, framför allt till följd av dess masskaraktär. Mot detta spelar man sedan ut Tysklands speciella utveckling och läge, som framställs som en organisk ordning gentemot den mekaniska anarkin, som de ansvarsmedvetna och dugliga ledarnas styre gentemot den demokratiska ”demagogins” ansvarslösa ledning. Inflytelserika sociologiska arbeten – som t ex Hasbachs *Die moderne Demokratie* – är inget annat än vetenskapligt uppblåsta pamfletter mot demokratien. På samma sätt som den ”historiska skolan” inom den tyska ekonomin tidigare hade förhärligat Bismarcks regim som en mer högtstående stats- och samhällsform, förfärdigar de nu apologier för den wilhelmska imperialismen.

Max Weber intar en särställning i denna utveckling. Hans metodologiska grundval är förvisso mycket lik hans samtidas; också han övertar den västliga sociologiska kritiken av den moderna demokratien. Men hans ställningstagande till den är av motsatt slag: trots all kritik ser han demokratien som den mest lämpade formen för en modern stormakts imperialistiska expansion. Den tyska imperialismens svaghet ser han just i dess brist på inrikespolitisk demokratisk utveckling: ”*Bara ett politiskt moget folk är ett 'herrefolk'... Bara herrefolk är kallade att gripa in i världsutvecklingens gång. Om folk som inte har denna kvalitet försöker sig på detta, då vänder sig inte bara de andra nationernas säkra instinkt däremot, utan de kommer också att misslyckas med försöket inom landet... Viljan till vanmakt i det inre, som litteraterna predikar, är oförenlig med 'viljan till makt' i världen, som man har skrikit ut på ett så bullersamt sätt.*”¹⁹

Här kan man handgripligt förstå den sociala källan till Max Webers demokrati: med de andra tyska imperialisterna delar han uppfattningen om ”herrefolkens” världspolitiska (kolonisations) mission. Men han skiljer sig från dem genom att han inte bara avstår från att idealisera de tyska förhållandena under skenparlamentarismen utan kritiserar dem häftigt och lidelsefullt. I likhet med England och Frankrike kan tyskarna bara bli ett ”herrefolk” i en demokrati, menar han. För att förverkliga Tysklands imperialistiska mål vore det därför nödvändigt med en inre demokratisering, som måste gå så långt som var oundgängligt för att förverkliga dessa mål. Detta ställningstagande från Max Weber innebär ett skarpt avvisande av hohenzollrarnas ”personliga regim” och den därmed nära sammanhängande byråkratiska makten. Weber bekämpade alltid denna regim, inte bara politiskt utan också i sin sociologi, där han gång på gång framställde den i ett dystert perspektiv. Men här vänder han på steken: han visar att en regim som den tyska ingalunda innebär en ”organisk frihet” utan motsatsen: en byråkratisk-mekaniserad inskränkning av all frihet och individualitet. (I förbigående kan nämnas att han också utnyttjar detta perspektiv till att varna för socialismen, som han uppfattar som den fullständiga byråkratiseringen av livet.) Weber kritiserar den tyska utrikespolitikens inkompetens, som enligt honom inte berodde på några enskildas brister utan var en följd av systemet, och hävdar att ett riktigt ledarurval bara

¹⁹ Max Weber, *Gesammelte politische Schriften*, München 1921, s 258f.

kunde ske genom ett mäktigt parlament och genom en demokratisering. Denna weberska demokrati får förvisso mycket märkliga nyanser till följd av sin imperialistiska grundval. I ett samtal med Ludendorff efter kriget skall Weber, enligt sin frus anteckningar, ha yttrat sig på följande sätt: ”I en demokrati väljer folket den ledare, som det har förtroende för. Sedan säger den valde: 'var nu tysta och lyd!' Folket och partierna får inte säga emot honom... Efteråt kan folket döma – har ledaren handlat fel – till galgen med honom!” Det är inte att undra på att Ludendorff på det svarar: ”En sådan demokrati kan jag tycka om!”²⁰ Den weberska demokratin slår alltså om till bonapartistisk caesarism.

Denna konkreta politiska grundval för den sociologiska kulturkritiken visar också i sina mest oppositionella former hur djupt befryndad den är med den samtida filosofin: med de speciella formerna av nykantianismen och den framväxande livsfilosofin. Också inom sociologin finner vi en extrem formalism i metodologin, en extrem relativism och agnosticism i kunskapsteorin, som nu slår om till irrationalistisk mystik. Som vi har sett uppträder sociologin som specialvetenskap, ja rentav som hjälpvetenskap till historia. Men just dess formalism upphäver varje möjlighet till verklig historisk förklaring. Också i det avseendet löper de olika disciplinernas utvecklingslinjer parallellt, de blir allt mer formalistiska, var och en skapar sin egen immanent-formella kasuistik och vältrar över ansvaret på varandra för de viktiga innehållsliga uppkomstproblemen. Så betraktar – för att ta juridiken som exempel – W Jellinek rättens innehållsproblem som ”metajuridiska” frågor; så säger Kelsen om rättens uppkomst: ”Det är rättens och statens stora mysterium, som utspelas i lagstiftningsakten...”²¹; så säger Preuss: ”Innehållet i de rättsliga institutionerna är emellertid aldrig av juridisk utan alltid av politisk och ekonomisk natur.”²²

Skenbart får sociologin därigenom den viktiga funktionen att konkret förklara dessa innehåll och dessa uppkomstprocesser. Men det är bara ett sken. Vad åstadkommer den i verkligheten? Dess likaledes formalistiska sublimeringar leder till rent formella analogier i stället för kausala förklaringar. Hos Simmel drivs denna formalism ibland till en lustig lek, som t ex då han talar om möjligheten av lika sociala former trots helt olika innehåll och finner analogier mellan religiösa samfund och rövarband. Här besannas konkret det vi betonade i de inledande anmärkningarna, nämligen att de enskilda samhällsvetenskapernas metod att vältra över problemen på varandra, leder till att de förblir olösta i evighet, något som har en slående likhet med de byråkratiska instansernas sätt att skjuta handlingarna mellan sig.

Max Weber polemiserar ibland mot Simmels överdrivna formalism, men hans egen sociologi är likaledes fylld med sådana formalistiska analogier. Så jämnställer han t ex byråkrati och socialism, råd och stånd. När han talar om den irrationella ledarkallelsen (karisma), gör han sålunda en analogi mellan en schaman och den socialdemokratiske ledaren K Eisner osv. Sociologins formalism, subjektivism och agnosticism gör att den, precis som den samtida filosofin, inte kommer längre än att konstruera bestämda typer, ställa upp typologier och inordna de historiska fenomenen i denna typologi. (Här har Diltheys filosofi haft ett avgörande inflytande på den tyska sociologin. Dess verkliga uppblomstring ser vi – efter Spengler – under efterkrigstiden.)

För Max Weber blev detta typproblem den centrala metodologiska frågan. Att ställa upp rent konstruerade ”idealtyper” betraktar Weber som en av sociologins centrala uppgifter. Endast utifrån dem är enligt Weber en sociologisk analys möjlig. Denna analys resulterar emellertid inte i någon utvecklingslinje, utan bara i en parallellisering av kasuistiskt valda och ordnade idealtyper. Själva samhällsförloppet, vilket på Rickerts sätt uppfattas som unikt och inte

²⁰ Marianne Weber, *Max Weber*, Tübingen 1926, s 665.

²¹ Kelsen, *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*, Tübingen 1911, s 411.

²² Preuss, ”Zur Methode der juristischen Begriffsbildung”, *Schmollers Jahrbuch*, 1900, s 370.

lagbundet, har en ohjälpligt irrationalistisk karaktär, även om det irrationella är det ”störande” och ”avvikande” för idealtypens rationella kasuistik.

Den i sista hand subjektivistiska karaktären hos den weberska sociologin framträder klarast i dess lagbegrepp. Vad gäller den ”förstående sociologins” kategorier betonar Weber uttryckligen: ”Sättet att bilda sociologiska begrepp är alltid främst en lämplighetsfråga. Vi är ingalunda tvingade att bilda de nedan... uppställda kategorierna.”²³ I linje med denna pragmatiskt inriktade kunskapsteori säger han: ”Lagarna’, som man brukar kalla många av den förstående sociologins lärosatser... är genom iakttagelse bekräftade typiska sannolikheter (*Chancen*) för det sociala handlandets förväntade förlopp under vissa omständigheter, som är förstaeliga utifrån typiska motiv och typiskt åsyftade innebörder hos de handlande.”²⁴ Därmed sker inte bara en subjektivistisk upplösning av hela den objektiva samhälleliga verkligheten utan de sociala förhållandena får en skenbart exakt sammansatthet, som i verkligheten är ytterst oklar. Weber beskriver till exempel ”arbetskontraktet” på följande sätt; efter att ha räknat upp arbetarnas förpliktelser säger han: ”Om han (arbetaren, G L) gör allt detta, har han vidare möjligheten att periodiskt få vissa speciellt utformade metallskivor eller papperslappar, som om de läggs i andra människors händer, gör att han kan få bröd, kol, byxor osv; dessutom får det den följd att om någon sedan skulle vilja ta ifrån honom dessa föremål, så skulle med viss sannolikhet personer med pickelhuvor uppenbara sig vid hans anrop och hjälpa honom att återbörda dem i hans händer osv, osv.”²⁵

Här ser man att de weberska sociologiska kategorierna – som ”sannolikhet” definierar Weber de mest skiftande sociala förhållanden, som makt, rätt, stat osv – inte leder till något annat än en abstrakt formulerad psykologi hos den kalkylerande enskilda kapitalistiska aktören. Också här, hos denne tyske forskare, som enligt sina subjektiva avsikter bemödade sig om att på det ärligaste och mest konsekventa sätt bedriva sin vetenskap rent objektivt och att lägga grunden till en metodologi av ren objektivitet samt förverkliga den i praktiken, också hos honom visar sig de imperialistiska tendenserna till pseudoobjektivitet vara starkare. Ty Max Webers uppfattning om ”sannolikheten” är å ena sidan avbildad efter Machs tolkning av naturfenomenen, å andra sidan är den bestämd av ”gränsnytteteorins” psykologiska subjektivism. Den förvandlar det samhälleliga livets former, formförändringar, skeenden osv till ett virrvarr av – uppfyllda eller ouppfyllda – ”förväntningar” och dess lagmässigheter till mer eller mindre troliga ”sannolikheter” för att sådana förväntningar skall uppfyllas. Det står också klart att en sociologi som arbetar i en sådan riktning inte kan komma längre än till abstrakta analogier i sina generaliseringar.

Den imperialistiska periodens sociologi har dock inte bara ställt sig de ovan skisserade uppgifterna utan försöker också tillfredsställa de ”världsåskådningsbehov”, som vid den här tiden framkallades av ”livsfilosofin”, renässansen för Hegel och romantiken, vilka utan undantag leder in i en mystisk irrationalism. Dessa tendenser får olika former i den tyska sociologin. Ibland kommer de helt öppet till uttryck, som t ex när Rathenau talar om ”själens” irrationalistiska revolt mot kapitalismens mekaniska apparat (på liknande sätt inom Georgeskolan). Simmel framställer dualismen mellan formalistisk sociologi och irrationalistisk ”livsfilosofi” på ett mer komplicerat sätt i problemet kring ”kulturens tragedi”.

Också här måste man framhäva Max Webers speciella inställning, framför allt därför att han i sin kamp mot denna irrationalism gör att den når ett högre stadium. Weber värjer sig gång på gång mot anklagelserna för relativism, men anser ändå sin agnosticistisk-formalistiska metod vara den

²³ Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1922, s 403.

²⁴ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, s 9.

²⁵ Max Weber, *Wissenschaftslehre*, s 325.

enda vetenskapliga, då den inte tillåter att något som inte kan bevisas exakt förs in i sociologin. Enligt hans uppfattning kan sociologin bara komma med en teknisk kritik, dvs undersöka ”vilka medel som är ägnade att leda till ett tänkt mål” och å andra sidan ”fastställa de följder som användningen av de erforderliga medlen skulle få *vid sidan av* det eventuella uppnåendet av det avsedda målet”.²⁶ Allt annat ligger enligt Weber utanför vetenskapen, är föremål för tro och är alltså irrationellt. Max Webers ”värdefria” sociologi, dess skenbara utgallring av alla irrationella inslag går alltså bara ut på att än mer irrationalisera det samhällliga och historiska skeendet. Max Weber måste själv acceptera – förvisso utan att se att hela rationaliteten i hans vetenskapliga metodologi därigenom upphävs – att ”värderingarnas” irrationella grund är djupt förankrad i själva den samhällliga verkligheten. Han säger: ”Omöjligheten att 'vetenskapligt' motivera praktiska ställningstaganden... är en följd av betydligt mer djupliggande skäl. Det är principiellt meningslöst, eftersom världens olika värdesystem befinner sig i oupplöslig kamp inbördes.”²⁷ Här vidrör Max Weber problemet i *Kommunistiska manifestet*, problemet att historien är en historia om klasskamp. Men eftersom han av världsåskådningsmässiga skäl inte kan och inte vill erkänna dessa fakta och eftersom han följaktligen på ett tankemässigt plan varken kan eller vill dra dialektiska slutsatser ur denna den samhällliga verklighetens dialektiska struktur, tvingas han fly in i irrationalismen.

Här framgår med stor tydlighet hur den imperialistiska periodens irrationalism uppkommer ur de felaktiga svaren på frågor som var berättigade, eftersom de ställdes av verkligheten själv: verkligheten själv ställer med stor och växande kraft ideologerna inför dialektiska frågor, som de dock – av samhällliga och till följd därav metodologiska skäl – omöjligen kan besvara dialektiskt. Irrationalismen är formen för den åtföljande flykten undan ett dialektiskt svar på den dialektiska frågan. Denna skenbara vetenskaplighet, denna strängt ”värdefria” sociologi blir så i praktiken irrationalismens dittills högsta stadium. Till följd av Max Webers intellektuella konsekvens framträder dessa irrationalistiska följder klarare hos honom än hos den imperialistiska periodens nykantianism.

Samtidigt är Weber energisk motståndare till den tidigare och den då förhärskande vanliga tyska irrationalismen. Han är helt på det klara med att någonting bara kan vara irrationellt i förhållande till någonting annat, alltså bara relativt. Han föraktar sina samtidas upplevelseirrationellism: ”Den som vill ha 'skådande' kan gå på bio.”²⁸ I det sammanhanget är det förvisso anmärkningsvärt att han uttryckligen undantar den senare ledande existentialfilosofiske tänkaren Jaspers och även Klages från denna beskyllning. Hans kritiska avståndstagande riktar sig alltså bara mot de föråldrade och vulgära formerna av irrationalism. Hans egen metodologi är genomsyrad av irrationalistiska tendenser, som uppstått till följd av specifikt imperialistiska motiv och blivit omöjliga för honom att övervinna och som har sitt ursprung i den inre motsägelsefullheten i hans eget förhållande till den tyska imperialismen och Tysklands demokratisering. Därför tvingas Weber erkänna irrationalismens nya, raffinerade former, som delvis är bestämda av hans egen kluvna metodologi. Att han säkert skulle ha förkastat dem i deras utvecklade förfascistiska eller rent av fascistiska form, motbevisar på intet sätt detta historiskt-metodologiska sammanhang. I förhållande till fascismen skulle han *mutatis mutandis* – ha hamnat i en liknande situation som senare George eller Spengler.

Max Weber bekämpar den tyska sociologins föråldrade irrationalism, som den förekom hos Roscher, Knies och Treitschke; han vänder sig mot Meineckes modernare men kunskaps-

²⁶ Ibid, s 149f.

²⁷ Ibid, s 545.

²⁸ Max Weber, *Religionssoziologie*, s 14.

teoretiskt fortfarande naiva irrationalism och säger hånfullt: ”Det mänskliga handlandet skulle alltså få sin specifika innebörd i att det är *oförklarligt* och *oförståeligt*.”²⁹ Lika ironiskt yttrar han sig om personlighetsbegreppet hos den romantiska irrationalismen, ”som ju 'personen' helt och hållet *delar* med djuret.”³⁰ Denna fyndiga och riktiga polemik mot den då förhärskande vulgära irrationalismen upphäver emellertid inte den irrationella kärnan i Max Webers metod och världsåskådning. Weber vill rädda sociologins vetenskaplighet genom dess ”värdefrihet” men för därmed bara över all irrationalitet till värderingarna och till ställningstagandena. (Vi erinrar om hans historiskt-sociologiska fastställande av ekonomins rationalitet och religionens irrationalitet.) Weber sammanfattar sin ståndpunkt på följande sätt: det är omöjligt att vetenskapligt motivera praktiska ställningstaganden.

”Det är principiellt meningslöst, eftersom världens olika värdesystem befinner sig i oupplöslig kamp inbördes... Om något, så vet vi idag återigen, att något kan vara heligt inte bara trots att det inte är vackert, utan *därför att* och *försåvitt* det inte är vackert... och att något kan vara vackert, inte bara trots utan just i det som inte är gott; det vet vi åter sedan Nietzsche och tidigare har vi sett det gestaltat i Fleurs du mal, som Baudelaire kallade sitt diktverk, – och det är en vardagsvisdom, att något kan vara sant trots och samtidigt som det inte är vackert och inte heligt och inte gott... Här kämpar också olika gudar med varandra och det för evigt... Allt efter det senaste ställningstagandet är för den enskilda människan det ena djävulen och det andra Gud, och den enskilde måste avgöra vilket som *för honom* är Gud och vilket som är djävulen. Och så förhåller det sig genom hela livsprocessen... De gamla gudarna stiger upp ur sina gravar, avmystifierade och därför i form av opersonliga makter; de strävar efter att få makt över våra liv och börjar åter sin eviga kamp sinsemellan.”³¹

Denna irrationalitet i människornas ställningstagande, och det just i deras avgörande praxis, är enligt Max Weber ett överhistoriskt grundläggande faktum i det samhälleliga livet. I hans framställning får den emellertid några specifika samtidsdrag. Framför allt framhävs tillbakadragandet från offentligheten och därmed upphöjs den isolerade individens medvetande till slutgiltig skiljedomare i fråga om besluten. Och genom att på så sätt upphäva ens möjligheten av en objektiv instans understryks ytterligare beslutets irrationella karaktär. För Max Weber hänger detta världstillstånd samman med världens ”avmystifiering” (*Entzauberung*), med uppkomsten av den moderna prosan i vilken de kämpande gudarnas mytiska gestalter förlorar sin mytisk-religiösa-sinnliga form och bara förekommer i sina abstrakta antinomier (och i sin existens' irrationalitet liksom i de subjektiva reaktionerna på den).

Därmed utmynnar Max Webers världsåskådning i den imperialistiska periodens ”religiösa ateism”. Den avmystifierade gudlösheten och livets gudsövergivenhet framstår som samtidens historiska fysiologi, som man visserligen måste acceptera som historiskt faktum, men som måste uppväcka en djup längtan efter de gamla, ännu inte ”avmystifierade” tiderna. Hos Max Weber är detta ställningstagande inte lika öppet romantiskt som hos de flesta ”religiösa ateister” bland hans samtida. Desto tydligare framträder hans socialhistoriska perspektivlöshet som den ”religiösa ateismens” verkliga grundval. Som alltid är han också här försiktigare än de kulturkritiker som senare intar denna ståndpunkt och mycket mer angelägen om att inte förlora kontakten med vetenskapligheten. För honom innebär sålunda inte perspektivlösheten att man *a limine* och *a priori* utesluter möjligheten av ett perspektiv, utan blott att man förnekar det för samtiden och låter detta förnekande bli ett kännetecken för den intellektuella hederligheten. Utifrån det vi redan tidigare redovisat om Max Webers uppfattningar är denna hans ståndpunkt fullständigt begriplig: ty även om allt han önskar för Tyskland skulle förverkligas, skulle detta

²⁹ Max Weber, *Wissenschaftslehre*, s 46.

³⁰ Ibid, s 132.

³¹ Ibid, s 545f.

inte på något sätt kunna förändra hans grundläggande bedömning av den samhällsliga verkligheten. Tysklands demokratisering är ju i hans ögon bara en teknisk åtgärd för att få till stånd en bättre fungerande imperialism, bara en anpassning av Tysklands sociala struktur till de västeuropeiska demokratiernas; och han inser klart att dessa i lika hög grad var underkastade ”avmystifieringens” problematik osv vad gällde deras centrala samhällsliga liv. När han riktar blicken mot det samhällsliga livets väsen, ser han därför överallt bara allmänt mörker. Han beskriver detta världens tillstånd mycket verkningfullt: vetenskapsmännens främsta dygd är

”enkel intellektuell hederlighet... Men den bjuder oss att slå fast, att alla de många idag som väntar på nya profeter och frälsare befinner sig i samma läge som det som klingar ur den vackra edomitiska väktarsången från exiltiden och som nedtecknats bland Jesajas profetior: 'Man ropar till mig från Seir: Morgon har kommit och likväl är det natt. Viljen i fråga mer, så frågen; kommen tillbaka igen'. Det folk som detta sades till har frågat och sökt under långt mer än två årtusenden och vi känner dess skakande öde. Av detta skall vi dra en lärdom: det räcker inte bara med att längta och vänta; vi måste handla annorlunda: låt oss gå till vårt arbete och motsvara 'dagskraven' –,mänskligt såväl som yrkesmässigt. Detta krav är emellertid enkelt och okonstlat, om var och en finner och lyder den demon som håller i trådarna till hans liv.”³²

Det är uppenbart att Max Weber här har drivit den ”religiösa ateismens” perspektivlöshet avgjort längre än Dilthey och till och med Simmel. De existencialistiska tänkarnas nihilism kan knyta an direkt här, vilket också skedde i Jaspers' fall.

Sålunda fördrev Max Weber irrationalismen ur metodologin och analysen av enskilda fakta bara för att föra in den som grundval för sin världsbild med en i Tyskland tidigare inte skådad beslutsamhet. Detta avlägsnande av irrationalismen ur metodologin är förvisso heller inte hundraprocentigt. Hur mycket än Weber relativiserar allt i sociologin till rationella typer, så är hans typ för den icke-traditionella ledaren, som uppnår denna värdighet till följd av sin personliga ”karisma”, likafullt rent irrationalistisk. Men bortsett från det, är det i de ovan citerade tankegångarna som den imperialistiska nykantianismen för första gången på allvar övergår till irrationalistisk existentialfilosofi. Det är därför ingen slump att Jaspers i Weber ser en filosof av ett nytt slag. Hur starkt Max Weber här uttrycker den allmänna tendensen inom den mest kultiverade (och politiskt vänsterorienterade) tyska intelligentsian under den imperialistiska perioden, i hur hög grad hans stränga vetenskaplighet bara var en väg till att slutgiltigt upprätta irrationalismen i världsåskådningen, och hur värnlös således den bästa tyska intelligentsian var inför den irrationalistiska anstormningen visar – för att bara anföra ett exempel – följande yttrande av Walther Rathenau i ett brev: ”Med språkets och intellektets bilder vill vi tränga fram till evighetens portar; inte för att slå in dem, utan för att göra oss av med intellektet genom att vi förverkligar (*erfüllen*) det.”³³ Härifrån är det bara ett steg till irrationalismens absoluta dominans; det behövs bara att man resolut avstår från denna ”omväg” över intellekt och vetenskaplighet. Detta steg lät inte vänta på sig länge. I grund och botten konstruerar Spengler samma övergång från extrem relativism till irrationalistisk mystik – bara på ett diletantiskt och öppet mytologiserande sätt – som Weber framför som ett credo vid sin övergång från exakt vetenskap till världsåskådning.

Den liberala sociologins försvarslöshet (Alfred Weber, Karl Mannheim)

Som vi ser är Max Webers samhällsuppfattning präglad av djup kluvenhet: å ena sidan bejaktar han mot den prussiska junkerreaktionen nödvändigheten av en tysk demokratisk utveckling, om

³² Ibid, s 555.

³³ Walther Rathenau, *Briefe*, Dresden 1927, s 186.

än i tjänst hos en slagkraftigare tysk imperialism, å andra sidan ställer han sig kritisk till den moderna demokratin och den kapitalistiska kulturen i allmänhet och är djupt pessimistisk angående den. Därför måste hans prognoser och perspektiv vara klivna. Vi har uppmärksammat hans reaktionära utopi om en demokratisk caesarism. Efter Tysklands nederlag i det första världskriget är han samtidigt helt på det klara med att möjligheterna av en tysk imperialism är omintetgjorda för lång tid och att det tyska folket måste finna sig i detta läge; demokratin framstår i det sammanhanget som den politiska formen för ett sådant accepterande och samtidigt som det effektivaste skyddet mot den revolutionära arbetarrörelsen. Samma kluvenhet såg vi ovan i frågan om irrationalismen i metodologi och världsåskådning.

Efterkrigstidens tyska sociologi tar denna kluvenhet i arv från honom, i den mån den bärs upp av en – om än så svag – demokratisk tanke. Den mest utpräglade företrädaren för denna övergångsform är Webers yngre bror, Alfred Weber. Hos honom antar dock dualismen mellan rationalism och irrationalism från första början (redan under förkrigstiden) andra proportioner. Alfred Weber är starkt påverkad av Bergson och andra livsfilosofiska irrationalister. Det vill säga, radikalare än Max Weber uppfattar han allt rationellt och allt vetenskapligt rent tekniskt, pragmatiskt-agnosticistiskt, som blott yttre, tekniskt hjälpmedel, eftersom det bara kunde finnas en ingång till det döda ”skalet” i varats yttre aspekter: för honom bildar bara den omedelbara ”upplevelsen” i sin irrationalitet denna ingång till livet. Men därför bryter inte Alfred Weber radikalt med all vetenskap i namn av upplevelsen, som Stefan Georges elever gjorde redan före kriget; till skillnad från sin bror för han heller inte över irrationalitetsproblemet till ett utomvetenskapligt och världsåskådningsmässigt plan. Han försöker sig på en ”syntes”: ett tankemässigt ”upplysande” (*Erhellen*) av det irrationella, dock utan att rationalisera det, en vetenskaplighet som till sitt väsen är antivetenskaplig. Sålunda reproduceras här Max Webers kluvenhet på ett högre plan.

Det här är inte bara en skillnad mellan individer. Före kriget var Alfred Weber en särpling med denna uppfattning. Skärpningen av klasskampen, bourgeoisins krisartade läge, förstärkandet av de medvetet revolutionära tendenserna inom arbetarrörelsen över hela världen, existensen, tillväxten och den tilltagande konsolideringen av det socialistiska samhället i Sovjetunionen, på alla dessa händelser reagerar de borgerliga ideologerna på ett sätt som banar väg för ett nytt, utvecklat irrationalistiskt sätt att undersöka de sociologiska problemen. (Vi har redan sett det vid analysen av Spenglers historiefilosofi.) Å ena sidan uppstår en irrationalistisk ”metod” i samhälls- och historievetenskaperna, Diltheys och Max Webers typologi övergår i en samhällsfilosofisk ”morfologi” och ”gestalt-lära”; å andra sidan blir irrationalismen i stigande grad till ideologiskt banér för den deciderade reaktionen i samband med de klasstrider om den nya republiken, vilka tar sin början vid krigsslutet. Eftersom nu Alfred Webers metodologi gör gemensam sak med de irrationalistiska tendenserna inom efterkrigsreaktionen men vill använda dem som sociologiskt försvar för en ny demokratisk rörelse, får hans oklara och vacklande eklekticism för tillfället stor betydelse.

Alfred Weber delar sin broders värdering av Tyskland i förhållande till de västliga demokratierna och skiljer sig därigenom klart från den deciderade reaktionen, som idealiserar de tyska förhållandena. Därvidlag distanserar han sig från historiemytologierna i denna fråga. Han ser skillnaden inte i nationalkaraktärerna utan i nationernas historiska öden. Han ser hur de västliga kulturerna har dragit nytta av att deras nationsbildande var förbundet med stora revolutionära rörelser, medan ”vi fick vår tillblivelse som nationsstat till skänks”.³⁴ Här har vi ett mer eller mindre bestämt avståndstagande från reaktionens historieteorier. Detta avståndstagande, som har

³⁴ Alfred Weber, *Ideen zur Staats- und Kultursoziologie*, Karlsruhe 1927, s 120.

sitt ursprung i Alfred Webers liberala åskådningar, tar han emellertid genast tillbaka och ger det en reaktionär inriktning. Ty Weber är också mycket starkt påverkad av den västliga kritiken av den moderna borgerliga demokratin, en kritik som ständigt är förbunden med irrationalismen. (Man behöver bara tänka på Sorels förhållande till Bergson.) Denna kritik visar mycket tydligt liberalismens reaktionära förfall. Av rädsla för de socialistiska möjligheter som ryms i en fullt utvecklad demokrati förråder man på det skändligaste den ofta förkunnade demokratin. Alfred Weber ansluter sig här till de kritiker av demokratin som i linje med de allmänna imperia- listiska modeströmningarna för tillbaka denna problematik på demokratin massform. I stället för att beslutsamt kritisera de borgerliga och kapitalistiska hindren för samtidens demokrati – vilket skulle ha varit ett verkligt problem, som livet ställer upp – ryggas han här således tillbaka för de socialistiska konsekvenserna av en sådan kritik och vänder sig mot demokratin masskaraktär. Trots alla förbehåll måste hans kritik därigenom utmynna i reaktionens allmänna strömfåra. Som vi har sett, leder detta honom tillbaka till de positioner som han vinnlade sig om att avvisa: föreställningen om att Tyskland med sin sociala efterblivenhet hade en världsmission att fylla. Och han anser nu att det vore möjligt för Tyskland att finna en ny väg, som hela mänskligheten söker.

Här ser man hur hårdnackad den reaktionära tyska traditionen är som utgick från Bismarcks lösning för att ena den tyska nationen och som nådde sin tillfälliga höjdpunkt vid tiden för första världskriget med parollen: ”Det tyska väsendet skall frälsa världen.” Enligt den uppfattningen var det just de efterblivna sidorna hos det tyska folket i jämförelse med den västliga demokratiska utvecklingen som utgjorde källan till dess internationella överlägsenhet och dess kallelse till internationellt ledarskap. Max Webers speciella ställning grundar sig inte minst på att han var fri från denna chauvinistiska fördom. Som vi har sett, delade Alfred Weber i huvudsak sin brors värdering av den tyska historien; men just när det gäller att dra de avgörande konsekvenserna, viker han av från den nyktra bedömningens väg och kapitulerar för den reaktionär-chauvinistiska uppfattningen och gör stora eftergifter för den. Denna kapitulation kastar ett klart ljus över hans inkonsekventa och vacklande position, som socialt sammanhänger med demokratin svaghet under Weimarrepubliken och metodologiskt med hans eklektiska och hållningslösa irrationalism.

Därmed har vi fastställt uppgiften för Alfred Webers sociologi. Den utgår från att vi befinner oss i ett fullkomligt nytt världsläge. Enligt Alfred Weber finns det tre perioder i idéhistorien: samtiden var början på den tredje perioden. Därför anser Weber att det är nödvändigt att fullständigt bryta med den klassiska traditionen. Filosofiskt anknyter han till traditionen av kamp mot Descartes och den från honom härledda rationalismen, en tradition som inleddes med den äldre Schelling och som slutade i fascismen. Framtidens kultur ser han i uppkomsten av en ”efterkartesiansk period”. Hans motivering är inte ointressant. Om arvegodset från den tyska idealismen säger han: ”Paradoxalt nog leder detta till den materialistiska frågeställningen och till fortsatta kompromisser med historiematerialismen.”³⁵ Han riktar häftiga förebråelser mot Troeltsch för att ha gjort sådana kompromisser.

För den tyska kulturens utveckling är detta en så viktig fråga att vi för ett ögonblick måste dröja därvid. Från första början har varje antidemokratisk reaktion tenderat att utesluta Marx och marxismen ur den tyska kulturen, trots att var och en som betraktar frågan någorlunda opartiskt måste inse hur djupt förbunden marxismen är med ideologin under den tyska kulturens blomstringstid, perioden från Lessing till Heine, från Kant till Hegel och Feuerbach. Under lång tid gick det att använda slagordet att marxismen var ”otysk”. Skärpningen av klasskampen och särskilt den nödvändiga första teoretisk-praktiska konfrontationen med problemet om demokrati och socialism – framtvungad av nederlaget i första världskriget – skapade här ett nytt läge; Alfred

³⁵ Ibid, s 23.

Webers ovan citerade ståndpunkt kan man se som ett ideologiskt uttryck därför. Den objektiva samhällsliga utvecklingen drev fram insikten om detta samband mellan klassisk period och marxism; ty denna fråga behandlades inte alls eller mycket knapphändigt i den socialdemokratiska litteraturen – Franz Mehring är det enda undantaget. Både ur metodologisk och samhällslig synvinkel är det högst betecknande att Alfred Weber bemöter detta riktiga konstaterande med att förkasta hela den klassiska perioden. I metodologiskt avseende drar han här slutsatserna av den irrationalistiska grundinställningen. Om kulturens framtid är beroende av att det uppkommer en ”efterkartesiansk period”, är det bara följdriktigt att kasta perioden Lessing-Heine på sophögen och att i Marx se den – lika förkastlige – fullbordaren av denna ”kartesianska” utveckling. Kampen mot marxismen framtvingar likaså en brytning med den tyska kulturens främsta traditioner. (Att den fascistiska demagogen statuerar några undantag – framför allt Hölderlin och delvis Goethe – har ingen betydelse för det allmänna resonemanget.)

Också i denna metodologi kan vi återigen ser hur under den imperialistiska perioden i sig riktiga utgångspunkter – här, sambandet mellan den klassiska tiden och Marx – leder till de mest falska och ödesdigra slutsatser – här, förkastandet av den klassiska perioden. Den objektiva grundvalen för detta utgörs av klasstriderna under Weimarrepubliken. Under loppet av dessa strider blir det allt mer uppenbart att ett verkligt upprätthållande och utvidgande av demokratin, vilket nödvändigt måste leda i riktning mot socialism, endast är möjligt med stöd av den revolutionära arbetarklassen. Den ”demokrati” som försvaras mot denna anstormning kan i sin tur inte bevaras utan hjälp av den yttersta reaktionen. Det sociala spelrummet för en rent västlig demokrati (av Englands typ) blir allt snävare under sådana förhållanden. För dessa den liberala mittens ideologer, som Alfred Weber tillhör, uppstår så uppgiften att rädda deras liberala demokratiuppfattning, vilket bara är möjligt i det mest intima samarbete med reaktionen, bara genom resolut kamp mot vänstern, i kombination med ett – nödvändigtvis mer än tamt – försvar mot de radikala kraven från den yttersta reaktionen. Den senare principen kommer till klart uttryck i Alfred Webers irrationalistiska sociologi. Den energiska kampen mot vänstern, mot demokratis sanna krafter fick honom att sammankoppla Lagardes förkastande och Nietzsches kritik av den klassiska perioden med försöket att utplåna marxismen. Att just detta öppnade vägen för fascisternas ideologi samt Baeumlers och Rosenbergs historie- och kulturteorier hör till de inte ovanliga inslag i utvecklingen, varigenom övertygade liberaler – just till följd av sin liberala ideologi – blir till banbrytare för den yttersta reaktionens ideologi under kristider.

Alfred Webers avvisande av den historiska materialismen är sålunda häftigare och lidelsefullare än Max Webers och Troeltsch'. Precis som Max Weber ser han det moderna samhällets grundläggande kännetecken i den allmänna rationaliseringen, men han gör det ännu radikalare, ännu mer energiskt frikopplat från allt hänsynstagande till ekonomin, i själva verket med ett radikalt avvisande av ekonomin. Men att just kapitalismen har förverkligat denna rationalisering är i hans ögon en ”historisk tillfällighet – det hade lika gärna kunnat vara... staten, som genomförde den generella rationaliseringen”.³⁶ (Också i detta radikala förringande av det ekonomiska livet och de ekonomiska motiven, vilket visar att socialismen och marxismen är hans verkliga fiende, utträttar han ett förarbete för den fascistiska ideologin.)

Av dessa skäl fordrar han helt nya former för sociologin: en ny intuitiv kultursociologisk metod. Den bygger på att världen sönderfaller i tre områden med ”olika rörelsetendenser”: i samhällsprocess – civilisationsprocess – kulturrörelse. Här ser man vilken betydelse den falska motsättning mellan kultur och civilisation får, som Toennies var den förste att sätta i mittpunkten. Men man ser också hur långt denna motsatsställning har vidareutvecklats i reaktionär-

³⁶ Ibid, s 84.

irrationalistisk riktning efter Toennies. Den romantisk-antikapitalistiska kritiken av samtidskulturen har förstelnats till en rent mekanisk motsatsställning mellan kultur och ekonomiskt-socialt liv, ett hävdande av den fullständiga olikheten mellan kulturen och mänsklighetens alla övriga utvecklingstendenser och utvecklingskrafter: till en mystifierad fetisch för dekadenta intellektuella, som räddhågat och konstgjort ställer sig utanför den samhälleliga offentligheten.

Enligt Alfred Weber visar analysen av civilisationsprocessen bara en fortsättning på mänsklighetens biologiska utvecklingsföljd, ”genom vilken vi dock *bara* bevarar och utvidgar vår *naturliga* existens.”³⁷ Å ena sidan har denna utveckling i princip inget att göra med kultur; kulturen härstammar inte längre från den mänskliga utvecklingens högsta blomstring utan ses som radikalt oberoende av människornas fysiska och sociala existens. Å andra sidan kontrasteras på ett polemiskt sätt kulturens karaktär som den mänskliga tillvarons höjdpunkt med alla andra livsytringar. Det är helt konsekvent, när Alfred Weber bara erkänner konstverk och tankar som kulturformer och bara konstnärer och profeter som kulturens bärare. Men eftersom nu denna kultursociologi, som vi kommer att se, till följd av sitt egentliga innehåll måste förkunna en fullständig avhållsamhet från samhälleligt handlande, vilket hur som helst aldrig kan nå fram till det väsentliga, men ändå befattar sig med det samhälleliga, så uppstår en viktig andlig förbindelselänk mellan Alfred Weber, Georgeskolan och hitlerismen: Hitler och Rosenberg måste bara ge ”profeten” ett klart reaktionärt innehåll för att fullborda denna utveckling av den irrationalistiska samhällsläran i fascismens anda. (Det råder ett liknande sammanhang mellan Max Webers ”ledarkarisma” och den av Hitler fordrade blinda ledarkulturn.)

Hos Alfred Weber sammanfaller denna motsättning mellan kultur och civilisation med motsättningen mellan känsla och intellekt och irrationalistisk intuition och rationalism. Varje evolution är rationalistisk och har bara en metodologisk innebörd utanför kultursfären; i kulturen finns ingen utveckling, inget framsteg, bara en – med ett äkta bergsönskt uttryck – ”levande ström”. Alfred Weber förkastar här varje perspektiv, varje ”kulturprognos” för framtiden; framtiden är på konsekvent irrationalistiskt manér– nödvändigtvis en hemlighet. Vad han vill åstadkomma är ”endast en orientering i samtiden”.³⁸ Det är logiskt sett paradoxalt men utifrån Alfred Webers förutsättningar inte överraskande att han inte ens märker den motsägelse som uppstår här. Ty om kulturen är en ”ström”, hur är det då möjligt att orientera sig inom den utan att ha utforskat denna ströms riktning (en fråga som handlar om perspektivet)? Enligt Weber är sociologins uppgift just att nå fram till en vision om denna ”ström” och uttrycka den i ”känslsymboler”. Därigenom kan den ge svar på frågan, var vi står. Alfred Weber avstår alltså medvetet från sociologins vetenskapliga ”dignitet”, men anser att det på en sådan grundval ändå är möjligt med en bestämd, på intuition vilande syntes och analys; den skulle emellertid inte ha något att göra med kausala förklaringar. Det är väl nästan överflödigt att påpeka hur nära denna nya sociologi står Heideggers och Jaspers' existentiellfilosofi.

Vad gäller den konkreta huvudfrågan i Webers sociologi – den nuvarande konstellationen, vår nuvarande ställning i historien – motsvarar den i stor utsträckning Max Webers: tillvarons mekanisering, teknifiering och masskvalitet; därtill kommer också prognosen om dessa sociala framträdelseformers oundviklighet. I Alfred Webers ögon är också demokratin en del av denna civilisationsprocess. Redan nu går han längre än Max Weber, när han karaktäriserar den som: ”Underkastandet av statens (*die Politik*) politiska maktvilja under själlösa ekonomiska krafter.”³⁹

³⁷ Ibid, s 38ff.

³⁸ Ibid, s 9.

³⁹ Ibid, s 126, 104.

Detta hänger naturligtvis nära samman med hans förkastande av ”tillvarons masskvalitet” i demokratin. Men det är denna diagnos som ger upphov till det säregna perspektivet i Alfred Webers sociologi. I fråga om demokratin öde och våra uppgifter vad gäller dess utformning säger Weber, att man måste tränga fram till ett djupare skikt; först så skulle det egentliga problemet uppstå: ”Man måste skilja *de* delar av den demokratiska tanken, som helt enkelt följer ur det mänskliga självmedvetandets utveckling, från dem som har uppkommit ur det civilisatoriska tänkandets och betraktandets rationella medelsapparat.”⁴⁰ Man måste således börja betrakta ”livets urfakta”. Konkret innebär det följande: företeelsen är civilisationen, men urfakta är ”ledandet” och ”att bliva ledd”. Demokratins centrala problem är alltså att skapa ett nytt ledarskikt.

Här finns det hos Alfred Weber ännu en strimma av riktig demokratisk instinkt, i den mån han kritiserar den tyska utvecklingen för att de lägre skikten inte kunde nå upp till ledningen. Men som positivt alternativ kan han bara ställa upp fullständigt grumliga reaktionära utopier. Det är ingen tillfällighet utan en nödvändig följd av hans frågeställning och dess sociala grundval. Det är ju heller ingen tillfällighet att ledarproblemet restes just av sociologer i de länder där det inte fanns någon verkligt utvecklad borgerlig demokrati. (Max Weber i Tyskland och Pareto i Italien.) Max Weber såg också klart – i sina konkreta analyser – att just Tysklands odemokratiska och skenparlamentariska utveckling måste leda till ett bristfälligt och ödesdigert ledarurval; av just den anledningen krävde han en demokratisering och parlamentarisering av Tyskland. Men när han sammanfattar sina åsikter teoretiskt, hamnar han också här i en irrationalistisk mystiks farvatten. Som bekant betraktar Max Weber i sin sociologi i synnerhet den demokratiska ledarens kallelse som ”karisma”. Den terminologin uttrycker redan ledarskapets begreppsligt sett oupplösliga och ogripbara irrationalistiska karaktär. Det är något som Max Weber inte kan undvika. Ty om man – i linje med Rickerts historiemetodologi, för vilken det bara finns individuella företeelser – frågar varför Perikles eller Casesar, Cromwell eller Marat blev ledare och försöker generalisera de individual-historiska svaren därpå, uppkommer begreppet ”karisma”, som på ett ungefär fixerar vår till kunskap oförmögna häpnad, alltså något irrationellt, till ett skenbegrepp. När däremot Hegel på sin tid talade om den ”världshistoriska individen”, utgick han inte från individen utan från en tids och en nations historiskt givna uppgift och betraktade den individ, som kunde lösa denna uppgift, som ”världshistorisk”. Hegel visste mycket väl, att frågan om det bland dem som har den i detta läge nödvändiga medvetenheten och handlingsförmågan är x eller y, som faktiskt blir ”världshistorisk”, rymmer ett element av ofrånkomlig slump. Genom att Max Weber ställer frågan utifrån denna ofrånkomliga slump och söker en ”förklaring” för den, måste han oundvikligen hamna i det både abstrakta och mystiskt-irrationella pseudobegreppet ”karisma”.

Under tiden bidrog den historiska materialismen till att klara upp själva problemet på ett sätt som vida överskred den insikt som stod Hegel till buds. Just analysen av klasstriderna, klassernas olika sammansättning och struktur, som skiljer sig allt efter historiska perioder, länder och utvecklingsnivåer, gjorde det metodologiskt möjligt att med full klarhet ställa och lösa det som är äkta och vetenskapligt lösbart. Det skedde med konstaterandet att en klass' ekonomiska och politiska kamp ständigt är förenad med uppkomsten av ett ledarskikt, vars art, sammansättning och urval osv kan förklaras vetenskapligt utifrån klassens sammansättning, utvecklingsnivå osv, utifrån växelverkan mellan massa och ledare osv. Lenins *Vad bör göras* är den innehållsliga och metodologiska förebilden för en sådan analys. För den borgerliga sociologin var en sådan frågeställnings resultat och metoder oåtkomliga på förhand. Inte bara på grund av att man principiellt förkastade klasskampen (trots ett sådant ställningstagande hade de åtminstone kunnat uppnå en

⁴⁰ Ibid, s 113.

hegelsk klarhet) utan därför att man ställde problemet – mer eller mindre medvetet – utifrån ett motstånd mot den framväxande demokratin och därför att problemets metodologiska grundval från början inte var växelverkan mellan ledarskap och massor utan – mer eller mindre – den fientliga motsättningen mellan dem. Av sådana klassmässiga skäl får vi den på en gång abstrakta och irrationalistiska frågeställningen: inskränkningen av demokratins problem till ledarfrågan. På en sådan inskränkt och förvrängd fråga kan man bara ge förvrängda, irrationalistiska och antidemokratiska svar. Tydligast kan man se det i Robert Michels' kända bok om partiväsendets sociologi. För att misskreditera demokratin, särskilt arbetardemokratin, upphöjdes här till ”sociologiska lagar” de företeelser som reformismen gett upphov till i de socialdemokratiska partierna och de av dem påverkade fackföreningarna. Från ett specifikt fenomen inom en del av arbetarrörelsen under den imperialistiska tidsåldern härleddes ”lagen” att massorna själva omöjligtvis kan frambringa ett dugligt ledarskikt.

Vi har framhållit motsättningen hos Max Weber mellan hans konkreta politisk-historiska kritik, där han i förhållande till det wilhelmska Tyskland påvisade den parlamentariskt maskerade absolutismens oförmåga att utveckla en ledargrupp, och hans irrationalistisk-mystiska ”karisma” sociologi. En liknande inre motsättning finns också hos Alfred Weber. Men hos denne är kritiken av Tysklands demokratiska efterblivenhet bara tillfällig, medan den irrationalistiska mystiken inte bara omfattar ledarurvalet utan hela problemet med demokrati och ledarskap. Alfred Weber appellerar till ungdomen, kräver att man skiljer mellan personlig måttstock och partiuppfattning vid ledarurvalet och fordrar att man utarbetar en ”själsaristokratisk norm fylld med innehåll och karaktär.”⁴¹ Naturligtvis kan han inte säga vad innehållet i en sådan norm skall vara, innehållet är ju enligt hans teori odefinierbart, bara ”upplevelse”. Den pretensiösa lanseringen av hans nya sociologi slutar alltså med den helt ogrundade antydning om visionen av en ny omsvängning, med dunkla antydningar om en fulländad världsåskådningssjälsaristokratisk omvälvning, med appellen till en ”generation otänkbar utan Nietzsche, dess mästare”,⁴² låt vara en Nietzsche utan den ”blonda besten”. På denna grundval skall de nya människorna bygga upp det fredliga samarbetet mellan folken.

Hur förvirrade dessa betraktelser än är, hur magra och eklektiska de intellektuella resultaten än måste vara, så har sådana försök till en ledarskapets sociologi en betydelse, som inte får underskattas, när det gäller att skapa en gynnsam andlig atmosfär för mottagandet av den nazistiska Führermystiken. Man har lagt den metodologiska grunden, såtillvida som hela problemkomplexet har gjorts till ett nödvändigtvis irrationellt objekt för subjektiva upplevelser. Utan en sådan atmosfär hade man aldrig kunnat få intelligentsian att tro på den fascistiska Führerteorin. Att ledarurvalets upplevelsemässiga-irrationalistiska karaktär inom Hitlerrörelsen bara var en mask för den korruption och despoti som utmärkte denna rörelse, att denna rörelse hade sina klara och rationella urspringsprinciper (pålitlighet för monopolkapitalismen i fråga om de mest barbariska medlen), att dessa senare motiv var helt främmande för Max och Alfred Weber, allt detta ändrar inget i det objektiva sammanhanget kring den tyska ideologins utveckling till fascism.

Denna blandning av en klart reaktionär filosofi med oklart liberala sociologiska slutsatser och utopisk-pseudodemokratiska perspektiv är en klar avbild av den ideologi som präglade Weimars ”republik utan republikaner”. Denna sociologiska osammanhängande eklektiska karaktär avspeglar inte bara Alfred Webers personliga egenskaper utan också de förändringar som ägde rum, då dessa åskådningar uppkom. Den ursprungliga föreställningen härstammar från förkrigstiden, genomlöpte krigsperioden och den revolutionära vägen för att få sin litterära form vid tiden för

⁴¹ Ibid, s 130.

⁴² Ibid, s 141.

den ”relativa stabiliseringen”. Denna utvecklingsetapp, tiden för den kvalificerade tyska intelligentsians största förhoppningar och illusioner, var den gynnsammaste tiden för sådana oklara utopier; å ena sidan gör den i största utsträckning gemensam sak med ”livsfilosofins” reaktionära tendenser på världsåskådningsområdet, å andra sidan ryggas den dock tillbaka för dess extrema företrädare, särskilt fascisternas, politisk-sociala slutsatser. Denna intelligentsia är inte förmögen att ens på det ideologiska fältet – ta upp en verklig kamp mot reaktionen. Därför drömmer den om den ”relativa stabiliseringen” permanens (och sedan den brutit samman, om dess återkomst). I linje därmed anpassar den sina sociala teorier till att absorbera så mycket som möjligt av livs- och existentielfilosofin men samtidigt rädda något av sociologins vetenskaplighet. Denna räddningsaktion innebär samtidigt en energisk kamp mot vänstern, framför allt mot den historiska materialismen, och skall dessutom ge ett intellektuellt försvar för den ”fritt svävande” intelligentsians sociala betydelse och sociala ledarroll.

I den yngre generationen tyska sociologer är Karl Mannheim den mest pregnante företrädaren för denna riktning. För uppkomsten av hans åskådning spelar inflytandet från den ”relativa stabiliseringen” en ännu mer avgörande roll än för den äldre Alfred Weber. Därför ersätts dennes öppet mystisk-intuitiva kultursociologi av en skeptiskt relativistisk ”kunskapssociologi”, som koketterade med existentielfilosofin. (Denna utvecklingsetapp inom den tyska sociologin finns också, som vi såg i kapitel 2, representerad i livsfilosofen Max Schelers verk.)

Som alla agnosticister och relativister under den imperialistiska perioden protesterar också Mannheim mot förebråelsen för relativism. Han löser frågan med hjälp av en ny terminologi, genom att kalla sig för relationist. Skillnaden mellan relativism och relationalism är beskaffad på ungefär samma sätt som skillnaden mellan den gula och gröna djävulen i Lenins brev till Gorkij.⁴³ Mannheims ”övervinnande” av relativismen består nämligen i att avfärda den gamla kunskapsteorin som föråldrad, en kunskapsteori som åtminstone ställde upp kravet på sanning och betecknade det som relativism, när det avvisades. Den ”moderna kunskapsteorin”, skulle däremot ”utgå från att det finns tankeområden, där man alls inte kan föreställa sig oengagerad (*standortfrei*) och opartisk (*unbezüglich*) kunskap”.⁴⁴ Eller ännu radikalare på samhällskunskapens område: ”I första hand får var och en se den del av den samhälleliga helheten, som han är viljemässigt inriktad på.”⁴⁵ Här ser man tydligt Mannheims källa: den historiska materialismens ideologilära. Det är bara det att han – som alla vulgariseringar och vulgära motståndare till denna teori – inte märker att det relativa och det absoluta i den slår över i en inbördes dialektisk växelverkan och att denna växelverkan ger upphov till den mänskliga kunskapens ungefärliga karaktär; i och för denna kunskap ryms alltid den objektiva sanningen (den riktiga avspeglingen av den objektiva verkligheten) som element och kriterium. Där finns således ett ”falskt medvetande” som kompletterande motpol till det riktiga medvetandet. Mannheim däremot tänker sig sin relationalism som typologisering och systematisering av alla möjliga sorters falskt medvetande.

Men just därigenom vill Mannheim vederlägga den historiska materialismen. Sedan den borgerliga kunskapsteorin och sociologin förtvivlat värjt sig mot tanken att det samhälleliga varat bestämmer medvetandet, tvingades den kapitulera inför den historiska materialismen i denna fråga. Men som vi just har sett är denna kapitulation å ena sidan en relativistisk karikatyr i och genom vilken varje objektiv kunskap förnekas. Å andra sidan skall denna kapitulation inför marxismen genast förvandlas till ett – som man påstår ovedersägligt – argument mot den

⁴³ Lenin till Gorkij 14/11 1913.

⁴⁴ Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Bonn 1929, s 34.

⁴⁵ *Ibid*, s 109.

historiska materialismen. Ty om den ville vara konsekvent, skulle den tvingas använda den på sig själv; dvs om ideologiläran är riktig, gäller den också för proletariats ideologi, marxismen; om alla ideologier bara har ett relativt sanningsvärde, kan inte heller marxismen göra större anspråk. Denna ”ovedersägliga” argumentation är följd av att han helt enkelt eliminerar såväl dialektiken mellan det absoluta och det relativa som den historiska utvecklingen och dess konkreta innehåll, som klart visar hur denna dialektik mellan det absoluta och det relativa verkar i det givna fallet. Så uppstår den fulländade relativismens kända mörker i vilket alla katter är lika gråa och all kunskap är lika relativ. Denna vederläggning av marxismen är bara en sociologisk variant av Spenglers teori om kulturcykler. Frågan om att avgöra sanningen dyker visserligen upp på nytt, anser också Mannheim, men bara i följande form: ”Vilken position har de största chanserna för ett maximum av sanning...”⁴⁶ Enligt Mannheim bortfaller därmed marxismens problem som något föråldrat.

Här ser man klart sambandet med Max Weber; bara med den skillnaden att Rickerts nykantianism ersätts av en sociologiserad existentialfilosofi à la Jaspers-Heidegger genom att – som vi har sett – varje social kunskap i princip framstår som ”situationsbunden” och genom att tänkandets nutida krissituation görs till utgångspunkt för kunskapsteorin och till grundval för att förkasta det föråldrade kravet på objektivitet. Mannheim formulerar sin kunskapsteoretiska position på följande sätt: ”Det finns inget ’tänkande-överhuvud’, utan ett levande väsen av bestämd prägel tänker i en värld av en bestämd prägel för att uppfylla en bestämd livsfunktion.”⁴⁷ Mannheim går till och med så långt att han i kravet på absolut sanning i tänkandet bara ser en – undermålig – spekulering i ett ”behov av trygghet”.

Därmed hamnar Mannheim i ett något obekvämt läge i förhållande till den historiska materialismen. Det var mycket bekvämt för Heidegger eller Jaspers att besvara den Kierkegaardinfluenserade appellen till den ”existerande människan”, eftersom de ju bara ser ett djupt överkligt ”skal” i alla sociala kategorier. Men Mannheim är sociolog och ett tänkande, som var bundet till varat, måste ändå i konsekvensens namn för honom betyda att det samhälleliga varat bestämmer medvetandet. Han finner en utväg genom att fullända en finalistisk och relativistisk sofistisk, genom att projicera in irrationalismen i den historiska materialismen och genom en – därmed nära förbunden – radikal avekonomisering av sociologin. Låt oss börja med det senare. Mannheim säger att konkurrens och reglering inte är några ekonomiska utan ”allmänt sociologiska principer, som vi har råkat upptäcka och iaktta först i ekonomin”.⁴⁸ Denna generalisering, som abstraherar bort varje konkret föremålslighet och varje klart bestämd objektivitet, gör det möjligt för Mannheim att i fortsättningen definiera varje ekonomisk eller social kategori som han behagar och presentera godtyckliga analyser och kontraster mellan sådana tomma och abstrakta begrepp. Först sedan han på detta abstraherande sätt avlägsnat sig från den objektiva ekonomisk-sociala verkligheten, blir det möjligt att upptäcka de ”irrationella” motiven i den historiska materialismen. Följaktligen betraktar Mannheim den historiska materialismens metod som ”syntes mellan intuitionism och extrem rationaliseringsvilja”.⁴⁹ Den revolutionära situationen, enligt Mannheims uttryck, ”ögonblicket”, framstår som en irrationell ”lucka”.

Den historiska materialismen sålunda tolkad, dvs anpassad efter den extrema relativismen och omvandlad till en livsfilosofisk-irrationalistisk lära, har enligt Mannheims åsikt stora förtjänster, men också felet att ”absolutifiera” samhällets ekonomisk-sociala struktur. Som redan visats inser

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Mannheim, *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus*, Leiden 1935, s 95.

⁴⁸ Ibid, s 5.

⁴⁹ Mannheim, *Ideologie und Utopie*, s 90, 95.

heller inte den historiska materialismen att dess avslöjande av ideologierna – också är en ideologi. Här ser man till vad Mannheim använder den ovan antydda omformningen av den historiska materialismen. Genom att ekonomin försvinner och samhällsprocessen irrationaliseras ersätts det alltid historiskt konkreta förhållandet mellan ekonomisk grundval och ideologi av tänkandets och kunskapens allmänna ”situationsbundenhet”; därför förefaller det vara inkonsekvent, när den historiska materialismen skiljer mellan sant och falskt medvetande. Kort sagt är den inte i nivå med den ”moderna kunskapsteorin”, med relationalismen. Den historiska materialismens ideologilära är därför inte tillräckligt generellt utformad. Denna generalitet kan bara uppnås, om tänkandets ”relationistiska situationsbundenhet” generaliseras i linje därmed, dvs om allt tänkandes relativitet korrigeras så att man upphäver all objektivitet. Då uppstår den förmåga att tränga sig in i skilda tankeformer, vilken gör en kunskapssociologi möjlig. I förhållande till denna generalitet och totalitet utgör då den historiska materialismen en av de många underavdelningarna.

Utifrån detta tar nu Mannheim upp problemet med det ideologiska och utopiska tänkandet, möjligheten av en vetenskaplig politik, planering osv. Resultatet av dessa undersökningar är ytterst magert. Mannheim intar en extremt formalistisk ståndpunkt utifrån vilken man bara kan uppnå en helt abstrakt typologi över de för tillfället möjliga ställningstagandena, utan att kunna säga något väsentligt om dem i sak. Detta abstrakta typologiserande går så långt hos Mannheim, att hans enskilda typer omfattar de mest heterogena och i sig motsägelsefulla riktningar, bara för att han skulle kunna uppvisa ett överskådligt och begränsat antal typer i den samhälls- historiska verkligheten. Som enhetliga typer identifierar han sålunda socialdemokrati och kommunism å ena sidan, liberalism och demokrati å andra sidan. Den öppna reaktionären C Schmitt är därvidlag, som vi kommer att se, honom vida överlägsen. I motsättningen mellan liberalism och demokrati ser denne ett viktigt samtidsproblem.

Resultatet av den ”mannheimska kunskapssociologin” är inte mycket mer än en aktualisering av Max Webers lära om ”idealtypen” och Mannheim skulle i konsekvensens namn tvingas stanna vid en vetenskaplig agnosticism och överlåta varje beslut åt intuitionen, upplevelsen och den enskildes karisma. Här tar dock den ”relativa stabiliseringens” illusioner sin början. Den ”fritt svävande” intelligentsian tilldelas möjligheten och rollen att utifrån totaliteten av positioner och positionsbundna ställningstaganden utröna den sanning som motsvarar den samtida situationen. Enligt Mannheim står denna intelligentsia utanför klasserna: ”Den bildar en mittpunkt, men ingen *klassmässig mittpunkt*.” Varför nu den ”fritt svävande” intelligentsians tänkande inte längre är ”situationsbundet”, varför inte relationismen här används på sig själv, som den ju kräver av den historiska materialismen, är en hemlighet som bara kunskapssociologin känner till. När Mannheim hävdar att detta skikt besitter en social sensibilitet, som gör det förmöget ”att leva sig in i de klasser som dynamiskt bekämpar varandra”, så är detta ett tomt påstående utan bevis. Att detta skikt har illusionen att stå över klasserna och klasskampen är ett känt faktum, som den historiska materialismen inte bara har beskrivit upprepade gånger utan också härlett ur detta skikts samhälleliga vara. Här hade det varit Mannheims plikt att påvisa att den bundenhet till det samhälleliga varat, till ”situationen”, som enligt hans nya kunskapsteori bestämmer varje samhälleligt levande människas tänkande, saknas eller har modifierats hos detta skikt. Han gör emellertid inte ens ett försök att bevisa det utan appellerar helt enkelt till den ”fritt svävande” intelligentsians illusioner om sig själv. Ur det av Mannheim sålunda påbudna läget uppstår nu skiktets kallelse att ”överallt finna den punkt utifrån vilken en helhetsorientering i skeendet är möjlig, att vara vaktare i en annars alltför mörk natt”.⁵⁰ Eftersom Mannheim till följd av sina metodologiska

⁵⁰ Ibid, s 126ff.

utgångspunkter inte kan åberopa sig på Alfred Webers vision, kan han naturligtvis inte säga någonting alls om innehållet i denna helhetsorientering”.

Erfarenheterna av Hitlers herravälde ändrade inte Mannheims grundläggande föreställning. Denna erfarenhet har förvisso inte gått honom spårlöst förbi, hans ställningstaganden har blivit bestämdare: ”Det grundläggande onda i det moderna samhället ligger inte i det stora antalet utan i det faktum att den liberala strukturen hittills inte har lyckats få till stånd den för storsamhället nödvändiga organiska sammanfogningen.”⁵¹ Enligt Mannheim beror det på att 1800- och 1900-talen har åstadkommit en ”fundamentaldemokratisering”, som gjort det möjligt för irrationalismerna att fungera på ett falskt sätt. ”Det är det kollektiverade samhällets tillstånd, i vilket de irrationalismer som inte har formats och inordnats i samhällsstrukturen trängs in i politiken. Detta tillstånd är farligt, eftersom demokratins massapparat för irrationaliteten vidare till sådana områden, där det är nödvändigt med rationell styrning.”⁵² Slutsatsen av detta skulle bli att huvudorsaken till den fascistiska utvecklingen i Tyskland var att det fanns för mycket demokrati och inte någon brist på demokrati och demokratisk erfarenhet och tradition. Mannheim gör här samma sak som så många förespråkare för den antidemokratiska och imperialistiskt korrumperade liberalismen: eftersom de alltid har bekämpat demokratin av rädsla för dess sociala följder, griper de sig an fallet Hitler med glädje och tillfredsställelse för att kunna maskera sitt gamla, oförändrade motstånd mot demokratin som kamp mot högern, mot reaktionen. Därvidlag använder de fullständigt okritiskt det demagogiska socialdemokratiska likställandet av fascism och bolsjevism som gemensamma motståndare till den ”sanna” (den liberala) demokratin.

Här ligger enligt Mannheim det centrala problemet i vår tid: vi har trätt in i planeringens tidsålder; tänkandet och moralen befinner sig dock ännu på mer primitiva utvecklingsstadiet. Uppgiften för sociologin och den med den förbundna psykologin består i att utjämna detta avstånd mellan uppgifter och människor. ”Den kommer”, säger Mannheim, ”att försöka utforska lagmässigheter, som ger kampenergin en ny inriktning och styr in den i sublimering.”⁵³ Därför finns det i dag tre progressiva tendenser i psykologin: pragmatismen, behaviorismen och ”djuppsykologin” (Freud-Adler). Med hjälp av dem skall man uppfostra ”pionjärtyper”, eftersom avantgardegrupper och eliter är av avgörande betydelse i samhälls skeendet. Mannheim tar alltså på nytt upp det gamla problemet om ledarurvalet. Här har Alfred Webers öppna irrationalism försvunnit, men problemet har ingalunda blivit konkretare. I ett samhälle vars ekonomiska grundval och sociala struktur förblivit monopolkapitalistiskt och vars utveckling därför måste bli imperialistisk, så länge denna grundval inte förändras, vill Mannheim få till stånd ett antiimperialistiskt ledarskikt genom uppfostran, genom psykologisk sublimering av irrationalismen. En sådan utopi kan bara förverkligas genom en radikal eliminering av alla samhällslivets objektiva kategorier, annars är den ren och skär demagogi i imperialismens tjänst. Mannheim talar sedan mycket detaljerat om problemen kring den nya elitens uppfostran, moral osv och om dess förhållande till den gamla eliten osv. Lika litet som Alfred Weber på sin tid konkretiserar han dock det politiskt-sociala innehållet hos denna elit.

Bara på en punkt kan man se ett klarare ställningstagande hos Mannheim. Han avvisar varje social lösning med hjälp av våld och diktatur, varvid han åter – på ett äkta formalistiskt sätt – behandlar fascistisk och proletär diktatur, revolutionärt och kontrarevolutionärt våld som likvärdiga. Så förhåller det sig ju alltid med de ideologer som fruktar en radikal demokratisering av samhället, ett avskaffande och verkligt oskadliggörande av de monopolkapitalistiska-

⁵¹ Mannheim, *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus*, s 84.

⁵² Ibid. s 41.

⁵³ Ibid, s 167.

imperialistiska krafterna vida mer än fascismens återkomst och pånyttfödelse.

Den enda punkt där Mannheim överskrider den rena formalismen och utvecklar något som påminner om en egen ståndpunkt är förhoppningen om en kompromiss mellan de stridande partierna i de enskilda länderna och mellan de stridande makterna i internationell måttstock. ”En sådan omsvängning i mentaliteten skulle vara en verklig revolution i världshistorien” För att illustrera att en sådan lösning är möjlig ger Mannheim som exempel att ett angrepp från marsmänniskor skulle kunna ena de fientliga grupperna. Naturligtvis erkänner han, att det inte är möjligt. Han menar dock att det moderna krigets förintelsekaraktär framträder allt klarare: ”Rädslan för ett kommande krig med dess fasansfulla förstörelsekraft skulle kunna växa till den grad, att den fungerade på precis samma sätt som rädslan för den faktiska fienden. I detta fall skulle man av fruktan för den kommande allmänna förintelsen besluta sig för kompromisslösningar och underkasta sig en central takorganisation, som skulle ha att ombesörja planeringen för alla.”⁵⁴ Som vanligt hos Mannheim saknas här varje antydning om vilken ekonomisk och social karaktär en sådan ”takorganisation” skulle kunna ha och vilka skillnader som den olikartade socio-ekonomiska karaktären hos dessa organisationer skulle ge upphov till. Tydligt betraktar Mannheim den anglosaxiska imperialismen – på samma dogmatiska sätt som tidigare intelligentsian – som ”fritt svävande”, som höjd över sociala motsättningar och över ”situationsbundet” tänkande. I det avseendet blir han till en av de talrika föregångarna till den imperialistiska reaktionen efter Hitlers fall.

Den djupgående ofruktbarheten i den sociologiska rörelse, som utgår från Max Weber, framträder klart i ett sådant program, avsett för de företrädare för den borgerliga intelligentsia som inte ville kapitulera helt motståndslöst för den reaktionär-fascistiska irrationalismen men som var fullständigt ur stånd att bemöta den med ett klart och bestämt demokratiskt program. Den diskrepansen gör denna del av den antifascistiska intelligentsian kraftlös, ja ideologiskt försvarslös gentemot den fascistiska demagogen. Och som Mannheims exempel visar förmådde inte erfarenheterna från fascismen att övervinna denna försvarslöshet. De åsikter han utvecklar här är i lika hög grad en ideologi för den försvarslösa kapitulationen för en reaktionär efterkrigs-våg som hans kunskapssociologi var det för förkrigstiden.

Prefascistisk och fascistisk sociologi (Spann, Freyer, C Schmitt)

I linje med den tyska klasskampens karaktär och utfall under Weimarrepubliken kom den helt och hållet reaktionära riktningen att dominera också inom sociologin. Vi har sett hur Max Weber – ofrivilligt – förberedde den nya irrationalismen på ett metodologiskt plan, hur Alfred Weber gick existentialfilosofin långt tillmötes. Men under den här perioden var det inte tillräckligt med ett enkelt reaktionärt innehåll eller med vilken enkel reaktionär metodologi som helst. Utgången av denna klasskamp visar oss, att alla försök från den gammalpreussiska reaktionen misslyckades (med eller utan Hohenzollern). Segrade gjorde en ny barbarisk form av reaktion, Hitlers ”nationalsocialism”. Följaktligen segrade ideologiskt också de sociologer som – medvetet eller inte – redan från början anslöt sig till de tendenser som hjälpte till att förbereda fascismens seger.

Karaktäristiskt för detta läge är den tillfälliga roll som spelades av en så uttalat reaktionär som Othmar Spann inom tysk sociologi. Redan långt före Hitlers maktövertagande delar Spann de flesta av fascismens sociala åskådningar. Sina huvudmotståndare ser han i 1789 års liberala idéer men framför allt ide marxistiska idéerna från 1917. Han är föregångare till den nationalsocialistiska demagogi som beskyller varje icke uttalad reaktionär för att vara marxist; denna anklagelse

⁵⁴ Ibid, s 159ff.

reser Spann till och med mot de ledande tyska industrimännen och särskilt skarpt mot Max Weber. Som fascismen gör senare, avlägsnar han ”egennyttan” ur ”ekonomin som helhet”, förvandlar kapitalisterna till ”ekonomiska ledare” och arbetarna till ”följe” (*Gefolgschaft*), ett nytt stånd osv.⁵⁵

Som framgår redan av dessa antydningar är överensstämmelsen med nationalsocialismen mycket stor och om man gick in mer i detalj, vilket förvisso inte är mödan värt, skulle denna släktskap framträda än tydligare. Trots detta avfärdas Spann i sin helhet av Rosenberg.⁵⁶ Varför? Därför att Spann utvecklar alla dessa åskådningar ur ett filosofiskt-sociologiskt system, som visserligen är extremt reaktionärt, men i en katolsk-skolastisk innebörd (anpassad till den österrikiska klerikal-fascismen) och därför är oförenlig med den tyska fascismens sociala demagogi. I likhet med efterkrigstidens hela reaktionära vetenskap förkastar också Spann kausalitetskategorin men inte för att ersätta den med en irrationalistisk myt utan för att lägga grunden till en statisk-orörlig skolastisk lära om helheten och sammanfogningen (*Gliedlichkeit*). Hos Spann uppstår sålunda ett system med en aprioriskt stabil rangordning. Detta ”helhetliga” betraktelsesätt bekämpar precis som fascismen varje progressiv vetenskaplighet men skapar ett system analogt med den medeltida katolska skolastiken, som i överensstämmelse med den måste förankras i en gammal, fäderneärvd, traditionell auktoritet. Spanns beroende av katolicismen är således inte tillfälligt och det är ett av de viktigaste skälen till att han, som allt katolskt, avfärdas av nationalsocialismen. Därtill kommer att Spanns teori förkastar all form av revolution, våldsam omstörtning, en uppfattning som nationalsocialismen omöjligen kunde tolerera före maktövertagandet. När Spann sålunda polemiserar mot Hegel för att dennes kategorier löper nerifrån och upp och inte tvärtom, eftersom hans filosofi är uppbyggd på framåtskridandet, så kan det ännu accepteras av den ”nationalsocialistiska världsåskådningen”; men när han vill ersätta ”upphävandet” med den rent konservativa kategorin ”bevarandet av oskulden”,⁵⁷ alltså auktoritärt bevara det nuvarande tillståndet, så bryter han mot den nationalsocialistiska sociala demagogins behov. De fascistiska ideologerna, som polemiserar mot ”röd front och reaktion” i sin sociala demagogis intresse, vänder sig därför lika mycket mot Spann som mot Spengler. Ytterst finns det varken rum för rasteorin eller för den irrationalistiska ledarmystiken i Spanns skolastisk-katolska hierarki. På grund av sina allmänt reaktionära tendenser var Spann en tid högsta mode bland alla tyska obskuranter, sedan sköts han dock åt sidan av hitlerfascismen.

H Freyer och C Schmitt är viktigare för övergången till fascism. Freyers första arbeten utgörs av dels historiskt-specialvetenskapliga undersökningar, dels en dityrambisk-mytisk filosofi. Därtill ansluter sig försöket att bygga en ny tidsenlig sociologi utifrån de tidigare tyska sociologiska traditionerna, framför allt genom en syntes mellan Diltheys upplevelsefilosofi och Max Webers typologiska kasuistik. Den är från början starkt livsfilosofiskt, ja existentiellfilosofiskt inriktad, men länge med tendensen att finna en syntes mellan ”ande” och ”liv”. Därför står staten i mitt-punkten för dessa diskussioner. I sin *Prometheus* skisserar Freyer en nära nog leviathanliknande bild av statens oemotståndliga makt, av andens fullständiga vanmakt inför denna makt. Men det är bara ett förspel för honom. Tvärtom vill han visa att de är beroende av varandra: ”Maktens historia är dess dialektik, anden behöver makten för att verkligen bli erkänd på jorden och bland människorna. Sett inifrån har dock makten ett ännu större behov av anden för att bli något verkligt av en sönderstyckad och uppsplittrad massa av möjligheter.”⁵⁸ Denna växelverkan framställs utförligt av Freyer i hans bok om staten. Han visar på två dialektiska vägar. Den ena är

⁵⁵ Spann, *Kämpfende Wissenschaft*, Jena 1934, s 9f.

⁵⁶ Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, München 1930, s 652ff.

⁵⁷ Spann, *Geschichtsphilosophie*, Jena 1932, s 138f.

⁵⁸ Freyer, *Prometheus*, Jena 1923, s 25.

enligt honom verkligt historisk: andens väg till stat. Den andra däremot innebär ”den statliga strukturens tidlösa lag”,⁵⁹ statens väg till anden. Men etapperna i denna andra väg (makt, lag, form) skall bara vara andliga upprepningar av de verkliga etapperna i den första vägen (tro, stil, stat). Båda vägarna utgör en livsfilosofisk karikatyr av *Andens fenomenologi*, varvid den tyska sociologins alla ”landvinningar” från Toennies till Max Weber plundras i rikt mått.

Vad beträffar de enskilda etapperna i dessa ”fenomenologiska” vägar, så är trons etapp hos Freyer inget annat än Toennies' gemenskap. Dess former utgörs av myt, kult, språk. Nästa stadium, stilen, framstår som mer komplicerad och motsägelsefull; den är enligt Freyer en ”nödvändig episod hos anden”. Detta stadium skiljer sig från det föregående genom att den föremålsliga formen här är ”detet” (*das Es*), medan det tidigare var ”duet” (*das Du*). Här utgörs formerna av vetenskap, konst, rätt. På det hela taget är denna etapp en karikatyr av den hegelska ”absoluta anden”, i den prefascistiska antiintellektualismens innebörd som en sfär av avhumanisering och samtidigt – i motsats till Hegel – som en övergång till vad denne kallar ”objektiv ande”. Begreppet stil hos Freyer river inte bara sönder gemenskapen, det visar också klart dekadenta drag: ”Geniet är den sociala världens mest negativa fenomen. Det behöver gemenskapen som djävulen behöver gudomen: för att förneka den.”⁶⁰ (Detta är en tidsenlig variation på Max Webers ”gudarnas kamp”.)

Viktigare för Freyers system är den verkliga vägen till gemenskapens upplösning. Den kommer till uttryck i härskandets problem. Här framträder redan de fascistiska dragen i Freyers sociologi med rätt stor klarhet. ”Herre är man genom födsel ... underordnad av naturen, inte av otur.”⁶¹ Att också stånden blir klasser, ser Freyer som tecken på det förfall som åtföljer övergångsstadiet. Historien om varje förfall är överhuvudtaget ”historien om ekonomiseringen (*Verwirtschaftlichung*)... När en stil går mot sitt slut, stämmer uttrycket att världshistorien är historien om klasstrider.”⁶² Däri rymms – i negativ form – erkännandet av den historiska materialismen, vilket vi senare kommer att se än konkretare. Förvisso rymmer också detta erkännande rikligt med spenglerska motiv. Att se omvandlingen av stånd till klasser som tecken på undergång är kopierat efter caesarernas och fellahernas tidsålder – dock med den för den fortsatta fascistifiering av den tyska ideologin betydelsefulla skillnaden att Spenglers reaktionära fatalism förbleknar hos Freyer och avlöses av en motrevolutionär aktivism.

Det skenbara erkännandet av den historiska materialismen är bara en metod för att kritisera den på ett ”originellt” sätt. Framför allt tar Freyer itu med avekonomiseringen av sociologin med mycket större allvar än sina föregångare. I fullföljandet av den teori som Max Weber försiktigt formulerade på sin tid i form av övervägande växelverkan reducerar Freyer kapitalismens hela uppkomst till rent ideologiska motiv: ”Teorin om kapitalismen och dess utveckling går som bekant med stor framgång tillbaka på världsåskådningselement... den kapitalistiska livsformens innersta mening utgörs av en bestämd moral, metafysik och livslära.”⁶³ Hans elev Hugo Fischer uttrycker samma tanke ännu pregnantare – i en parallellisering av Marx och Nietzsche: ”Kategorin kapital är en specifikation av den övergripande kulturfilosofiskt-metafysiska och sociologiska *kategorin dekadans*. Kapitalet är formen för det ekonomiska livets dekadans. Det grundläggande fel, som marxismen och Marx själv begår, består av att betrakta dekadansen som

⁵⁹ Freyer, *Der Staat*, Leipzig 1925, s 131.

⁶⁰ Ibid, s 92.

⁶¹ Ibid, s 86.

⁶² Ibid, s 88.

⁶³ Freyer, *Theorie des objektiven Geistes*, Leipzig 1928, s 39.

en form av kapitalismen i stället för kapitalismen som en art av dekadansen.”⁶⁴

Denna ”kritiska” position har en mängd fördelar för Freyer. För det första kan han ställa det han kallar marxismens dynamik i tjänst hos sina egna syften; han kan införa en radikal och radikalt subjektivistisk existentialism i sociologin utan att – som det synes – upphäva dess samhälleliga objektivitet men också utan att vara bunden av den ekonomiska processens verkliga objektiva dialektik. Också hos Freyer uppstår en pseudoobjektivitet, en irrationalistisk skendialektik; hans sätt att ”tillägna” sig marxismen förstärker dock det bedrägliga skenet av dialektik och objektivitet mer än vad som var fallet hos hans föregångare. Sålunda befinner han sig i ett läge, där han till och med kan erkänna klasskampen som faktum. I den aktivistiska abstraktion, i vilken han uppfattar den, har klasskampen förlorat all farlighet. För Freyer betyder nämligen klasskamp: ”Maktspänning mellan heterogena delgrupper.”⁶⁵ Därmed har man uppnått ett så abstrakt begrepp för den inre sociala kampen att vilka grupperingar och strategier som helst kunde döpas om till ”revolutionär kamp”, förutsatt att man höll fast vid de revolutionära krafternas yttre form. Vi kommer att kunna iaktta en liknande tendens också hos C Schmitt. Sammanträffandet är inte tillfälligt. I takt med att fascismen rustar sig för den ”revolutionära” makterövringen, uppstår behovet både att framställa den som den egentliga revolutionen och att dölja hela rörelsens monopolkapitalistiska karaktär.

Därtill kommer att fascismens uppmarsch sker i en period då det ekonomiska trycket på massorna (även intelligentsian) blir allt outhärdigare. Fascismen behöver den åtföljande förtvivlan och förbittringen, tendensen till motstånd och uppror, den utnyttjar de uppstående spänningarna, men vill undvika att de riktar sig mot kapitalismen, som den snarare vill förse med terroristiska maktinstrument. Här utför den pre-fascistiska sociologin ett viktigt förarbete: i sin världsåskådning nedvärderar den hela ekonomin och är därigenom på ytan radikalare än marxismen, som bara riktar sig mot en ”ytföreteelse”, mot kapitalismen, medan denna prefascistiska eller fascistiska sociologi kräver en ”total” omvälvning utan att därvid ens antasta monopolkapitalets makt. Men samtidigt kan den tillmötesgå en omedelbar längtan hos breda skikt, i synnerhet småborgerliga massor, genom att den låter ”ekonomins tidsålder” avlösas av en ”ekonomilös” period, genom att den utformar ett perspektiv av ”ekonomins tämjning” genom anden, staten osv. Freyer betecknar ekonomin (som de flesta vulgarisatorer identifierar han den med tekniken) ”som den sanna anarkisten mot statens totalitet”; som en kraft som trots all skenbar styrka i huvudsak är fullständigt vanmäktig: ”de blotta medlens gränslösa värld bär i sig visserligen kraften till ett oändligt framåtskridande, men inte kraften att bilda andens slutna ödes-rum.” Därför är det nödvändigt med en statens diktatur över ekonomin: ”Ekonomin är motsträvig och måste hållas i fast hand.”⁶⁶

I Freyers sociologi ses följaktligen den historiska materialismen som ett tankemässigt adekvat uttryck för ”ekonomins tidsålder”, dekadansens period. Som andligt uttryck för förfallet förmår den historiska materialismen bara förstå förfallet, men inte det positiva. ”I klasstrider går en stil under, men den stiger inte fram ur dem. Den stiger fram ur den av naturen givna spänningen mellan härskande och underordnade raser.”⁶⁷ Ur dessa klasstrider uppstår nu staten i historien. Men denna process tycks ännu inte på långt när vara fulländad: ”Kanske har andens politiska omsvängning i mänsklighetens historia överhuvud inte fulländats så att dess fullständiga innebörd träder i dagen.”⁶⁸ Denna omsvängning förbehölls senare Hitler. Staten utvecklar sig nu till ”riket”

⁶⁴ Hugo Fischer, *Marx*, Jena 1932, s 31.

⁶⁵ Freyer, *Sociologie als Wirklichkeitswissenschaft*, Leipzig-Berlin 1930, s 234.

⁶⁶ Freyer, *Der Staat*, s 177.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*, s 96.

i vilket alla hittillsvarande former upphävs.

Den motsatta vägen, den som leder från staten till anden, är som vi visat den andliga upprepningen av den verkliga vägen. Vi framhäver bara de viktigaste momenten i Freyers tankegångar. Då han behandlar makten kommer han helt naturligt till att förhålliga krig och erövring: ”Inte bara i enlighet med verkligheten ... utan i enlighet med innebörden grundas staten i kriget och har sin början i det.” Staten ”måste erövra för att vara”.⁶⁹ Till det ansluter sig förhålligandet av rasen: ”Rasens blod är det heliga material ur vilket folket bildas.” Därför är ”rasens helighållande”⁷⁰ maktens viktigaste uppgift.

Den nästa etappen, lagen, behandlar – i linje med Freyers tidigare utläggningar – ekonomins underkastande under staten, varvid Freyer alltid identifierar ekonomi med teknik och förkastar den som princip för anarki och livets mekanisering. I denna process ingår också upphävandet av klasserna. I den sista etappen, i formen, framträder nu slutligen ledaren. Ledaren skapar ”den enda klasslösa, men mångskiktade, herraväldsfria, men strängt sammanhållna folkformationen. Att vara folk betyder att bli folk under ledarens hand”.⁷¹ Redan här ser man hur Freyer bygger upp ett fascistiskt lärosystem utifrån den tidigare tyska sociologins element.

Under Freyers fortsatta utveckling förstärkes än mer hans existentialfilosofiska irrationalistiska tendenser. Hans teoretiska huvudverk, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft* (Sociologi som verklighetsvetenskap), är ett försök att skapa en teoretisk grundval därför. Han kritiserar utförligt den tidigare sociologin, samtidigt som han energiskt betonar förtjänsterna hos Dilthey, Toennis, Simmel och bröderna Weber, för att visa att sociologin nödvändigtvis måste bli formalistisk och ohistorisk, blott en ”den sociala världens morfologi”, om den bara förblir ”logosvetenskap”, dvs en teoretisk vetenskap i nykantianismens innebörd. Och detta förkastande av den formella sociologin understryker han även politiskt-världsåskådningsmässigt⁷² genom att framhäva att den ”typiskt liberala uppfattningen” – medvetet eller omedvetet – ligger till grund för en sådan sociologi. Den verkliga sociologin är enligt Freyer en ”ethosvetenskap”. Dess kunskapsteori är uppbyggd på det Heidegger-Jasperska existensbegreppet. ”En levande verklighet är sin egen kunskap.” Sociologins begrepp är ”människans existentiella situation”.⁷³ Därför förkastar Freyer sociologins ”värdefrihet”. Han vill lyfta upp sociologin ur dess specialvetenskapliga tillstånd: ”Varje sociologisystem måste, vare sig omedvetet eller ofrivilligt, bära en historiefilosofisk substans inom sig.”⁷⁴ Dess uppgift är att tankemässigt förbereda beslutet och göra det nödvändigt.

Släktskapen mellan denna sociologi och den Heidegger-Jasperska existentialfilosofin är uppenbar, grundvalen överflyttas bara medvetet från den isolerade individen till det samhälleliga. Denna metodologiska omsvängning innebär samtidigt en accentförskjutning. Det väsentliga hos de förra är den nihilistiska upplösningen av objektiviteten, nedvärderingen av varje ”skal” och att ”beslutet” (på äkta heideggerskt manér) förblir hos den isolerade individen; hos Freyer däremot uppstår en kamp mot det ”döda” och ”mekaniska” i ekonomin, för det ”levande livet” i stat, rike och folk. Medan således dessa filosofer bara gick så långt att de ideologiskt förstörde borgerlighetens alla andliga försvarsmedel mot den framryckande fascismen, bygger Freyer redan upp den positiva vägen till fascismen ur dessa element. Därför formulerar han väsendet i sociologins ”situation” på följande sätt: ”Sociologin uppstår som det vetenskapliga självmedvetandet hos ett

⁶⁹ Ibid, s 146.

⁷⁰ Ibid, s 153.

⁷¹ Ibid, s 199.

⁷² Freyer, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, s 39, 156.

⁷³ Ibid, s 83, 87.

⁷⁴ Ibid, s 125.

borgerligt samhälle, som känner att det genomgår en kritisk etapp. Den uppstår därför från första början som samtidsvetenskap...” Enligt Freyer studerar man det förflutna ”... inte för att frammana det förflutna utan för att fördjupa kunskapen om den samtida verkligheten och de samtida besluten genom insikt om deras förutsättningar.” Och han fortsätter: ”En verklighet av entydigt historiskt situationsvärde, ett samhälle som upplösts tillsammans med staten och blivit självlagstiftande (*selbstgesetzlich*) blir till systemets dialektiska mitt.”⁷⁵ Felet hos de tidigare uppfattningarna om det borgerliga samhället, framför allt hos Hegel och Toennies, ligger i deras statiska väsen. Freyer vill införa en dynamik i sociologin; i samband därmed erkänner han att revolutionerna har blivit historiskt nödvändiga. Enligt honom står samtidens värld inför en sådan revolution. Samhällets ”peripeti” är enligt Freyer den ”existentiella situation, som sociologin är förankrad i.”⁷⁶

Freyers konkreta slutsatser av denna motivering för sociologin finner man i enskilda polemiska broschyrer som *Herrschaft und Planung* (Herravälde och planering) och framför allt *Revolution von rechts* (Revolution från höger). Här ger han en historiefilosofisk översikt över den europeiska utvecklingen sedan den franska revolutionen. Det är en period av permanent revolution, och alltid ”från vänster”. Han säger sammanfattande om 1800-talet: ”Dess jämviktslägen är sken, dess folk klasstrider ... dess ekonomi uppbyggd på kriser. Denna tidsålder är ren dialektik: dialektisk materialism blir den lära som djupast har förstått dess rörelselag.” Även om den materialistiska filosofin är en ”tokig myt”, en ”tokig sorts kiliasm” har den ”för första gången förstått revolutionen från vänster till hundra procent.” Men revolutionen har inte kommit. Det nittonde århundradet ”likviderar sig självt”.⁷⁷ Enligt Freyer åstadkom reformismen den stora omsvängningen. Omsvängningen börjar med socialpolitikens framträdande, men utan aktiv medverkan av proletariatet är denna en ”klen försoningsidé”. Först genom reformismens seger inom arbetarrörelsen blev den till en historiskt avgörande makt; ty med den avstod det nittonde århundradet från sin revolution.

Dessa polemiska tankegångar, som faktiskt rymmer en ”originell” vederläggning av den historiska materialismen, är i sig själva förhållandevis klara, även om de innerst inne skapar en spenglersk ”kulturcykel” med solipsistiskt egen lagbundenhet av 1800-talet och dess historia. Först i den positiva delen börjar det irrationella dunklet. Proletariatets övergång till reformism öppnar enligt Freyer vägen till ”revolution från höger”. Bäraren av denna revolution är folket, ”som inte är samhälle, inte klass, inte intresse, alltså inget som kan sammanjämkas, utan är revolutionärt i grunden”. Folket ”är en ny skapelse med egen vilja och egen rätt ... är motspelaren till industrisamhället”.⁷⁸ Här uppstår redan den rent mystiska irrationalismen hos Freyer. Man kan sålunda inte uttala sig om folkets krafter: ”För övrigt kan man inte mäta ett intet– och heller inte ett allt.” Och genom att Heideggers upphävande intet kommer till sin rätt här, vill Freyer heller inte uttala sig om framtiden, om den uppkommande nya staten, om ”folkets” herravälde. Den stat som skall uppstå ur ”revolutionen från höger” är enligt Freyer ”folkets uppbådade vilja: inget statiskt, utan en spänning, en konstruktiv skapelse av kraftlinjer... Den revolutionära princip som finns inneboende i en tidsålder är till sitt väsen ingen struktur, ingen ordning, ingen uppbyggnad, utan den är ren kraft, rent utbrott, ren protest... Ty det kommer just an på att den nya principen vågar förbli det aktiva intet i samtidens dialektik, alltså den rena statskraften; annars blir den inbyggd över en natt och kommer aldrig till handling.”⁷⁹ Freyer avslutar sin andra broschyr på samma dunkla och mystiskt-irrationalistiska sätt. ”Det sanna budet är också här (nämligen i den

⁷⁵ Ibid, s 169f.

⁷⁶ Ibid, s 240.

⁷⁷ Freyer, *Revolution von rechts*, Jena 1931, s 10ff, 25.

⁷⁸ Ibid, s 35, 44.

⁷⁹ Ibid, s 27ff.

politiska etiken) att bara besluta riktigt, men inte att veta att eller varför det är riktigt.”⁸⁰

Denna dunkelhet har dock en innebörd, som är lätt att tyda. Freyer vill se ”revolutionen från höger” fullbordad på ett sätt så att den kunde leda till Hitlers oinskränkta, av intet bundna diktatur. ”Revolutionen från höger” skall alltså avsiktligt fördunkla medvetandet hos det folk som genomför den, en mot Weimarsystemet riktad aktivitet, utan bestämd målsättning, utan att vara bunden av program. (Vi erinrar om de tidigare betraktelserna om ekonomi och ”ekonomilöshet”.) För det syftet har Freyer redan i tidigare verk tidsenligt förnyat Max Webers teori om ledarkarismen. Redan där ger han ledaren uppgiften att ”forma folket så att dess rike är dess öde”,⁸¹ dvs att på vinst och förlust binda det tyska folkets massor vid den tyska monopolkapitalismens imperialistiska målsättning. Han ser också hur ledarens äventyrlighet nödvändigtvis hänger samman därmed, men vill just förläna denna äventyrlighet, strävan efter tysk världsmakt, en filosofisk-sociologisk sanktion: ”Statsmannen orienterar sig inte efter klipporna utan efter kursen. Han gör inte det möjliga verkligt, utan det nödvändiga möjligt.” Och här, där den tyska imperialistiska aggressionens överklighet förskönas filosofiskt, återkommer helt naturligt existentialismens dunkel: dessa målsättningar ”har överskridit mänsklig logik och moral”. Vi befinner oss i irrationalismens natt; men dess innebörd står ändå klar för oss.

Med Carl Schmitt framträder om möjligt än tydligare, hur den tyska sociologin mynnar ut i fascismen. Denne är jurist, eller rättare sagt, rättsfilosof och rättssociolog. Som sådan bygger han ursprungligen vidare på tendenserna i Diltheys humanvetenskap och Max Webers sociologi. Han begagnar den weberska ”neutraliteten” mot den samhällseliga kausaliteten och använder den liksom denne som vapen mot den historiska materialismen. ”Om det ideella i den radikala begreppsligheten här är reflexen av en sociologisk verklighet eller om den sociala verkligheten uppfattas som följden av ett bestämt sätt att tänka och följaktligen också att handla, kommer här inte i betraktande.”⁸² Sociologins uppgift inskränker sig till att finna paralleller och analogier osv mellan de olika sociala och ideologiska formerna. Schmitts reaktionära grundtendenser är klart uttalade ända från början och står i nära förhållande till livs- och existentielfilosofin, men ända från början har hans uppfattning speciella nyanser.

Framför allt bör man framhäva att Schmitt avvisar varje restaurationsideologi och bara har bitande hån till övers för det i samband därmed modebetonade förhållandet av romantikerna; särskilt förhånar han den av Spann och andra högaktade Adam Müller. Han skriver en egen bok om *Politische Romantik* för att påvisa intigheten i denna riktning. I hans ögon är romantiken ”bara det estetiska mellanstadiet mellan 1700-talets moralism och 1800-talets ekonomism.”⁸³ Denna polemik utgår ifrån att romantikens reaktionära väsen enligt Schmitt är föråldrat och att samtiden behöver en ny reaktionär ideologi. Hans deciderade prefascism framgår redan av att han förkastar den föråldrade formen av reaktion, att han endast intresserar sig för att utarbeta en tidsenlig reaktionär ideologi. Därför upptäcker han den ”idéhistoriska” betydelsen av den spanske reaktionären från mitten av 1800-talet, Donoso Cortés. Dennes betydelse vilar på att han bröt med restaurationsideologin, att han begrep att det inte finns några kungar mer och att det därför inte kan finnas någon legitimitet i traditionell mening, varför han utan förbehåll kräver en diktatur mot de revolutionära krafterna. Schmitt citerar också med bifall Cortés' påstående att bourgeoisin var en ”diskuterande klass”. Det enda som han kritiserar hos denne sin favorit är att han riktar sin polemik mot Proudhon, trots att det hos denne finns element till en senare förbundsgemenskap,

⁸⁰ Freyer, *Herrschaft und Planung*, Hamburg 1933, s 39.

⁸¹ Freyer, *Der Staat*, s 119, 202f.

⁸² Schmitt, *Politische Theologie*, 2:a uppl, München-Leipzig 1934, s 58ff.

⁸³ Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, München-Leipzig 1932, s 70.

och inte uppmärksammar den verkliga fienden, nämligen Marx.⁸⁴

Samtidigt för Schmitt en häftig polemik mot den nykantianska rättsläran och dess normtankar, som förvandlar hela staten till ett nät av tomma och formella relationer, och enligt vilka staten bara är ett slags "tillskrivningspunkt". Mot nykantianismen inom rättsfilosofin andrar han: "Alla väsentliga föreställningar om människans andliga sfär är existentiella och inte normativa." Den nykantianska rättsfilosofin förbiser "den enkla rättsvetenskapliga sanningen att normer bara gäller för normala situationer och att situationens förutsatta normalitet är en positivrättslig beståndsdel av dess 'giltighet'."⁸⁵ Däri ryms å ena sidan en vidareutveckling av Max Webers maktbegrepp, å andra sidan en kritik av Jellineks och Kelsens "metajuridiska". Schmitt vill att man som rättsfilosofins egentliga problem förstår just det som nykantianismen utelämnar, nämligen genom vilken makt rätten fastställs respektive upphävs. Och här har han fullständigt rätt gentemot den liberala nykantianismen, liksom överhuvud i sin stundtals fyndiga polemik mot liberalismens sociologi. Utifrån en demagogisk-monopolkapitalistisk diktators ståndpunkt genomskådar han ofta skarpsinnigt den på intet grundade dogmatism, som poserar som exakt kunskapsteori, med vilken nykantianismen omvandlar rätten till ett autonomt giltighetsområde med egna lagar, enligt förebild från sin kunskapsteori eller estetik. Det nykantianska lösgörandet av "sinnebildernas" giltighet från deras sociala uppkomstprocess är helt ohållbart också inom kunskapsteorin och estetiken. Den dogmatiska analogin mellan rättssatsernas giltighet och detta område är ännu ohållbarare, allra helst som deras giltighet ständigt är en verklig, samhälleligt betingad giltighet. Att $2 \times 2 = 4$, är en av medvetandet oavhängig sanning; men att man fastställer fem eller tio års tukthus för ett brott beror inte på rättssatsens inre substans utan om den därtill kompetenta politiska instansen på ett eller annat sätt har bestämt det; men dess karaktär, sammansättning osv är i förväg politiskt-socialt bestämd, i sista hand ekonomiskt. Samma skillnader föreligger, då giltigheten upphävs: å ena sidan bevis på icke-överensstämmelse med den av medvetandet oberoende verkligheten, å andra sidan en korrigerande lag, en modifierande förordning. Eftersom nu nykantianismen skiljer rättssatsernas "giltighet" från varje samhällelighet (sociologi och juridik; vara och böra hos Kelsen) kan de i bästa fall ge en immanent tolkning av de för tillfället gällande lagreglerna, men aldrig en vetenskaplig förklaring av deras innehåll, deras uppkomst, deras upphörande. Däri består just Jellineks "metajuridik". Schmitt citerar med berättigad ironi Anschütz' uttalande om det budgetlösa tillståndet som e4 "lucka i rätten": "här upphör statsrätten."⁸⁶ Han har också rätt när han lägger huvudvikten vid den faktiska kontinuiteten i det samhälleligt-statliga livet och bara behandlar den formella rätten som en del därav.

Redan av dessa metodologiska skäl koncentreras hans intresse på analysen av de juridiska undantagstillstånden: det ligger i dessas väsen, säger han, "att staten förblir bestående, medan rätten träder tillbaka"; det "består i juridisk mening ännu en ordning, om än ingen rättsordning".⁸⁷ När han undersöker denna enhet – för tillfället förbigår vi hans motiv – när han avgjort längre än nykantianernas liberalism. "Undantaget är intressantare än normalfallet ... i undantaget bryter det verkliga livets kraft igenom skalet hos en i upprepning förstelnad mekanik." Och han sammanfattar sin tankegång så: "Suverän är den som bestämmer om undantagstillståndet."⁸⁸

Denna metodologiska inställning, detta lidelsefulla intresse för diktaturens teori, hänger samman med att Schmitt redan från början står i oförsonlig fiendskap till Weimarsystemet. I början framträder denna fiendskap som vetenskaplig kritik, som skildring av den liberala ideologins kris och,

⁸⁴ Schmitt, *Positionen und Begriffe*, Hamburg 1940, s 118ff.

⁸⁵ Ibid, s 124.

⁸⁶ Schmitt, *Politische Theologie*, s 22.

⁸⁷ Ibid, s 18f.

⁸⁸ Ibid, s 11, 22.

i samband därmed, det parlamentariska systemets kris. I motsats till Karl Mannheim, vilken – som vi sett – helt enkelt identifierar liberalism och demokrati, infogar Schmitt 1800-talets hela antidemokratiska polemik i sitt system för att påvisa den oförsonliga motsättningen mellan liberalism och demokrati, för att visa hur massdemokratin med nödvändighet växer in i diktaturen. Schmitt underkastar framför allt det parlamentariska systemet en sociologisk analys. Han betraktar social homogenitet som förutsättning för parlamentarism: ”Metoden för viljebildning genom enkelt flertalsfastställande är meningsfull och godtagbar, när en substantiell likhet kan förutsättas inom hela folket.”⁸⁹ Någon sådan har det naturligtvis aldrig funnits i klassamhällena. Schmitt förbiser att om den liberala parlamentarismen skall fungera på det sätt som han fastställer, så kräver det å ena sidan en viss grad av intresselikhet, men inte hos folket, utan hos de härskande skikten, och förutsätter å andra sidan – vilket han lämnar obeaktat – det övriga folkets maktlöshet. Därför kan han bara bestämma detta systems upplösningstendenser ytterst abstrakt: ”Så snart den till detta systems legalitet hörande förutsättning av en för båda sidor lika legal giltighet upphör, finns det ingen utväg mer.”⁹⁰ Detta är bara en beskrivning av ett yttre symptom och ingen förklaring av själva saken, vilket givetvis bara är möjligt på grundval av konkreta klassanalyser. Det tillstånd som Schmitt beskriver motsvarar i verkligheten en lång epok av engelsk parlamentarism, Guizots period av juste milieu, som han också anför som mönsterexempel. Här skulle man – med betydande förbehåll – kunna uppfatta offentlighet och diskussion, sanning uppnådd genom meningsutbyte, som ideologiska symptom, men inte i likhet med Schmitt, som andlig grundval för parlamentarismen.

Med denna analys vill Schmitt visa att Weimarrepublikens parlamentarism är omöjlig för att så bevisa nödvändigheten av en övergång till diktaturen. I samband därmed gör Schmitt stundtals riktiga, om än alltid övervägande ideologiska analyser av det förflutna och den liberala bourgeoisins uppträdande: ”Hatet mot kungadöme och aristokrati driver den liberala borgaren till vänster; oron för sin av radikal demokrati och socialism hotade egendom driver honom åter till höger till ett mäktigt kungadöme, vars militär kan skydda honom; så vacklar han mellan båda fienderna och skulle vilja behaga båda.”⁹¹ Ännu viktigare är att han ibland börjar ana att ”ekonomi (dvs kapitalism, G L) inte längre eo ipso är frihet” (eftersom Schmitt inte ser att det aldrig varit så, kan han bara ana ändringen i frihet under imperialismen, men aldrig fånga den exakt), att produktivkrafternas utveckling uppenbarar deras motsägelsefullhet⁹² (Schmitt talar här naturligtvis bara om teknik). Schmitt utnyttjar alla dessa konstateranden uteslutande för att nedvärdera den demokratiska parlamentarismen och för att framhäva dess krisbenägenhet, att den är historiskt föråldrad och framför allt oförenlig med massdemokratin. (I det sammanhanget kan vi tänka på Max Webers caesaristiska infall, på Alfred Webers och Mannheims uppfattning om massdemokratin!) Enligt Schmitts uppfattning spränger massdemokratin den homogena bas av i grunden likartade intressen, som t ex i den engelska parlamentarismen utgjort grunden för de liberala idéerna.

Massdemokratin har enligt honom lämnat denna idyll bakom sig. Men enligt hans uppfattning är demokratins verkan rent negativ, i sig krisartad. Dagens demokrati, säger Schmitt, ”leder närmast till en kris för demokratin själv, eftersom principen om den mänskliga jämlikheten inte kan lösa den för en demokrati nödvändiga substantiella jämlikheten och homogeniteten. Den leder också till en kris för parlamentarismen som noga skall skiljas från demokratins kris.” Därvidlag framhäver Schmitt, ”att en demokrati byggd på massorna och mänskligheten inte förmår realisera

⁸⁹ Schmitt, *Legalität und Legitimität*, München-Leipzig 1932, s 31.

⁹⁰ *Ibid*, s 40.

⁹¹ Schmitt, *Politische Theologie*, s 77.

⁹² Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, s 62.

någon statsform, heller inte någon demokratisk stat”.⁹³ Och som följd av de demokratiska masspartierna förvandlas demokratin själv till blott ett sken. Enligt Schmitts mening finns det inte ens längre några val: ”Fem partilistor uppenbarar sig, tillkomna på ett högst hemligt, ockult sätt, dikterade av fem organisationer. Massorna beger sig så att säga till fem förberedda fållor och den statistiska registreringen av denna process kallar man 'val'.” Detta innebär att folkviljan under dessa omständigheter från och med nu ”aldrig kan flyta samman till en ström”.⁹⁴ Som parlamentets enda uppgift framstår alltså ”att bevara ett orimligt status quo”.⁹⁵

Vad gäller parlamentarismen lyder Schmitts resumé sålunda: parlamentet blir till ”skådeplats för pluralistisk uppdelning av organiserade samhällsliga makter”.⁹⁶ Det innebär en upplösning av staten i lika hög grad som furstarnas växande makt på sin tid innebar en upplösning av det tyska riket. Detta upplösningstillstånd, denna permanenta kris skapar ur sig själv nödvändigheten av undantagstillståndet, rikspresidentens diktatur. Schmitts förhitlerska verksamhet koncentreras huvudsakligen på denna fråga, på att rättfärdiga nödvändigheten av en rikspresidentens diktatur.

Här framträder, trots den skenbara motsättningen, Schmitts grundläggande släktskap med det bismarckska och wilhelmska rikets reaktionära ideologer. Dessa försvarade sin tids status quo i vått och torrt, Schmitt är lidelsefull motståndare till sin tids status quo; därav de formella och ”idéhistoriska” motsättningarna. I verkligheten bekämpade båda demokratin med samma häftighet, men under skilda omständigheter: det föraktliga status quo är nämligen Weimarrepublikens och Versaillesfredens status quo. Schmitt bekämpar status quo i sin egenskap av reaktionär imperialist, i lika hög grad som hans föregångare försvarade sitt status quo i sin egenskap av reaktionära imperialister.

Trots den existentialfilosofiska kostymeringen, trots oavbrutet koketterande med ”livet”, med den så kallade historiska ”konkretheten” finns det som positiv kärna i Schmitts rättssociologi en ytterst tunn schablon bakom all denna polemik: reduceringen av alla politiska och därför juridiska och statliga förhållanden till schemat ”vän-fiende”. I linje med de existentialfilosofiska grundvalarna för hans tänkande avlägsnas varje rationalitet och därmed varje konkret innehåll ur detta grundschema. Schmitt förklarar: ”...inget program, inget ideal, ingen norm och ingen ändamålsenlighet förlänar förfoganderätt över andra människors fysiska liv... Kriget, kämpande människors dödsberedskap, det fysiska dödandet av andra människor, som står på fiendens sida, allt detta har ingen normativ utan bara en existentiell innebörd, nämligen i realiteten i en situation av verklig kamp mot en verklig fiende, inte i några slags ideal, program och normeringar... Finns det verkligen fiender i den existentiella betydelse, som avses här, så är det meningsfullt, men bara politiskt meningsfullt, att i nödfall slå tillbaka dem fysiskt och kämpa ned dem.”⁹⁷

Ur sådana tankegångar härleder Schmitt politikens väsen: ”Politiskt tänkande och politisk instinkt visar sig i ... förmågan att teoretiskt och praktiskt skilja mellan vän och fiende.” Statens politiska existens vilar på ”att själv bestämma skillnaden mellan vän och fiende”.⁹⁸ I dessa centrala begrepp hos Schmitts rättsfilosofi kan man tydligt se vart den existentialistiska begreppsbyggnaden leder: till en förening av en ytterst tunn, innehållslös abstrakthet å ena sidan och en irrationalistisk godtycklighet å den andra. Just genom att Schmitts motsatspar ”vän-fiende” uppträder med pretentionen att lösa samhällslivets alla problem, uppenbaras dess tomhet och godtycklighet. Men

⁹³ Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, 2:a uppl, München-Leipzig 1926, s 21f.

⁹⁴ Schmitt, *Positionen und Begriffe*, s 188.

⁹⁵ Ibid, s 185.

⁹⁶ Ibid, s 156.

⁹⁷ Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, s 37.

⁹⁸ Ibid, s 54, 38.

just därigenom visar det sig vara ytterst verkningsfullt under fascistifieringen av den tyska ideologin: som metodologisk, abstrakt, vetenskapligt draperad inledning till den av Hitler och Rosenberg konstruerade rasmotsättningen. Speciellt den godtycklighet som ligger i denna begreppsbildnings väsen erbjuder en ”vetenskaplig” övergång till den ”nationalsocialistiska världsåskådningen”.

Denna grundval för politiken och med den staten, förklarar Schmitt, denatureras systematiskt av liberalismen. 1800-talet är en tid av neutralisering och avpolitisering i kulturens namn. 1800-talet ställer kultur, framåtskridande, bildning, opolitisk vetenskap i denna falska motsättning till politiken. I denna tendens ser Schmitt en fientlighet gentemot ett ”starkt Tyskland”. Centra för denna ideologi är enligt hans åsikt de små neutrala staterna, Schweiz, Nederländerna och Skandinavien. Men också i Tyskland har denna riktning haft sina inflytelserika företrädare, i form av Jacob Burckhardt, Stefan George, Thomas Mann, Sigmund Freud osv.

Från denna ståndpunkt betraktar nu Schmitt den tyska historien. I skarp motsats till Max Weber ser han i uppkomsten av konstitutionalismen, i vägen till parlamentarismen degraderingen av det ”starka Tyskland”. Utifrån sin analys av parlamentarismens kris och utifrån sin uppfattning om vän-fiende – som bygger på en längtan att förnya den tyska imperialismen – kommer han så fram till ett förbehållslöst bejakande av Hitler. Redan hans tidigare kritik av liberalism och demokrati innehåller den ”originella” tesen, att fascismen inte motsäger demokratin. Och redan före Hitlers maktövertagande talar Schmitt entusiastiskt om den italienska fascismen som ett ”heroiskt försök att bevara och genomdriva statens värdighet och den nationella enheten gentemot de ekonomiska intressenas pluralism”.⁹⁹ Redan före Hitler framhäver han likaså, att ”den starka myten ligger i det nationella” och att socialismen besitter en ”underlägsen mytologi” i förhållande till denna.¹⁰⁰

Det är inte att undra på att Schmitt under dessa förutsättningar blev en begeistrad anhängare till Hitler och att han konstruerade en lämplig ”rättsfilosofisk” teori för alla Hitlers ogärningar. Efter nedmejdandet av anhängarna av den ”andra revolutionen” (1934) skriver han sålunda en uppsats med titeln: ”Ledaren skyddar rätten.” I den försvarar han på det mest ohöljda sätt fascismens rättsliga godtycke och företräder med all beslutsamhet uppfattningen att Führern hade den exklusiva rätten ”att skilja mellan vän och fiende ... Ledaren gör allvar av varningarna från den tyska historien. Det ger honom rätten och kraften att lägga grunden till en ny stat och en ny ordning ... Ledaren skyddar rätten från det mest avskyvärda missbruk, när han i farans stund i kraft av sitt ledarskap (*Führertum*) som högste innehavare av domarmakten (*Gerichtsherr*) skipar omedelbar rättvisa ... Ur ledarskapet flyter domarskapet. Den som vill skilja de båda från varandra ... söker bringa staten ur jämvikt med hjälp av juridiken ... Innehåll och omfattning av en överträdelse bestämmer ledaren själv.”¹⁰¹

Efter dessa uttalanden är det inte överraskande att Schmitt åter tar upp det gamla motivet från förkrigstidens antidemokratiska publicistik, Tysklands ideologiska överlägsenhet över de demokratiska staterna: ”I de västliga demokratierna behandlas idag fortfarande det 20:e århundradets problem med frågeställningarna från Talleyrands och Ludvig Filips tid och besvaras i enlighet därmed. I Tyskland har den rättsvetenskapliga behandlingen av sådana problem ett stort försprång framför dessa. Vi har förvärvat det genom erfarenheter, som ofta var hårda och bittra, men försprånget är obestridligt.”¹⁰² Denna överlägsenhet är den rovdjursaktiga imperialismens. I fortsättningen försvarar Schmitt Hit-lerstaten filosofiskt på följande sätt – varvid han utvidgar sin

⁹⁹ Schmitt, *Positionen und Begriffe*, s 110.

¹⁰⁰ Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, s 86f.

¹⁰¹ Schmitt, *Positionen und Begriffe*, s 200ff.

¹⁰² *Ibid*, s 5.

gamla motsättning mellan vän-fiende till den världspolitiska arenan: ”I kriget finns tingens kärna. Ur det totala krigets art bestäms statens totalitet till art och gestalt. Det totala kriget får emellertid sin innebörd genom den totala fienden.”¹⁰³

Schmitt understöder inte bara Hitlers bestialiska inrikespolitiska diktatur, utan blir till ledande juridisk ideolog för Hitlertysklands världserövringsplaner – redan före andra världskrigets utbrott, vid tiden för dess förberedande. Han kämpar mot Nationernas förbunds ”universalistiska” anspråk och kräver i stället att man skall tillämpa Monroe-doktrinen på Tyskland och dess intresseområde. Han citerar ett uttalande av Hitler om detta och kommenterar det på följande sätt: ”Därmed är tanken på en fredlig avgränsning av storområdena (*Grossräume*) uttalad med enklaste saklighet, och den förvirring med vilken en ekonomisk imperialism fördunklat Monroe-doktrinen genom att förvränga dess förnuftiga områdesavgränsningstanke till ett ideologiskt världsinblandningsanspråk.”¹⁰⁴ Också denna teori vilar på den fascistiska dogmen om ”riket”: ”Riken i denna innebörd är de ledande och bärande makter, vilkas politiska idé utstrålar i ett bestämt storområde och vilka principiellt utesluter intervention av områdesfrämmande (*fremdräumig*) makter för detta storområde.”¹⁰⁵ Med en sådan uppdelning av världen, som skulle garantera lämpliga ”storområden” åt Tyskland och Japan, skulle enligt Schmitt det nya och högre tillståndet för den internationella rätten ta sin början, ett tillstånd i vilket det inte längre som tidigare skulle finnas stater, utan bara ”riket”. Vad det leder till konkret, framför Schmitt i en annan uppsats, som betecknande nog bär titeln: ”Ve de neutrala!”: här klargörs att föreställningen om storområdet innebär ett förintande av neutraliteten. Redan 1938 hade sålunda Schmitt i förväg skrivit den ”folkrättsliga” apologin för Hitlers aggression, för det fascistiska våldförandet på folken. Så utmynnar den tyska sociologin i propaganda för Hitlers bestialiska imperialism. En gång kallade man de tyska professorerna för hohenzollrarnas andliga livgarde; nu hade de blivit till ett andligt SA och SS.

¹⁰³ Ibid, s 236.

¹⁰⁴ Ibid, s 302.

¹⁰⁵ Ibid, s 303.

4. Rasteori och fascism

H St Chamberlain som grundare av den moderna rasteorin

Den verkligt representativa företrädaren för rasteorin under förkrigstiden är H St Chamberlain. Som tänkare är också han fjärran från all verklig originalitet. Hans betydelse ligger i att han förenar den gamla och samtidigt imperialistiskt förnyade rasteorin med den imperialistiska periodens allmänreaktionära tendenser, framför allt livsfilosofin; därigenom skänker han livsfilosofin den "världsåskådningsmässiga" syntes, som den yttersta reaktionen hade behov av vid denna tid. De egentliga livsfilosoferna under denna period (Dilthey, Simmel osv) är alltför starkt sammankopplade med gamla, delvis liberal-agnosticistiska tendenser. Nietzsche står alltför nära en estetisk-oppositionell dekadans. Och dessutom avvisar han rasteorin i trängre bemärkelse trots all sin släktskap med socialdarwinismen i övrigt; socialdarwinismen saknar i sin tur det filosofiska förallmänligandet; i den mån det förekommer hos dess företrädare är det naturvetenskapligt-monistiskt och alltså oanvändbart för den yttersta reaktionen. Chamberlain sammanfattar nu alla de för reaktionen viktiga tendenserna till en "världsåskådning". I så måtto är han en viktig gestalt: den ideologiska förbindelselänken mellan den gamla reaktionen och den kommande fascismen.

Han är naturligtvis inte den enda förbindelselänken av det slaget. Hans viktigaste föregångare är Lagarde, som fascisterna också hyllar som sin omedelbare andlige anfader. Det är säkert ingen tillfällighet att den tyske kejsaren Wilhelm II under sin ungdom, då han också understödde Stöckers antisemitiska demagogi, stod i nära förbindelse med Lagarde och under dennes andliga inflytande.¹ Det är lika litet en tillfällighet att det senare kom till stånd en intim brevväxling mellan den tyske kejsaren och Chamberlain, Redan 1901 beskriver sig den tyske kejsaren i ett brev till Chamberlain som "stridskamrat och bundsförvant i kampen för Germanien mot Rom, Jerusalem osv".² Och kejsaren hade följande att säga om Chamberlains inflytande på sitt eget tänkande: "Och nu måste allt det urariskt-germanska, som i mäktiga lager slumrade inom mig, under svår kamp långsamt arbeta sig fram, kom ofta i öppen fiendskap till det 'vedertagna', yttrade sig ofta i bisarr form, ofta formlöst eftersom det mer rörde sig i mig som dunkel aning, ofta omedvetet, och ville bana sig väg. Då kommer Ni, som genom ett trollslag bringar Ni ordning i virrvarret, ljus i mörkret; mål som man måste eftersträva och arbeta för; förklaringen av dunkelt anade vägar, som måste följas för tyskarnas frälsning och därmed för mänsklighetens frälsning."³

Denna vänskap håller i sig till Chamberlains död. Chamberlain tilldelas järnkorset för sina krigshetsande artiklar, och även sedan hohenzollrarna störtats fortsätter den vänskapliga brevväxlingen. Men samtidigt tar Chamberlain kontakt med den nye ledaren för den yttersta reaktionen: 1923 äger ett möte rum mellan honom och Hitler; Chamberlain sammanfattar sitt intryck av mötet på följande sätt: "Min tro på tyskarna har inte vacklat ett ögonblick, ändå hade mitt hopp – det tillstår jag – nått en djup ebb. Ni har i ett slag förvandlat mitt själstillstånd. Att Tyskland föder en Hitler i sin svåraste stund bär vittne om hennes livsförmåga; detsamma gäller för de verkningar, som utgår från honom; ty dessa två ting – personligheten och verkan – hör samman. Att den storartade Ludendorff ansluter sig till Er och bekänner sig till den rörelse som utgår från Er:

¹ Jag har inte kunnat finna fru Lagardes memoarer. Uppgiften citeras efter en artikel av Mehring i *Neue Zeit*, årgång 13, Bd I, s 225f.

² Chamberlain, *Briefe*, München 1920, Bd I, s 225f.

³ *Ibid*, s 142.

vilken härlig bekräftelse.”⁴

Lagarde och hans obetydligare efterföljare (som t ex Langbehn, författaren till *Rembrandt als Erzieher*) är fortfarande outsiders och kan bara periferiskt och tillfälligt förena sig med den gängse reaktionära politiken. Chamberlain ser i Lagarde ”det politiska geni som kompletterar Bismarck”.⁵ Lagardes *Deutsche Schriften* tillhör enligt Chamberlain de ”värdefullaste böckerna”. Hans särskilda förtjänst består i att han upptäckte de mindervärdiga semitiska religiösa instinkterna i kristendomen och deras skadliga inverkan på den kristna religionen; det var en bragd ”som förtjänar beundran och tack”. Lagarde ville utmönstra hela Gamla testamentet ur den kristna religionsläran, ty, säger han, ”genom dess inflytande har evangeliet, så långt det är möjligt, gått under”.⁶ Chamberlain kritiserar visserligen Lagardes enstörighet, som dömer honom till ensamhet och en outsiders tillvaro men ser honom, trots all denna kritik, som en av sina viktigaste föregångare.

Därvidlag är hållningen till religion och kristendom det viktigaste inslaget. Här förenar sig motiven från de gamla och de nya formerna för extrem reaktion. Den gamla preussiska junkerreaktionen var protestantisk-pietistisk och var således traditionell och ortodox i alla religiösa frågor. Tysklands kapitalistiska utveckling, nödvändigheten att behålla greppet över den politiska ledningen i en aggressivt imperialistisk stat, och det i en stat som för sin aggression behöver en ideologi, som omfattar och mobiliserar alla samhällsskikt, allt detta förändrar läget inom den extremaste reaktionen. Framför allt är arbetarklassen svåråtkomlig för en sådan påverkan. Här måste reformismen utföra ett långvarigt arbete, innan det blir möjligt med en kapitulation inför den tyska imperialismen. Därför orienterar sig den nya extrema reaktionen i första hand mot de småborgerliga massor som inte kan bringas direkt under junkerinflytandet. Därför uppstår olika former av demagogisk ideologi (Stöckers antisemitism, senare Naumanns nationalism).

Också inom intelligentsian härskar de mest skilda tendenser. Nietzsche, som verkar ungefär samtidigt som Lagarde, lösgör sig liksom denne från den protestantiska ortodoxin men förkunnar en ny religion under ateistiska slagord, medan Lagarde försöker förnya protestantismen genom att avlägsna de semitiska elementen. Båda kritiserar den kapitalistiska tidsålderns kulturlöshet, men på ett sådant sätt att udden i kritiken riktas mot demokratin och arbetarrörelsen. Här gör de gemensam sak med de reaktionära tendenserna i livsfilosofin. Men trots Nietzsches omfattande inflytande på intelligentsian är denna filosofi inte ägnad att utgöra grundval för ett brett massinflytande.

Här träder nu Chamberlain fram som Lagardes viktigaste fullföljare. Hans rasteori utvidgas till en allmän ”världsåskådning”, som upptar alla – gamla såväl som moderna – tendenser från den extrema reaktionen; den förenar kulturkritik på ”högsta nivå” med vulgär antisemitisk agitation och propaganda för germanernas kallelse till allenaherravälde. På samma gång bekämpar och förnyar den den föråldrade kristendomen, och vänder sig alltså till både troende och otrogna, samtidigt som den förvandlar den moderniserade kristendomen till ett instrument för Hohenzollerns antidemokratiska, världserövrande imperialistiska politik.

Och i centrum för denna nya världsåskådning står rasteorin. Chamberlain avvisar Gobineaus form för rasteori och bekänner sig samtidigt till socialdarwinismen. ”Min mästare är i första hand ... Charles Darwin.”⁷ Den Darwin som han erkänner är givetvis en Darwin utan utvecklingslära.

⁴ Ibid, s 126.

⁵ Chamberlain, *Politische Ideale*, 3:e uppl, München 1926, s 114.

⁶ Chamberlain, *Wehr und Gegenwehr*, München 1912, s 61f.

⁷ Ibid, s 14.

Chamberlain säger på ett ställe om evolutionen: ”En instinkt säger mig, att människotanken här inte stämmer överens med naturen.”⁸ Därmed har han avfärdat evolutionsläran. Som Chamberlain ser det, är Darwins positiva förtjänst ”att ha bevisat rasens betydelse i de levande väsenas hela sfär”.⁹ Också här avvisar Chamberlain givetvis varje fråga om ursprung och orsak. Den Darwin som han accepterar är blott en kamrat till ”praktikens män”; ”jag följer”, säger Chamberlain, ”den store naturforskaren in i häststallet och höngården och till trädgårdsmästaren och säger: att det här finns något som skänker ordet 'ras' innehåll är obestridligt och uppenbart för varje människa.”¹⁰

Chamberlains metod leder således sitt ursprung från grovt motstridiga åsikter: den vulgäraste empirism och mystisk intuitionsfilosofi står vid sidan av varandra i varenda en av hans utläggningar. Denna dubbelhet är förvisso inget nytt i den tyska reaktionära filosofin. Redan den sene Schelling kallade sin uppenbarelselära, sin irrationalistiska intuitionsfilosofi för ”filosofisk empirism”, och Eduard von Hartmann bemödade sig senare om att lösgöra denna filosofi från det förflutna och modernisera den. Det har ingen avgörande betydelse huruvida Chamberlain kände till dessa sina föregångare. Här ligger hur som helst förklaringen till hans filosofiska framgångar: han talar för den ”moderna människan”; alla landvinningar inom den kapitalistiska industrin och den understödjande tekniken skall därför bevaras och rättfärdigas filosofiskt; ja, den nya filosofin skall framstå som om den genom en radikal empirism skyddade denna moderna naturvetenskapliga praxis mot otillåtna övergrepp från en abstrakt filosofi. Å andra sidan växer rasmystiken fram ur denna jordmån, liksom germanernas anspråk på världsherravälde.

Chamberlains rasteori balanserar därför mellan en föregiven empiristisk självklarhet och den mest vildsinta obskurantistiska mystik. Å ena sidan åberopar sig Chamberlain på erfarenheterna gjorda av djur- och växtavlare. Dessa ”vet” vad ras är. Och, tillfogar Chamberlain, ”varför skulle mänskligheten utgöra ett undantag?”¹¹ En annan gång talar han om kapplöpningshästarnas och newfoundlandhundarnas företräden och fortsätter sålunda: ”Också här åter kan ingen som i detalj känner till resultaten från djuraveln sväva i tvivelsmål om att människornas historia framför och omkring oss lyder samma lag.”¹² Också här kan man klart se den darwinska sociologins roll: att ur samhällsläran avlägsna allt socialt som varande oväsentligt. Men Chamberlain vet mycket väl att rasbestämningens objektiva kännetecken inte duger något till i fråga om människorna. När den berömde tyske forskaren Steinmetz framhåller det för honom, svarar han sålunda: ”Det är gott och väl ... men livet självt, som visar oss att rasen överallt är ett viktigt faktum för samtliga organiska väsen..., livet väntar inte tills forskarna gått i land med det.”¹³

Därför måste man ta språnget in i den irrationalistiska intuitionen, in i innerligheten. ”Omedelbart övertygande som inget annat är kunskapen om 'rasen' i *det egna medvetandet*. Den som tillhör en uttalat ren ras, känner det dagligen.”¹⁴ Detta ”argument” är av stor betydelse för rasteorins framtid. Ty här vänder Chamberlain på frågan: intuitionen skall inte bestämma om ett objektivet sakförhållande är sant eller osant, utan bestämmer själv den rasmässiga kvaliteten hos den som ställer frågan; den som inte har denna intuition, visar sig just därigenom vara blandras, bastard. Därför kan Chamberlain stolt förklara sin metods väsen vara följande: ”Utan att bekymra mig om en definition har jag påvisat rasen i det egna bröstet, i geniernas stora dåd, på den mänskliga

⁸ Chamberlain, *Briefe*, Bd I, s 84.

⁹ Ibid.

¹⁰ Chamberlain, *Wehr und Gegenwehr*, s 61f.

¹¹ Chamberlain, *Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts*, 2:a uppl, München 1900, Bd I, s 265.

¹² Ibid, s 285.

¹³ Chamberlain, *Wehr und Gegenwehr*, s 40.

¹⁴ Chamberlain, *Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts*, s 271f.

historiens lysande sidor.”¹⁵

Här upprättas sålunda den mest fulländat subjektivistiska godtycklighet som ”metod”. (Det är inte svårt att se hur nära Chamberlains metodologiska bemödanden kommer Nietzsche och även den diltheyska ”beskrivande psykologins” intuitionslära samt det fenomenologiska väsensskådandet.) Denna obskurantistiska tendens får sin sammanfattning i myten. Strävan till myt är allmän under den imperialistiska perioden, särskilt i Tyskland. Agnosticismen övergår i mystik, varvid mystik och myt har en dubbel funktion, vilket redan var fallet hos Nietzsche. Med mysticismens hjälp reduceras först och främst all objektiv kunskap till den rena mytens Empiriokriticisismen, nykantianernas ”som-om”-filosofi, pragmatismen, alla arbetar de oavbrutet med en besläktad metod på kunskapsteorins område. Chamberlain utnyttjar grundligt alla landvinningar hos denna nykantianism, vars viktigaste företrädare, som Cohen eller Simmel, han ständigt överöser med lovord (trots deras judiska bakgrund) och han fullbordar radikalt denna mystiska linje. Sålunda säger han om den darwinska teorin, att denna vore ”blott ett påhitt, ett nyttigt och välgörande hjärnspöke.”¹⁶ Enligt Chamberlain måste man inse, ”att Aristoteles bara ersatte en myt med en annan... just därför att ingen världsåskådning klarar sig utan myter, och då inte myter bara som nödlösning och utfyllnad här och där, utan som ett grundelement som genomsyrar det hela.”¹⁷

Den verkligt filosofiska ståndpunkten är enligt Chamberlain att vara medveten om den mytiska karaktären i allt tänkande. Filosofins första blomstringsperiod, i det gamla Indien, var på det klara med det; de indiska filosoferna ”visste precis att deras myter var myter.”¹⁸ Denna visdom gick förlorad under den senare europeiska utvecklingens gång och först Kant kämpade sig på nytt fram till den riktiga filosofiska inställningen: ”Först hos Kant kommer människan till medvetande om sitt eget mytbildande.”¹⁹ Detta är enligt Chamberlain Kants ”kopernikanska bragd”. På så sätt försäkrar Chamberlain sina moderna agnosticistiska läsare om den naturvetenskapliga utvecklingens fortsatta giltighet (i detalj och i specialforskningen); det som skall bekämpas är bara anspråket på objektiv sanning. Ty, framhåller Chamberlain, vetenskapens värde ”är inte dess sanningsinnehåll – detta är dock bara symboliskt – utan dess metodiska användbarhet i praxis och dess skapande betydelse för fantasi och karaktär.”²⁰

Appellen till praxis har vi redan stött på hos Nietzsche och Dilthey. Här handlar det om ett verkligt samhälleligt behov. Varje samband med den mänskliga utvecklingens stora problem och följaktligen med den mänskliga praxisen har försvunnit ur det normala borgerliga tänkandet. Till följd av den alltmer tilltagande specialisering i strängt åtskilda specialvetenskaper som den kapitalistiska arbetsdelningen påtvingat den akademiska vetenskapen och filosofin, och till följd av den agnosticisism som kommit att dominera dem, kunde de omöjligt tillfredsställa detta verkligt föreliggande behov på grundval av sin egen metodologi. Vi såg att en så framstående gestalt som Max Weber inte ens förmådde ställa dessa frågor på ett förnuftigt sätt och än mindre besvara dem utifrån insikterna hos den (borgerliga) vetenskapen, som den gestaltat sig under den (kapitalistiska) utvecklingens gång. Samtidigt ledde det oemotståndliga behovet av lösningar till att dessa slags frågeställningar och svar överfördes till en principiellt irrationalistisk ”tro”. Det som Max Weber gör med många förbehåll, utför Chamberlain skrupelfritt som Nietzsche före honom: han skapar myten som det område där dessa svar kan växa fram på ett naturligt sätt. Därför måste vetenskapen reduceras till en omedveten myt; den imperialistiska periodens extrema relativism

¹⁵ Ibid, s 290.

¹⁶ Chamberlain, *Briefe*, s 26f.

¹⁷ Chamberlain, *Kant*, 2:a uppl, München 1909, s 282f.

¹⁸ Ibid, s 300.

¹⁹ Ibid, s 387.

²⁰ Ibid, s 751.

ger en mängd utgångspunkter för en sådan tolkning. Som vi har sett, ville redan Simmel avskaffa det vetenskapliga framåtskridandet genom att relativisera det och samtidigt ställa mytbildning och vetenskap på samma nivå. Hos Simmel är alltså vetenskapen redan halvt medveten om sin mytiska karaktär och Chamberlain behövde bara ta ett steg till för att tolka Kants kunskapsteori som ett sådant självmedvetandegörande om varje världsuffattnings mytiska fiktiva grundkaraktär. (Också här ser vi hur de moderna liberala tänkarnas relativism, som med största skärpa vänder sig mot det ”dogmatiska” i materialismen, ändå är ytterst overseende, ja överkänsligt förstående inför tidens obskurantistiska tankeriktningar, och hur de objektivt sett förbereder uppkomsten av den fascistiska ideologin.)

Det är också lätt att se, att om man på imperialistisk grund söker en världsåskådning till praxisen, framstår mytteorin och mytbildningen som den gångbaraste. Ty som vi har sett är det inte bara så att specialvetenskaperna inte kan finna den vägen (och den imperialistiska periodens borgerliga filosofi är också en specialvetenskap, så länge den inte slår över i det mytiska), det blir samtidigt allt tydligare, att de gamla, historiskt nedärvda religiösa världsåskådningarna också är oförmögna till denna vägvisande funktion. Deras världsåskådning och åtföljande praxis var inte tillräckligt nära sammankopplade med periodens problem för att få till stånd denna förbindelse. Just det skiljer den nya reaktionen från den gamla; den senare sökte förena de nedärvda religionernas världs bild och etik med de moderna världsåskådningsbehoven; den förra var medveten om det nya läget och sanktionerar intellektuellt den faktiska brytningen och tar sig också före att inte bara förnya filosofin genom myten utan också att skapa ett tidsenligt religions surrogat.

Men läran om myten har också en positiv sida: rättfärdigandet av själva de inre erfarenheterna, av den till världsåskådning upphöjda irrationalismen och intuitionismen. Här tar nu Chamberlains religionsförnyelse sin början. Den utgår från en kritik av den samtida kulturen. Samtidigt utgår också Chamberlain från den modebetonade motsättningen mellan civilisation och kultur, som spelar en avgörande roll i livsfilosofin. Kulturen är det på en gång germanska och aristokratiska; civilisationen är däremot västlig, ytlig, judisk, demokratisk. Men trots kulturens överlägsenhet över själva civilisationen och germanernas över de mindervärdiga raserna har det germanska en avgörande farlig svaghet: det saknar en rasanpassad religion. Chamberlain ser det som sin centrala uppgift att frambesvärja och återupprätta den. I det avseendet fullföljer han Lagardes livsverk.

Den ”äkta” germansk-ariska religionen följer enligt Chamberlain en linje från det gamla Indien till Kristus och från denne till Kant. Innan det gamla Indien gick under till följd av rasblandning hade det ett mycket gynnsamt läge: ”Där är religionen också bärare av vetenskapen ... hos oss befinner sig all äkta vetenskap i kamp med religionen.”²¹ Denna åtskillnad mellan religion och vetenskap ”är det samma som erkännandet av en officiell lögn. Denna lögn, som förgiftar de enskildas och samhällets liv ... härrör uteslutande från att vi indoeuropeer ... förnedrat oss så djupt att vi accepterat judisk historia som grundval och syrisk-egyptisk magi som kronan på vår föregivna 'religion'.”²² Den gammalindiska världsåskådningens överlägsenhet består i att den är ”alogisk”, ”att tänkandets logik inte härskar utan bara tjänar den, när så behövs.” Den indiska världsåskådningen är ett inre vetande bortom ”all upptagenhet med bevis.”²³

Här ser man helt klart varifrån och varthän Chamberlains väg leder. Han utgår från det förfrämligande från religionerna, som är grunden för den moderna religiösa ateismens utbredning. Samtidigt ansluter han sig till dem som anser sig ha övervunnit detta förfrämligande genom en ny

²¹ Chamberlain, *Die arische Weltanschauung*, 2:a uppl, München 1912, s 73.

²² *Ibid*, s 74f.

²³ *Ibid*, s 51.

”renad” religion. Han fullföljer således både Nietzsches och Lagardes tankegångar. Hans lösning är av en förbluffande enkelhet: den brytning med förnuftet och med vetenskapen som livsfilosofin förkunnar som reform av vetenskapen eller filosofin, förklarar han vara den nya religionen. För förkrigstiden är denna – enkla, alltför enkla – lösning ett alltför tvärt brott med all vetenskaplighet, och dessutom en alltför oförsonlig brytning med den religiösa ateismens ”tragiska attityder”. Under denna tid förblir sålunda Chamberlain – just inom den intellektuella eliten – fortfarande en outsider. Just därför kunde den egentliga fascismen göra honom till sin klassiker: Chamberlain höjer livsfilosofin precis till den nivå som fascismen har användning av.

Av det hittills sagda kan vi redan se hur denna fråga hänger samman med rasteorin. Ty i Europa är det bara Kristus som tar det stora steget mot förnyelsen av den ariska världsåskådningen, då han säger: Guds rike är rent innerligt. Med Kristus har vi ”uppkomsten av en ny människoart”; ”först med honom har mänskligheten vunnit en *sedlig kultur*.”²⁴ Här får Chamberlain förvisso svårt att ”påvisa” att Kristus inte har något att göra med den judiska rasen. Hans utväg är att Kristus' lära förgiftades i rashänseende av judendomen och folkkaoset i det sönderfallande Rom. Som vi har sett, var det först Kant som på nytt intog den arisk-germanska ståndpunkten, det var först han som visade att religionen är ”gudsidéns födsel ur själens djup.”²⁵

Chamberlains framställning av Kant följer i allmänhet den imperialistiska nykantianismens rent agnosticistiska linje, bara med ett ännu större tillskott av mystik. Sålunda säger Chamberlain om ”tinget i sig”: ”Tinget kan inte behandlas avskilt från jaget. Ett från förnuftet frikopplat ting sig', alltså, för att uttrycka det tydligare, ett ting 'för inget förnuft' är i ännu högre grad en icke-tanke än ett icke-ting, ty endast förståndet och förnuftet skapar enhet i mångfalden. Endast de frambringar alltså 'ting'. Inte därför att det finns någonting utanför förnuftet, men väl därför att endast förnuftet gestaltar.”²⁶

Endast denna tolkning av Kants lära kan enligt Chamberlain ge den germanska världen en artegen religion, en verklig religiös kultur. I detta avseende råder en fruktansvärd efterblivenhet i Europa: ”I förhållande till religionen befinner vi oss européer ungefär på samma nivå som hottentotterna i förhållande till vetenskapen; det vi kallar religion är ett empiriskt mischmasch, vår teologi (inom alla konfessioner) är enligt Kants omdöme 'en magisk lykta av hjärnspöken’.”²⁷ Denna efterblivenhet gäller det att likvidera. Om den av Chamberlain förkunnade mystiska obskurantismen fick råda i Europa, skulle det öppnas ett framtidsperspektiv för den ariska rasen.

Men varför dessa oerhörda avstånd? Vi ser ju att flera århundraden skiljer det gamla Indien från Kristus och denne från Kant. Här utspelas just det centrala innehållet i den chamberlainska filosofin: raskampen, det arisk-germanska ljusfolkets kamp mot mörkrets makter, mot judendom och Rom. Chamberlains filosofi, som den skildrats hittills, skiljer sig föga från den genomsnittliga livsfilosofin under den imperialistiska perioden, men här tar den en ”originell” vändning, som pekar mot den fascistiska framtiden. Chamberlain förkastar likaså världshistorien, både metodologiskt och innehållsligt. Han säger: ”Närhelst vi talar om mänskligheten i allmänhet, närhelst vi anser oss i historien finna en utveckling, ett framåtskridande, en uppfostran osv av 'mänskligheten', lämnar vi faktas säkra mark och svävar i luftiga abstraktioner. Denna mänsklighet om vilken så mycket har filosoferats lider nämligen av den svåra bristen att inte alls existera.”²⁸ Endast raserna existerar. Teorin om mänskligheten ”står hindrande i vägen för varje

²⁴ . Chamberlain, *Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts*, s 204.

²⁵ Chamberlain, *Kant*, s 746.

²⁶ Ibid, s 667.

²⁷ Ibid, s 749.

²⁸ Chamberlain, *Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts*, Bd II, s 703.

riktig insikt om historien”; som ”ogräs” måste den ”mödosamt rensas bort ... innan man med hopp om förståelse får uttala den uppenbara sanningen: vår nuvarande civilisation och kultur är specifikt germansk, den är uteslutande ett verk av det germanska.”²⁹

Här hävdar Chamberlain med stor öppenhet att alla tidigare föreställningar om mänsklighet och humanitet måste likvideras, för att den ”uppenbara sanningen” om germanernas världsherravälde skall kunna bli till världsåskådning. Det är bara konsekvent att Chamberlain, i likhet med Gobineau och socialdarwinismen, endast erkänner framåtskridande och förfall bland enskilda raser. Chamberlain skiljer sig dock från sina föregångare genom att han binder samman rasteorin med ett historiskt perspektiv. Därigenom övervinner han såväl Gobineaus och andra franska rasläreanhängares raspessimism som socialdarwinismens naturvetenskapliga monism, vars teori likaledes bara leder till en resignerad insikt om det ohejdbara kosmiska förloppet. Givetvis handlar det därvidlag om ett hundraprocentigt förkastande av allt som inte är germanskt. Då Chamberlain drar upp perspektiven på detta sätt, kommer han den vulgära alltyska propagandan mycket nära. Det som skiljer honom från den är hans nära förbindelse med livsfilosofin, medan den förra är filosofiskt mycket mer efterbliven och omodern, samt – i nära samband därmed – att hans historieteori och perspektiv, trots att de är lika reaktionära, lika framstegsfientliga som alltyskarnas, inte lika påfallande är knutna till Preussen-Tysklands junkerliga status quo. Detta tvingade också in Chamberlain i ett slags outsiderroll före första världskriget, men just det förenar honom direkt med efterkrigstidens nya reaktion, med fascismen. Sålunda säger Chamberlain om den nuvarande kulturen: ”Det som inte är germanskt i den är ... ett sjukdomsämne ... eller det är främmande last, som seglar under germansk flagg ... som seglar så länge vi inte sänker detta kaparskepp till botten.”³⁰ Ty ”den heligaste plikten ... är att tjäna det germanska.”³¹

Denna världsåskådningsmässiga bekännelse till den tyska imperialismen uttrycker Chamberlain med den mest brutala cynism: ”Ingen kan bevisa, att tysk överhöghet innebär någon lycka för jordens samtliga invånare; från första början och till dags dato har vi sett germanerna slakta hela stammar och folk ... för att bereda plats för sig själva.”³² Chamberlain fullföljer här den nietscheanska linjen med indirekt apologetik för imperialismen, den ”blonda bestens” linje, vilken så många av Nietzsches liberala beundrare gärna skulle föredraga att se som icke-existerande eller oväsentlig för honom. Men just här ser man klart hur nödvändig och hur central just denna linje var för båda, alltså inte bara för Chamberlain utan också för Nietzsche. Ty – hur olika de än må ha varit, vilken avgrund som än må ha skilt stilisten och kulturspsykologen Nietzsche från Chamberlain – så skiljer sig båda från de andra livsfilosoferna och rasteoretikerna genom att de utifrån en pessimistisk kulturkritik vill ge den imperialistiska tiden ett historiskt perspektiv. Men vilket perspektiv skall det vara, om inte ett imperialistiskt? Och om så är fallet, vad kan det – som väsen – rymma annat än myten om den imperialistiska aggressionen och antihumaniteten? Där det perspektivet saknas, kan det bara uppstå en till nihilism gränsande skepsis, förtvivlan eller resignation som ”den yttersta visdomen”, vilket framgår av livsfilosofins historia från Dilthey och Simmel till Heidegger och Klages. Den imperialistiska perioden har objektivt sett bara två utvägar: bejakande av imperialismen tillsammans med dess världskrig, dess underkuvande och utsugning av kolonialfolken och de egna folkmassorna, eller det faktiska förnekandet av imperialismen, massornas uppror, monopolkapitalismens krossande. Om en tänkare inte öppet och beslutsamt tar ställning för Ja eller Nej, så kan hans liv bara förklinga i en perspektivlös förtvivlan – varvid det är likgiltigt om han känner sympati för imperialismen och

²⁹ Ibid, s 709.

³⁰ Ibid, s 725.

³¹ Ibid, s 721.

³² Ibid, s 726.

också för fascismen eller motvilja mot dem. (Vi har redan upprepade gånger visat den objektivt positiva tjänst som förtvivlans filosofi innebär för fascismen.) Nietzsche och Chamberlain skiljer sig förvisso inte bara i resning utan också i fråga om närheten till det konkreta förverkligandet av imperialismen. Nietzsche är blott dess profet: därav den allmänna, abstrakta, ”poetiska” formen i hans myt om imperialismen. Chamberlain deltar redan aktivt och direkt i den ideologiska förberedelsen för det första världskriget. Hos honom kan man därför klart se konturerna av den bestialiska imperialismen å la Hitler-Rosenberg.

Redan hos Chamberlain tjänar rasteorin till att ge denna bestialitet ett gott samvete. Ty de som tillhör de andra raserna är ju inga människor i egentlig mening. Till och med när Chamberlain talar om abstrakt kunskapsteoretiska frågor, glömmar han inte att tillfoga att också sanningen bara finns för den utvalda rasen: ”Säger jag 'det enda sanna', så menar jag sant endast för oss germaner.”³³ Denna uteslutning av den övriga, den icke-germanska mänskligheten från varje livsberättigande och kulturförmåga genomsyrar Chamberlains hela så kallade världsåskådning. Tillhörigheten till den rena rasen är en slutgiltig, biologisk-aristokratisk urvalsprincip. Sålunda säger Chamberlain om den indiska filosofin: ”Den indiska filosofin är helt och hållet aristokratisk ... den vet att de högsta kunskaperna bara är tillgängliga för de utvalda och den vet att den utvalda bara kan fostras under bestämda fysiska rasförutsättningar.”³⁴ Att det för judendomen och muhammedanismen existerar en ”den absoluta jämlikhetens demokrati”³⁵ är ett tecken på deras bärarens rasmässiga mindervärdighet.

På så sätt skapar Chamberlain ett rasteoretiskt surrogat för världshistorien. Tillsammans med mänsklighetens historia förkastas också den gamla indelningen i antiken, medeltiden och nya tiden. Också föreställningen om renässansen är ett otyg för Chamberlain. För honom finns det bara enskilda ariska raskulturer (Indien, Persien, Grekland, Rom, medeltidens germanska riken, dagens Tyskland) och deras förfall till följd av rasblandning och bastardisering. Chamberlains viktigaste begrepp då han skall konstruera motkrafterna mot de ariska folkens överhöghet är ”folkkaoset”, som uppstod till följd av det romerska världsherraväldet. Här skedde en allmän rasblandning och med den faran för en kulturs undergång. De germanska folken blev räddarna. Allt som är stort och gott, som representerar hög kultur, likgiltigt om i Italien eller Spanien, är ett verk av de germanska erövrarnas ättlingar. Allt som är farligt, dåligt eller kulturlöst framställs i denna kamp som produkt av judendomen och folkkaoset, vilkas organisatoriska förkroppsligande och ideologiska upprätthållare enligt Chamberlain är den romersk-katolska kyrkan. Hela historien efter romarrikets undergång handlar sålunda om de germanska ljusbringarnas kamp mot mörkrets makter, mot Jerusalem och Rom.

Denna kamp bestämmer kopplingen mellan religion och rasteori i Chamberlains konception. Som Chamberlain ”bevisade” är Kristus ingen jude. Den av honom grundade religionen är ett bestämt förnekande av den judiska religionen, som är en ”abstrakt materialism”, en ”avgudadyrkan”.³⁶ Kants stora gärning består just i att han ”för alltid har störtat Nus-Jahve.”³⁷ Därmed lyckades Chamberlain fullständigt smälta samman de hittills åtskilda riktningarna inom den imperialistiska reaktionen: den livsfilosofiska irrationalismen och rasteorin. Förintandet av judendomen och de judiska traditionerna i världsåskådningen är här samma handling som förstörelsen av förnuftet. Därmed får den livsfilosofisk-irrationalistiska undermineringen och upplösningen av tänkandet och förnuftet en klar, mytpräglad, allmänt fattbar form och börjar lämna katederns och kultur-

³³ Ibid, s 775.

³⁴ Chamberlain, *Die arische Weltanschauung*, s 17.

³⁵ Ibid.

³⁶ Chamberlain, *Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts*, Bd I, s 230.

³⁷ Chamberlain, Kant. s 303.

sidornas inskränkta sfär. Men samtidigt skakar rasteorin av sig sin positivistisk-vetenskapliga suggestionslöshet: den andliga och moraliska atmosfär uppstår i vilken den kan bli till religions-surrogat för förtvivalade och fanatiserade massor. Här är Chamberlain förvisso bara ”profeten”, blott förkunnaren om den kommande mannen. Men denne har inget innehållsligt och metodologiskt nytt att tillfoga till den chamberlainska läran: han behöver bara lägga den tillräta för massorna.

Den – ariske – Kristus' och kristendomens stora gärning vanställdes fullständigt redan genom halvjuden Paulus och i synnerhet genom Augustinus, en son av folkkaoset. I den romerska kyrkan uppkommer en ”magisk materialism”³⁸ som parallell och motsats till judendomens abstrakta materialism. Den förra är lika farlig för den artypiska germanska världsåskådningen som den senare. Också i det avseendet är Chamberlain en omedelbar föregångare till Hitler och Rosenberg: allt som han finner djävulskt (allt judiskt, all rasblandning) fördöms som materialism. Allt detta visar i hur hög grad alla dessa polemiker i första hand riktas mot den dialektiska och historiska materialismen som den imperialistiska ideologins enda allvarliga fiende samt dessutom att detta givetvis vanställda och helt ogrundade fördömande bara var möjligt på grundval av de förarbeten som utförts av den imperialistiska periodens antimarxistiska agnosticism. Chamberlain säger:

”Den ariska andens parande med den judiska och bådas med det nations- och troslösa 'folkkaosets' dårskaper är den stora faran. Den judiska anden skulle inte på långt när ha anstiftat så mycken olycka, om den övertagits i sin renhet ... men så infiltrerade den judiska anden den upphöjda världen av indoeuropeisk symbolik och fritt skapande, mångsidig gestaltningsförmåga; som sydamerikanernas förgiftade pilar trängde denna ande förlamande in i en organism, som ensam besitter liv och skönhet i nydaningens förvandling ... Samtidigt trollband denna dogmatiska ande de ömkliga slavsjälaras dummaste och mest motbjudande vidskepelse till eviga beståndsdelar av religionen; det som tidigare varit bra för den 'vanlige mannen' (som Origines menade) eller för slaverna (som Demosthenes hånar) måste i fortsättningen de andliga furstarna tro på för sin själs frälsning.”³⁹

Denna förvrängning av Kristus' ariska religion till folkkaosets romerska kyrka bestämmer den europeiska historien från folkvandringen till idag: den är ”grundvalen för det nittonde århundradet.” Ty denna kamp har ännu inte utkämpats radikalt till sitt slut; det germanska nordens uppror mot folkkaosets söder har hittills inte lett till en verklig seger. Även om germanerna såsom den sista ariska stammen var de rättmätiga ”världsherrarna”, befann de sig dock i ett besvärligt läge vad gällde anspråk på och möjligheter till herravälde. Enligt Chamberlain kunde det bara förverkligas om man radikalt övervann inslagen av judendom och folkkaos i religionen och om det skapades en germansk-artypisk religion. Hos Chamberlain blir således rasteorin till den ”universella världsåskådningen”: till det ideologiska instrumentet för den wilhelmska imperialismens anspråk på världsherravälde.

Efter det hittills sagda är det lätt att förstå att Chamberlain bedrev en entusiastisk alltysk propaganda under det första imperialistiska världskriget och att han anslöt sig till Hitler efter Tysklands nederlag. De många krigsbroschyrerna framhäver ännu skarpare än de teoretiska skrifterna hans grundläggande antidemokratiska inställning; redan före kriget ger han Wilhelm II rådet att spränga riksdagen i luften för att bana väg för sina planer. Tyskarnas kallelse till världsherravälde ställs också ännu skarpare i förgrunden i dessa broschyrer än ide tidigare skrifterna; som ett inre hinder man måste övervinna betonas – vid sidan av det centrala religiös-rasistiska problemet – alltmer undanröjandet av demokratin, upprättandet av de fås herravälde. Också

³⁸ Chamberlain, *Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts*, Bd II, s 644.

³⁹ *Ibid*, s 592f.

Preussens betydelse får en starkare positiv accent än tidigare. I polemik mot den särskilt i engelsk-demokratiska kretsar vitt spridda motsatsställningen mellan Weimar och Potsdam skriver han: ”Den utlänning som påstår sig älska ett Tyskland utan Preussen är ... antingen en fårskalle eller en skojare.”⁴⁰

I dessa skrifter framträder naturligtvis de tysk-imperialistiska sidorna i hans tendens naket, utan ”filosofisk” maskering. Han betonar helt öppet, att det handlar om tyskt världsherravälde; med segern i Europa skulle kampen ännu inte vara till ända, man måste besegra och underkiva hela världen. Enligt Chamberlain handlar det om världsherravälde eller undergång. Det Tyskland som han föreställer sig kan bara vara ett aggressivt imperialistiskt; ”om Tyskland inte behärskar världen ... så försvinner det från kartan; det handlar om ett antingen-eller.”⁴¹ Så utmynnar den chamberlainska världsåskådningen följdriktigt i propaganda för den då aggressivaste och reaktionäraste gruppen tyska imperialister, alltyskarna.

Den ”nationalsocialistiska världsåskådningen” som demagogisk syntes av den tyska imperialismens filosofi

I form av en så kallad filosofi för dekadent-reaktionära intellektuella, i en krigspropaganda för vildvuxna chauvinistiska kälkborgare har vi således konturerna till den ”nationalsocialistiska världsåskådningen” så gott som färdiga. Nu gäller det bara att föra ut den på gatorna, ut från salongerna, kaffehuset och lärdomssätena. Detta sista steg i den tyska yttersta reaktionens utveckling tas av Hitler och hans folk. I det sammanhanget erkände de också oförbehållsamt Chamberlains förtjänster. Rosenberg skrev själv en bok om honom. Och efter maktövertagandet förklarade han en gång, för att varna fascismens ”medlöpare” och ge dem ett rättesnöre, att nationalsocialismen bara erkänner Richard Wagner, Nietzsche, Lagarde och Chamberlain som sina verkliga stamfäder.⁴²

Därav skall man ingalunda överskatta Chamberlains betydelse. Han representerar bara en näst sista litterär sammanfattning av de allra reaktionäraste tankeriktningarna i den tyska (och den internationella) utvecklingen. Den tyska fascismen är själv en eklektiskt syntes av alla reaktionära tendenser. Till följd av Tysklands specifika utveckling utvecklades de starkare och tydligare här än i andra länder. Till antalet är dessa tendenser obegränsade men skillnaden dem emellan är ibland mycket betydande trots den gemensamma reaktionära karaktären.

Vi har redan talat om Tysklands särskilda utvecklingsbetingelser och behöver nu bara hänvisa till dem i stickordsform (trettioåriga kriget, småstatsabsolutism, sen utveckling av kapitalismen, Bismarcks riksgrundande, dominans för det preussiska junkerväldet, skenparlamentarism och samtidigt upprätthållande av Hohenzollerns ”personliga regemente” osv). Allt detta får till följd att det knappast finns någon borgerlig ideologisk tendens, som inte tjänar någon form av anpassning till den tyska verkligheten och försoning med den, alltså med dess reaktionära sida. Och när den klassiska periodens filosofer (Kant, Fichte, Schelling, Hegel) återupplivades under den imperialistiska perioden, gjorde de borgerliga tänkarna med säker klassinstinkt just deras reaktionära sidor till sina egna, sköt dem i förgrunden och ”renade” de gamla filosofierna från deras progressiva grundvalar.

Sålunda ”renades” Kant grundligt från sin vacklan mellan materialism och idealism (Lenin); sålunda utnyttjades den sene Fichtes irrationalism av Rickerts reaktionära nykantiska skola till att

⁴⁰ Chamberlain, *Kriegsaufsätze*, München 1915, s 76.

⁴¹ Chamberlain, *Politische Ideale*, s 39.

⁴² Rosenberg, *Gestalten der Idee*, 2:a uppl, München 1936, s 18.

vidareutveckla nykantianismen; sålunda förnyades den sene Schellings filosofi av Eduard von Hartmann och i den verkan som Kierkegaard utövade senare kom dess reaktionära karaktär till uttryck ännu starkare och effekfullare; sålunda utnyttjades Hegels försoning med den preussiska verkligheten av nyhegelianerna för att göra honom till en förelöpare till Bismarck och utveckla hans filosofi i allmänhet – grundligt, ”renad” från all dialektik – till en världsåskådning för konservering av den tyska efterblivenheten, till en syntes av alla reaktionära tendenser. Därtill kommer de tänkare, vilkas grundtendens redan från början var reaktionär, som Schopenhauer, romantiken (framför allt Adam Müller, Görres osv) samt Nietzsche. Fascismen övertar hela arvet från Tysklands reaktionära utveckling och utnyttjar det till att upprätta en bestialisk imperialism inåt och utåt.

Nationalsocialismen är inget annat än en appell till det tyska folkets sämsta sidor; framför allt till de dåliga egenskaper som utbildats under århundradenas lopp till följd av de misslyckade revolutionerna, bristen på demokratisk tysk utveckling och ideologi. (Engels talar om den ”servilitet som det trettioåriga krigets förnedring avsatte i det nationella medvetandet.”⁴³) Den moderna formen för denna servilitet yttrar sig i den fullständiga oförmågan att inse att den ”tyska misären” finns kvar nästan oförändrad i det inre, trots den tyska kapitalismens tillväxt, trots det preussifierade tyska rikets yttre militära makt. Men för de flesta ideologer handlar det om mycket mer än att bara vägra inse detta faktiska förhållande. Tvärtom utformas allt starkare en ideologi som ser en högre form av samhällsstruktur och statsbildning i detta bevarande av den ”tyska misären”, i det bismarckska rikets skenkonstitutionalism, i den orubbade konserveringen av det reaktionära preusserväldet med dess junkerherravälde, preussisk militarism och preussisk byråkrati; en högre form än den som utbildats i väst till följd av de borgerliga revolutionerna. Under den imperialistiska perioden uppstår som bekant en allt bredare och skarpare kritik i de västliga demokratiska länderna av demokratin som sådan, vilket är en följd av de uppenbara motsägelserna och begränsningarna i den borgerliga demokratin. Men medan denna kritik i Ryssland redan hos de revolutionära demokraterna – framför allt Tjernysjevskij – leder till ett ideologiskt förintande av liberalismen och medan Lenin använder den konsekventa marxistiska kritiken av den borgerliga demokratin för att vidareutveckla den marxiska läran om proletariats diktatur och den proletära demokratin och därigenom konkretiserar teorin om övergången från kapitalism till socialism mer än Marx själv, så rör sig demokratikritiken i västeuropa bara mellan två extrema och felaktiga poler: den yttersta reaktionen samt anarkismen eller syndikalismen i arbetarrörelsen. Den kritiken upptas med entusiasm av den imperialistiska periodens tyska ideologer, men här används den till att försöka framställa ett preussifierat Tyskland som en högre och banbrytande samhällelig och statlig form, som skulle övervinna demokratin motsägelser. Ur ett sådant övertagande av den västliga demokratikritiken uppstår således den tyska aggressiva imperialismens ideologi, läran om den tyska ”kallelsen”, att visa mänskligheten vägen till framtiden och det just på grundval av konserverandet av alla den ”tyska misärens” efterblivna institutioner.

Denna särskilda form av tysk ”kallelse” skapar stor förvirring också inom alla tankeströmningar som till sin intention är progressiva eller åtminstone avser att kämpa mot den yttersta reaktionen. Den blinda, slaviska och okritiska undfallenheten för den just rådande statliga auktoriteten paras med idealiseringen av den tyska efterblivenhetens politiska och sociala former. Detta hämmar Tysklands utveckling till borgerlig demokrati, leder in den i helt falska banor och skänker ett (ofta ofrivilligt) stöd åt de reaktionära tendenser, vilkas förhållande av den tyska efterblivenheten motsvarar de naturliga klassintressena. Denna motsägelsefullhet i den tyska utvecklingen gjorde sig redan starkt kännbar i Steins reformrörelse, framför allt hos Stein själv. Den framträder

⁴³ Engels, *Anti-Dühring*, s 225.

i den sene Hegels byråkratisk-ståndsmässiga statsteori, i hans förvrängning av den riktiga uppfattningen om reformationen som ett slags borgerlig revolution i Tyskland till att den demokratiska revolutionen i Tyskland redan hade fullbordat sina uppgifter i och med den. Tillsammans med den allt mer inflytelserika lassallska statsteorin tränger den till och med in i arbetarrörelsen och skapar där en opportunist som i det avseendet saknar motstycke – en tillbedjan av staten som sådan.

Den extremt reaktionära ideologin utformades först på romantikens högerflygel i intimaste samband med de mest efterblivna kretsarna inom den preussiska junkerreaktionen; den får en mäktig hjälp genom att det demokratisk-kritiska motståndet mot den och det demokratisk-kritiska avslöjandet av den reaktionära ideologin var mycket svagare i Tyskland än i något annat land i världen. Med undantag för den period då Marx och Engels utövade ett direkt inflytande gäller detta även för den tyska arbetarrörelsen. I sin kritik av Erfurtprogrammet riktar Engels allvarliga uppmaningar till den tyska socialdemokratin, som i sin kamp mot reaktionen och för Tysklands demokratisering försummat sina viktigaste uppgifter och till och med väckt illusioner om att ”ett friskt-fromt-frejdigt-fritt inväxande från den gamla svinstian i det socialistiska samhället”⁴⁴ vore möjligt.

Engels' kritik riktar sig mot de tyska illusioner som hoppades på ett ”inväxande” i socialismen i det då rådande Tyskland; alltså i ett land som ännu inte hade demokratiserats och för vilket alla demokratiseringens uppgifter, inklusive det verkliga skapandet av tysk nationell enhet, den centrala frågan för Tysklands demokratiska omvandling, stod som revolutionär uppgift. En sådan frågeställning om vägen till socialism kan enligt Engels' uppfattning bara avleda uppmärksamheten från den stora uppgiften, Tysklands revolutionära demokratisering. Endast den kampen kan vara den riktiga objektiva och subjektiva förberedelsen för socialismen i Tyskland.

Inom den tyska arbetarrörelsen var det ingen som förstod denna kritik. I stället uppstod två felaktiga ytterligheter: å ena sidan en ”försoning” med det odemokratiska imperialistiska Tyskland och å andra sidan ett abstrakt förkunnande av socialismen, samtidigt som man på ett abstrakt sätt hoppade över de revolutionär-demokratiska uppgifterna. Bland den tyska socialdemokratis ledande ideologer under den imperialistiska perioden är Franz Mehring så gott som ensam om att hålla traditionerna från den revolutionära kampen mot den preussiska reaktionen vid liv. Lenin uppmärksammade tidigt denna utveckling och kritiserade den skarpt: ”Den republikanska traditionen har försvagats kraftigt bland Europas socialister... inte sällan betyder försvagandet av den republikanska propagandan att det överhuvudtaget inte finns någon levande strävan efter proletariats fullständiga seger... Inte utan skäl påpekade Engels med all energi för de tyska arbetarna, då han kritiserade utkastet till Erfurtprogrammet, hur viktig kampen för republik var och att det var möjligt att en sådan kamp också skulle kunna bli aktuell i Tyskland.”⁴⁵

Under sådana villkor genomsyras hela den borgerliga ideologin fullständigt av reaktionära former och innehåll. Agnosticism och mystik behärskar tänkandet också hos sådana borgerliga, som till sin politiska huvudlinje är progressiva. Till och med rasteorin tränger in i dessa kretsar; det räcker med att bara peka på Rathenau, som senare föll offer för fascistiska mördare. Parallellt därmed löper, som vi har sett, moderniseringen av den junker-reaktionära ideologin. Självfallet är inte heller denna process enhetlig. De gamla formerna, de gamla parollerna (”För Gud, kung och fosterland”; ”av det tyska väsendet skall världen frälsas”; uppslutning bakom den protestantiska ortodoxin osv) håller sig vid liv långt in i Weimarrepubliken och påverkar vissa, till antalet begränsade småborgerliga kretsar; man behöver bara tänka på de tysknationellas propaganda, på

⁴⁴ Engels till Kautsky den 29/6 1891.

⁴⁵ Lenin, *Sotjinenije*, Bd XII, s 151f.

Stahlhelm osv. Men vid sidan därav uppstår ett allt starkare behov att gjuta den tyska imperialismens innehåll och målsättningar i en ny form, som är istånd till att vinna småborgarnas, böndernas, de intellektuellas och också arbetarnas breda massor för den tyska imperialismens inre och yttre målsättningar.

Tysklands nederlag i det första imperialistiska världskriget leder till två med varandra intimt förbundna problemkomplex, som möjliggör denna rekonstruktion av den extrem-reaktionära ideologin, dess ”modernisering” och inflytande bland Tysklands breda folkmassor. Det första komplexet är den allmänna nationella förbittringen över Versailles-freden. Socialdemokratins opportunism och kommunisternas svaghet tillät inte att folket befriades från det förgångnas och krigsresultatens förödmjukande bördor på en radikalt fullbordad revolutionsväg, som skedde i Ryssland. Revolutionens misslyckande 1918 får till följd att massorna allt starkare hamnar under imperialistisk reaktionär ledning i sina nationella krav: kampen mot Versaillesfreden och parollen om nationell befrielse slår fel som paroll för det revolutionär-demokratiska förenandet av den tyska nationen och förvandlas mer och mer till en förnyad aggressiv tysk imperialism.

Det andra problemkomplexet, som överallt sammanflätas med det första och förstärker dess verkan, är massornas besvikelse över de sociala resultaten av revolutionens år 1918. Massornas förhoppningar – och de sträckte sig djupt in i småborgerligheten och intelligentsian – var då utomordentligt högt ställda. Därför måste besvikelsen bli våldsam över att de förenade junkrarnas och storkapitalisternas välde fortbestod lika förtryckande som tidigare, men nu under Weimarrepublikens skylt. Den stora ekonomiska krisen 1929, Weimardemokratins klart reaktionära ekonomiska och sociala politik under krisen gjorde denna besvikelse än häftigare. Samtidigt visade det sig att alla rörelser som bara ville återgå till tillståndet före kriget (restauration av Hohenzollern) inte kunde vinna något massinflytande. I den extrema reaktionens läger uppstod därför behovet av en social demagogi, som kunde maskera den tyska imperialismens mål som ”nationell och social revolution”.

Hitlers och hans kumpaners bedrift var att uppfylla dessa existensbehov för de tyska junkrarnas och storkapitalisternas mest reaktionära kretsar. De tillfredsställde dessa behov genom att föra ut den tidsenligt moderniserade extrem-reaktionära ideologin från salongerna och kaffehusen ut på gatan. Hitlers ideologi är inget annat än ett ytterst skickligt cyniskt-raffinerat utnyttjande av denna konstellation. Hitler själv och hans närmaste medarbetare var väl förberedda för denna uppgift. I Wien hade Hitler varit lärjunge till Luegers antisemitiska sociala demagogi, i Tyskland blev han senare angivare för riksvärnet. Rosenberg, hans chefsideolog, är lärjunge till de svarta hundradena i det tsaristiska Ryssland och senare också tysk angivare. Båda, liksom den tyska fascismens övriga ledare, är skrupelfria och samvetslösa legoknektar i den mest reaktionära tyska imperialismens tjänst, demagogiska förkämpar för den preussisk-tyska aggressions- och förtryckspolitiken. Hos dem finns det därför inte en skugga kvar av *bona fides*: de själva står fullkomligt cyniska, trolöst likgiltiga inför sin egen ”lära”; virtuost spelar de på det tyska folkets urartade och efterblivna egenskaper, en följd av den ovan skildrade historiska utvecklingen, och ställer dem i den tyska imperialistiska kapitalismens tjänst, för storkapitalister och junkerherravälde, för bevarandet av Tysklands preussifiering, för dess expansion och för dess kamp om världsherravälde.

I sina tal och skrifter utbreder de fascistiska ledarna med vämjeligt falskt patos sin nationella och sociala demagogi, där vartannat ord inför offentligheten är ära, trohet, offer osv, medan de själva, när de befinner sig i den intima trängre kretsen, talar med de mest cyniska menande leenden om sina egna budskap och manifestationer. Idag vet vi fortfarande rätt litet om detta intima material

om de fascistiska ledarna.⁴⁶ Ledaren i Danzig, Rauschning, som flydde till utlandet, har hur som helst offentliggjort så mycket om sitt intima umgänge med Hitler att vi kan göra oss en tämligen konkret bild av detta läge.

Här anför jag bara några betecknande exempel. – Rauschning hade ett samtal med Hitler i vilket också den tyska fascismens centrala dogm, rasteorin, fördes på tal. Hitler yttrade sig på följande sätt om den frågan: ”'Nationen' är ett politiskt uttryck för demokrati och liberalism. Vi måste bli kvitt denna falska konstruktion och ersätta den med begreppet ras, som politiskt ännu inte är förbrukat... Jag vet mycket väl... att det inte existerar något sådant som ras i vetenskaplig bemärkelse... Som politiker behöver jag ett begrepp, som gör det möjligt att förinta de hittillsvarande historiska grundvalarna och ersätta dem med en fullständigt ny antihistorisk ordning och ge den en intellektuell bas.” Uppgiften vore att förstöra de nationella gränserna. ”Med rasbegreppet kan nationalsocialismen genomföra sin revolution och vända upp och ned på världen.”⁴⁷ Här framgår det tydligt att rasteorin bara var en ideologisk förevändning för Hitler för att erövringen och underkuvandet av hela Europa samt det nationella förintandet av de europeiska folken skulle framstå som tilltalande och plausibelt inför massorna.

Som bekant är rasteorin nära förknippad med utforskningen av det tyska folkets urbegynnelse. Fascisterna proklamerar detta som en av de viktigaste delarna i sin lära och skapar till och med egna vetenskaper för detta utforskande. Hur de ställer sig till denna sin egen vetenskap belyser ett samtal som Gestapochefen Himmler hade med Rauschning. Himmler har förbjudit en tysk forskare att hålla förhistoriska föreläsningar i Danzig och yttrar sig inför Rauschning på följande sätt om detta förbud: ”Det gör detsamma, om det är det här eller något annat som är den verkliga sanningen om de germanska stammarnas förhistoria. Vetenskapen går från den ena hypotesen till den andra och växlar vart annat år. Därför finns det inget verkligt skäl för varför inte partiet skulle fastslå en särskild hypotes som utgångspunkt, även om den går emot de rådande vetenskapliga åskådningarna. Det enda som är viktigt, och därför betalas dessa människor (professorerna, G L) av staten, är att de har sådana tankar om historien, som stärker vårt folk i dess nödvändiga nationalstolthet.”⁴⁸

Vi vet också vilken central roll antisemitismen spelar i den ”nationalsocialistiska världsåskådningen” och Hitlerpropagandan. Men när Rauschning hade ett samtal med Hitler om den frågan och naivt frågade honom, om han hade för avsikt att utrota judarna, svarade Hitler: ”Nej. Annars måste vi uppfinna dem igen. Det är viktigt att man alltid har en synlig motståndare, inte blott en abstrakt.” Och när de beryktade ”Zions vises protokoll”, som spelade en central roll i hitleristernas pogromagitation, kommer på tal i samma samtal, uttrycker Rauschning tvivel om deras äkthet. Hitler genmälde: ”Jag struntar i om berättelsen är historiskt sann. Även om den inte är sann... så är den desto mer övertygande.”⁴⁹ Till dessa exempel kan vi foga hur många som helst, trots att vi bara har tillgång till ett begränsat material om de fascistiska ledarnas innersta övertygelser. Men jag tror att de hittills anförda räcker mer än väl för att belysa Hitlers och hans kumpaners inställning till sin egen ”teori”. Vi omnämner bara ytterligare, att Hitler, likaså i ett samtal med Rauschning, beskriver den centrala tesen i sin egen sociala demagogi, den så kallade ”preussiska socialismen”, som nonsens och dumhet.⁵⁰

Ur allt detta kan man tydligt se den nationalsocialistiska ”metodologins” grunder. Men man kan

⁴⁶ Dessa betraktelser skrevs medan andra världskriget fortfarande pågick.

⁴⁷ Rauschning, *The Voice of Destruction*, New York 1940, s 232.

⁴⁸ Ibid, s 227.

⁴⁹ Ibid, s 237f.

⁵⁰ Ibid, s 132.

också lätt komplettera dem med utdrag från Hitlers skrifter. Också här hänvisar vi bara till några huvudpunkter, som visar att det hos Hitler och hans folk inte bara handlar om en falsk och farlig teori, som måste vederläggas med intellektuella argument, utan om en med samvetslös demagogi hopkokad blandning av de mest skilda reaktionära läror, vilkas värde bara bedömes efter om Hitler med deras hjälp kan förleda massorna.

Denna sorts propaganda utgår hos Hitler från ett suveränt förakt för folket. Han säger: ”Folket är i det stora hela så feminint inställt att dess göranden och låtanden mera bestäms av känslöstämningar än nyktert övervägande.”⁵¹ Som vi kan se överför Hitler här resultaten från den imperialistiska periodens ”aristokratiska kunskapsteori” och socialfilosofin om ”massmänniskan” (*Vermassung*) till den praktiska demagogins språk. Utifrån den synvinkeln utarbetar Hitler sina propagandametoder. Suggestion skall ersätta övertygelse, med alla medel skall man skapa en upphetsad atmosfär av blind tro, av förtvivlade människors troshysteri. Också här utgör livsfilosofins kamp mot förnuftet – oavsett hur mycket Hitler kände till därom – den världsåskådningsmässiga grundvalen för en rent demagogisk teknik. Hitlers ”originalitet” består i att han var den förste som använde amerikansk reklamteknik på tysk politik och propaganda. Hans mål är att förleda och bedra massorna. I sitt huvudverk tillstår han att hans mål är ett demagogiskt, att bryta människornas fria vilja och tankeförmåga. Med vilka trick detta mål kunde uppnås, är den enda fråga som Hitler studerade ingående och samvetsgrant. I det sammanhanget går han in på alla möjliga yttre detaljer i suggestionen och massornas påverkbarhet. Vi anför också här bara ett exempel: ”I alla sådana fall rör det sig om att göra ingrepp i människans fria vilja. Mestadels gäller det naturligtvis församlingar av människor med motsatta uppfattningar, vilka skall påverkas i en viss riktning. På morgonen och även under dagens lopp förefaller människans förmåga att med större energi resa sig mot försöken att påtvinga henne en främmande vilja och en främmande mening vara som allra störst. På kvällarna däremot är människorna mera mottagliga för inflytandet från en stark vilja. Ty en sådan föreställning innebär ju i själva verket en dragkamp mellan två motsatta krafter. Det är lättare för den överlägsna talekonsten hos en dominerande apostlanatur att vinna människor, vilkas motståndskraft redan på ett naturligt sätt är försvagad, än sådana som är i full besittning av sin intellektuella och viljemässiga spänstighet.”⁵²

Med samma cynism yttrar sig Hitler om det egna partiets program. Han medger att det under tidens gång skulle kunna bli objektivt nödvändigt med ändringar. Men principiellt avvisar han sådana redan från början: ”Varje försök att genomföra en förändring måste emellertid sluta olyckligt. Ty därigenom blir något som skulle vara fast och orubbligt prisgivet åt diskussion... Ty hur skall människorna kunna fyllas av en blind tro på riktigheten av en lära när man genom ständiga förändringar av lärans yttre gestalt sprider osäkerhet och tvivel.”⁵³

Denna Hitlers propagandateknik hänger samman med en av de få uppriktiga punkterna i hans ”världsåskådning”: han är lidelsefull motståndare till den objektiva sanningen och bekämpar också objektiviteten överallt i livet. Han känner sig själv som agent för en kapitalistisk filial, vars mål han söker genomföra med hänsynslöst skicklig propagandateknik – medvetet frikopplad från all objektiv sanning eller riktighet. I det avseendet är han verkligen en skicklig lärjunge till den amerikanska reklamtekniken. I hans framställning av propagandatekniken tar sig ibland denna hans innersta väsensart ofrivilligt ett groteskt uttryck. Också här anför vi bara ett exempel: ”Vad skulle man t ex säga om en affisch som å ena sidan berömde en ny tvål, men samtidigt beteck-

⁵¹ Hitler, *Min kamp*, Stockholm 1970, s 181 f.

⁵² Ibid, s 441.

⁵³ Ibid, s 426f.

nade andra tvålar som 'goda'?... Men precis så förhåller det sig också med politisk reklam.”⁵⁴

Inte heller denna sammansmältning av tysk livsfilosofi och amerikansk reklamteknik är tillfällig. Båda är uttrycksformer för den imperialistiska perioden. Båda appellerar till denna tids människors hjälplöshet och desorientering, till deras fastlåsthet vid monopolkapitalismens fetischerade kategorisystem, till deras paralyserande lidande under detta system och deras oförmåga att frigöra sig från det. Skillnaden är bara den att det amerikanska reklamsystemet appellerar till genomsnittsmänniskan, närmare bestämt till hennes direkta livsbehov, där monopolkapitalismens objektiva standardisering blandas med den obestämda längtan att – inom denna ram – vara ”personlig”. Livsfilosofin däremot vänder sig på mycket komplicerade omvägar till intelligentsians elit, hos vilken den inre kampen mot standardiseringen är mycket mer brännande, om än också – objektivt sett – lika utsiktslös. Reklamtekniken är därför redan från början cynisk och demagogisk, som direkt uttrycksform för monopolkapitalismen, medan livsfilosofin länge bedrivs *bona fide* eller åtminstone indirekt skenvetenskapligt och skenlitterärt. Men trots all skillnad mellan dem finns det en sak som de objektivt sett har gemensamt: avledandet från varje objektivitet, den ensidiga appellen till känslor, upplevelser osv, försöket att utesluta förnuft och självständigt, rationellt omdöme samt smutska det. Det föreligger alltså en bestämd samhällslig nödvändighet som förklarar varför livsfilosofins resultat och metoder förs ut på gatan med den amerikanska reklamteknikens medel. Genom att livsfilosofin och monopolkapitalismen förenas i Hitlers person, möts monopolkapitalismens högst utvecklade teknik, den amerikanska, och den imperialistiska periodens högst utvecklade reaktionära ideologi, den tyska. Redan möjligheten av denna parallell, denna enhet, visar att hitlerperiodens hela barbari och cynism bara kan förstås och kritiserats utifrån monopolkapitalismens, samhällsliga utvecklingstendenser. Varje försök att tolka hitlerismen som en förnyelse av något slags barbari, måste gå förbi just de avgörande specifika väsensdragen hos den tyska fascismen.

Först utifrån denna cyniska och skrupelfria reklamteknik kan man ge en riktig framställning av hitlerfascisternas så kallade ideologi. Ty allt de frågar efter är: till vad kan en tanke användas?, vilken nytta har den? – helt oberoende av den objektiva sanningen, som de tvärtom lidelsefullt och föraktfullt förkastar. (Därvidlag befinner de sig i fullständig överensstämmelse med den moderna filosofin, från Nietzsche via pragmatismen fram till våra dagar.) Här möts dock denna robusta och grova reklamteknik och resultatet av den imperialistiska livsfilosofin, de mest ”förfinade” intellektuella världsåskådning under denna tid. Ty den agnosticistiska irrationalismen, som i Tyskland hade vidareutvecklats från Nietzsche, Dilthey och Simmel fram till Klages, Heidegger och Jaspers, utmynnar i ett lika lidelsefullt avvisande av den objektiva sanningen, som man finner hos Hitler, om än av andra motiv och bevekelsegrunder. Vad gäller den livsfilosofiska irrationalismens beröring med fascismens ”världsåskådning” handlar det således inte om enskilda kunskapsteoretiska resultat, ty dessa är i sin svårbegripliga subtilitet avsedda bara för snäva kretsar av intelligentsian. I stället handlar det om en allmän andlig atmosfär som radikalt ifrågasätter möjligheten av objektiv kunskap, värdet av förnuft och förstånd, om en blind tro på intuitivistiska och irrationalistiska ”förkunnelser”, som motsäger förnuft och förstånd. Det handlar kort sagt om en hysterisk och vidskeplig lättrogenhet, varvid obskurantismen i kampen mot den objektiva sanningen, mot förstånd och förnuft framstår som den moderna vetenskapens och den mest ”framskridna” kunskapsteoris sista ord.

Dessa besläktade tendenser skapar en andlig atmosfär, som gör det möjligt för det fascistiska vanvettet att uppstå och spridas. Av den anledningen känner nationalsocialismens ledande ideolog, Rosenberg, särskild sympati för de företrädare för den irrationalistiska livsfilosofin som

⁵⁴ Ibid, s 180f.

står längst till höger. Spengler och Klages omnämns t ex berömmade av honom, trots att han avvisar det konkreta innehållet i deras lära och betraktar hela deras verksamhet som överspelad genom uppkomsten av nationalsocialismen. Ty den livsfilosofiska irrationalismen var visserligen som andlig atmosfär oumbärlig för fascismen, men själv är den för förfinad, för eterisk, för subtil, för indirekt förbunden med den tyska monopolkapitalismens målsättningar för att omedelbart kunna utnyttjas för grovt demagogiska syften. Därtill krävs det just denna förening mellan livsfilosofi och rasteori som vi funnit hos Chamberlain. Här finner Hitler och Rosenberg de intellektuella redskap som var direkt användbara för deras demagogiska syften: å ena sidan en ”världsåskådning” för den reaktionärt sönderfräta tyska intelligentsian, å andra sidan grundvalen för en handfast och brutal demagogi, en lära som föreföll allmänfattlig och med vilken man kan förleda de massor som förtvivlat söker sin räddning.

Från Chamberlain övertar nazisterna den ”inre” rasteorin; raskännetecknen avgörs på grundval av intuitionen. I propagandan arbetar man visserligen mycket med så kallade fysiologiska kännetecken (skallform, hårfärg, ögon osv) men det väsentliga förblir dock intuitionen. En av hitlerismens officiella filosofer, Ernst Kriek, uttalar helt öppet detta förhållande till biologin: ”Biologisk världsåskådning' innebär emellertid något väsentligt annorlunda än uppbyggnad av världsåskådningen genom den befintliga fackvetenskapen 'biologi'.”⁵⁵ Därför talar också Rosenberg i sina programmatiska skrifter mycket mer om ”själ” än om objektiva raskännetecken. Det motiverar han på följande sätt: ”Själ... betyder ras, sedd inifrån.”⁵⁶ Det är en direkt fortsättning på Chamberlains rasteori.

Men också i alla de andra viktigaste bestämningarna finner vi, att Rosenberg är en samvetsgrann elev till Chamberlain. Som denne förnekar han kausaliteten. Som denne avvisar han all utforskning av ursprunget. Precis som sin lärare förnekar han, att det finns en allmän historia om mänskligheten: bara de enskilda raserna, i synnerhet arierna och germanerna, har en historia. Men också deras historia är blott skenbar. Det goda hos rasen är i verkligheten oföränderligt. Därom fastslår Rosenberg: ”Den första stora mytiska höjdpunkten fullbordas i huvudsak inte mer, utan antar blott andra former. Det *värde* som skänker liv åt en gud eller hjälte är det eviga, vad gäller gott såväl som ont... En form av Oden har dött... Men Oden som den eviga spegelbilden av den nordiska människans själsliga urkrafter lever idag som för 5 000 år sedan.” Och på följande sätt sammanfattar han konsekvenserna av denna slutsats: ”Den sista möjliga 'kunskapen' om en ras är redan innesluten i dess första myt.”

Därmed fullbordas den inre kampen i livsfilosofin; kampen mellan en objektivt antihistorisk, antropologisk typologi och försöket att just på denna grundval bygga upp en antikausal och irrationalistisk historieteori. Naturligtvis med seger för antihistorismen, som en tankemässig likvidering av historien, något som framför allt förberetts av Chamberlain och på andra vägar av Spengler, Klages, Heidegger osv. Den objektivt-teoretiska omöjligheten att metodologiskt förstå historien, om man utesluter framstegstanken, framträder här i öppen dag. När Rosenberg gör radikalt slut på hela den imperialistiska periodens pseudohistorism, drar han bara på sitt mytiskt-demagogiska sätt alla konsekvenser av en situation, som redan var för handen implicit i Diltheys försiktiga antinomik.

Denna rasuppfattning, som inte bara överensstämmer med Chamberlain Utan också med Gobineau, har till nödvändig följd att varje förändring bara uppfattas som fördärv till följd av rasblandning. Därför tar Rosenberg entusiastiskt upp Chamberlains tankar om ”folkkaoset” – med de bada främsta faromomenten: Rom och judendom. Som Chamberlain betraktar han därför

⁵⁵ Kriek, *Völkisch-politische Anthropologie*, Leipzig 1936, Bd II.

⁵⁶ Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, 2:a uppl, München 1931, s 22.

som tyskhetens centrala svaghet att den inte besitter någon ”artegen” religion. Med tanke på Rosenbergs fullständiga betydelselöshet som tänkare är det helt ointressant att undersöka var han skriver av Chamberlain ordagrant och var han modifierar honom. Det viktiga är metoden för att omvandla Chamberlains reaktionära litterat-fraser till ett aktionsprogram för nationell och social demagogi. Det viktigaste därvidlag är tillspetsningen av Chamberlains aktivistiska teori i motsats till Gobineaus och socialdarwinismens fatalism. Hitler och Rosenberg övertar tre huvudaspekter från Chamberlain: för det första begreppet folkkaos och kampen däremot, för det andra rasernas oförmåga att regenerera sig, för det tredje rasteorin som tidstypiskt religionssurrogat. Alla tre aspekter tillspetsas och förenklas av dem på ett demagogiskt sätt.

Vad beträffar den första punkten, så placerar Rosenberg liksom Chamberlain judendom och Rom i kampens mittpunkt som huvudmotståndare. Nu utkämpas den kampen inte längre ”förnämt” litterärt, som Chamberlain gjorde – åtminstone till en början – med oavbrutna bugningar inför enstaka ”framstående” judar och katoliker, utan det uppstår en öppen och skrupelfri pogrom-demagogi.

Redan hos Chamberlain är judarna bärarna av den ”ödesdigra” jämlikhetstanken. Nu sammankopplas kapitalism och socialism som följer därav, jämställs med varandra och bekämpas som aktuella uttryck för folkkaoset. Också här utmynnar en gammal traditionell reaktionär strömning i hitlerismens sociala demagogi. Under 1800-talet ger som bekant det kapitalistiska systemets motsägelser över allt upphov till en romantisk-antikapitalistisk rörelse. Till en början har den relativt betydande vetenskapliga förtjänster till följd av sin sinnrika kritik av dessa motsägelser, som hos Sismondi till och med går så långt att han påvisar nödvändigheten av ekonomiska kriser i kapitalismen; på det sociala området påträffas liknande drag hos den unge Carlyle. Revolutionen 1848, den vetenskapliga socialismens framträdande, dess förening med den revolutionära arbetarklassen förändrar snabbt den romantiska antikapitalismens fysionomi. I sin egenskap av småborgerlighetens ideologi var den från första början riktad bakåt (hos Sismondi till den förkapitalistiska enkla varuproduktionen, hos den unge Carlyle till medeltiden, den ”ordnade ekonomin” i motsats till kapitalismens anarki). Denna tillbakablickande tendens förblir bestående i den romantiska antikapitalismens rent ideologiska vidareutveckling, allra helst som den nära besläktade tendensen att kontrastera civilisation och kultur med nödvändighet medför en kritik av den kapitalistiska kulturlösheten betraktad utifrån förgångna stora kulturer. Men nödvändigheten att också behöva ta ställning till socialismen som den tendens vilken överskrider kapitalismen leder till en avgörande skiftning: ”ordningens” princip söks och påträffas i stigande grad i kapitalismen själv men utan att man överger den kritik av den kapitalistiska kulturen som hämtar sin måttstock ur det förgångna. Den kraft som skulle kunna leda bort från anarkin söker man dock hädanefter i själva storkapitalismen. Det är redan Carlyles ståndpunkt efter revolutionen 1848. Som vi sett ger Nietzsche den mest pregnanta formuleringen av denna motsägelsefulla dubbel-tendens på tröskeln till den imperialistiska perioden.

Denna sociala situation och den därav bestämda ändliga situationen får två konsekvenser. För det första måste kapitalismens ”goda sidor” skiljas från de ”dåliga”. Det kan man redan påträffa hos Proudhon och den vulgär-liberala apologetiken bemödar sig ständigt om att framställa de ”dåliga” sidorna som övergående och tillfälliga inslag hos kapitalismen. Men denna tendens kan först bli en beståndsdel av den romantiska antikapitalismen, då den indirekta apologetiken tar sin början. Den försvarar ju det kapitalistiska systemet utifrån de ”dåliga sidorna” och väntar sig att utvecklingen av dem skall leda till ett övervinnande av den vulgär-liberala kapitalismens anarki och till ankomsten av en ny ”ordning”: med ett ord, när den romantiska antikapitalismen förvandlas till ideologi för den imperialistiska kapitalismen. För det andra – och det i nära samband med denna omsvängning – sammankopplas avvärjandet av socialismen med denna nya hållning

till kapitalismen: socialismen framstår nu som fortsättning på och utvidgande av de kulturfiendliga tendenser och hot mot den mänskliga personligheten som bekämpas i kapitalismen och som man hoppas skall kunna övervinnas på allvar av imperialismen, av den ”reglerade” kapitalismen.

Denna omsvängning underlättas av att den borgerliga intelligentsian förlorat all kultur och all kunskap på det ekonomiska området efter den klassiska ekonomins sammanbrott. Den ekonomiska motsättningen mellan kapitalism och socialism ligger således utanför dess medvetandesfär. Och eftersom socialismen strävar att övervinna kapitalismen i en framtidstillvänd riktning, dvs progressivt, genom en högre utveckling av produktivkrafterna, och eftersom detta skikt med det bara förstår teknik och på sin höjd arbetsdelning, kan sådana identifikationer av den (förkastliga) kapitalismen och socialismen lätt uppstå. Dostojevskij var en av de första som uttrycksfullt formulerade denna identifikation (i *Anteckningar från ett källarhål*.) På det filosofiska planet är Nietzsche återigen den effektfulle förkunnaren av denna tanke, genom att han sammanfattar allt det förkastliga i kapitalismen under namnet demokrati. I hans efterföljd gör Spengler och andra samma sak. Också här tillträder Rosenberg således ett arv av vilseledande hållning, som har en lång historia bakom sig, och kan därför lätt användas för sina demagogiska syften. Sålunda förklarar han krig ”mot de sista kaotiska utlöparna av den liberal-ekonomiska merkantil-imperialismen, vars utsugningsobjekt i förtvivlan fastnade i den bolsjevikiska marxismens garn, för att fullborda vad demokratin påbörjade: utrotandet av ras- och folkmedvetandet”.⁵⁷ Och på ett annat ställe: ”Den raslösa auktoriteten krävde frihetens anarki. Rom och jakobinismen i sina gamla former och i sin senare och renaste gestaltning, Babeuf och Lenin, betingar varandra ömsesidigt till det inre.”⁵⁸

Denna historieuppfattning utgör den ideologiska grundvalen för Rosenbergs sociala demagogi. Med sin kamp mot kapitalet förfalskar marxismen enligt Rosenberg den verkliga frågeställningen och arbetar i den internationella judendomens intresse. Rasteorin måste däremot fråga ”i vems händer detta kapital befinner sig och enligt vilka principer det regleras, leds och övervakas. Det senare är det utslagsgivande.”⁵⁹ Rasteorin gör det möjligt att förenkla den romantiska anti-kapitalismens alla komplicerade tankegångar till en fråga om ägande enligt rastillhörighet. Fascismens sociala demagogi vill bevara den tyska monopolkapitalismen och rädda den från den revolutionära fara som den stora ekonomiska krisen frambesvärjde. Därav Rosenbergs och Feders åtskillnad mellan tärande och närande kapital. De breda massornas förbittring över monopolkapitalismens utsugning länkas med hjälp av rasteorin in i antisemitismens banor, varvid man kunde utnyttja det faktum att de icke-proletära massorna i penning- och handelskapitalet direkt ser sina utsugare.

Men Chamberlains uppfattning om folkkaoset tjänar samtidigt till att motivera den imperialistiska aggressionen. De stater mot vilka den tyska imperialismens erövringslust framför allt riktades framställs som ”raskaos”. Det gäller i synnerhet Ryssland. Men också Frankrike är en sådan företrädare för folkkaoset, det kan ”i dag knappast längre betraktas som en europeisk stat, snarare som en utlöpare till Afrika, styrt av judar”.⁶⁰ Också Hitler kallar Frankrike för en ”afrikansk stat på europeisk mark”. Som man ser, ”motiverar” Hitler och Rosenberg den tyska imperialismens aggressiva mål ”principiellt” utifrån rasteorins grundsatser. I det sammanhanget är det kanske inte utan intresse att notera att fascisternas så kallade världsåskådning också här bara är ett reklamtrick, som kan ersättas av ett plakat med motsatt innehåll, om en annan vara skall säljas.

⁵⁷ Ibid, s 433.

⁵⁸ Ibid, s 499.

⁵⁹ Ibid, s 547f.

⁶⁰ Ibid, s 606.

Vid den tid då nazisterna hoppades kunna skapa en europeisk koalition mot Sovjetunionen med hjälp av ”fyrmaktspakten”, ”glömde” Rosenberg plötsligt bort allt som han skrivit om fransmännens ”förnegring” och ”besudling”; det Frankrike som han försökte vinna som tillfällig bundsförvant var plötsligt inte längre ”bastardiserat” utan ett bondeland, vars avgörande grunddrag blivit ”tillbedjan av jorden”,⁶¹ dvs något positivt i den ”nationalsocialistiska världsåskådningens” ögon.

Vad beträffar den andra frågan, den om rasregenerationen, medger Hitler öppet att den är möjlig. Han säger: ”Detta innebär en om också långsamt verkande, naturlig regenerationsprocess, som så småningom avskiljer rasförgiftningen, dock endast under förutsättning att en stock rasrena element förefinns, och att någon vidare bastardisering inte äger rum.”⁶²

Därmed ansluter sig fascisterna till de optimistiska rasteoretikerna, som Chamberlain och även Woltmann. Men för dem var det endast en uppsättning rashygieniska åtgärder som kunde rädda den rena rasen. Dessa åtgärder (äktenskapskontroll, äktenskapsförbud osv) övertar också fascismen men tillämnar dem så att de blir till redskap för en fasansfull och godtycklig tyranni. Hitler vet mycket väl att man med skullmätning, stamträd osv kan bevisa vad som helst och också motsatsen. Därför utnyttjar han detta system som påtrycknings- och utpressningsmedel. Som Ernst Kriek säger: ”Ras mäts efter art och grad av prestationsduglighet för den rasligt-folkliga livshelheten”.⁶³ Det betyder så mycket som att i det fascistiska systemet är rasrenheten å ena sidan förutsättningen för avancemang, ja för varje något så när uthärdligt liv. Å andra sidan är det fullständigt beroende av de fascistiska makthavarnas godtycke, vem som skall betraktas som tillhörig den rena rasen och vem som inte skall göra det. För en som Goebbels betydde hans misstänksamma utseende och tvivelaktiga stamträd ingenting, medan en annan, som i en eller annan fråga vågar ge uttryck för någon betänklighet, genast förklaras som bastard och kan fördömas som andligt och karaktärsmissigt ”judifierad”.

Här ser man varför fascismen gjorde Chamberlains ”innerliga”, intuitionistiska rasbestämning till sin egen. Om man propagerar rasteorin i stora massförsamlingar, är det nyttigt att använda ”exakta”, sinnligt synbara och lättförståeliga raskännetecken. För den fascistiska förtrycksapparaten är däremot det av Kriek formulerade ”innerliga” kriteriet det lämpligaste, just därför att det är det mest godtyckliga. På så sätt blir handhavandet av den rena rasens regeneration och bevarande till instrument för att hålla hela det tyska folket i ett tillstånd av slavisk lydnad, alltså att inpräglad principlöshet, den underdånighet och den brist på civilt mod som alltid varit den tyska misärens kännetecken, men som före den hitlerska raspolitiken aldrig nått en sådan nivå som under fascismen.

Det är betecknande för utvecklingen av denna fascistiska moral, att redan Chamberlain framställer troheten som den germanska människans specifikt moraliska egenskap. Som exempel – återigen mycket karaktäristiskt – återoppar Chamberlain de tyska legosoldaterna, som i utbyte mot pengar spelade en skamlig, grym, alltid kontrarevolutionär och antiprogressiv roll i hela Europa. De gamla tyska demokraterna brännmärkte denna legoknektperiod som en skam för Tyskland. För Chamberlain framstår den till och med som en moralisk avgörande rasegenskap. Och när Kriek talar om den hjältediga människan, så formulerar han hennes väsen på följande sätt: ”Ödet fordrar av den heroiska människan den ära, som underordnar sig varje befallning.”⁶⁴

⁶¹ Rosenberg, *Kristus und Neubau Europas*, Berlin 1934, s 10f.

⁶² Hitler, a a, s 374.

⁶³ Kriek, a a, s 544.

⁶⁴ *Ibid*, s 59.

Men därmed har vi inte uttömt detta tanke-systems betydelse för hitlerismen. Å ena sidan utnyttjas det för att i själva Tyskland upprätta en minoritets oinskränkta herravälde. Fritt efter Chamberlain säger Rosenberg, att inget folk, inte heller det tyska, är rasligt enhetligt. Därav följer att man med alla medel måste säkra herraväldet för de värdefullare, för den renare rasen (den nordiska). Rosenberg fastslår att det åtminstone finns fem raser i Tyskland, men att bara ”den nordiska rasen... var verkligt kulturbärande.” Han fortsätter: ”Detta framhävande av den nordiska rasen innebär inte något utsående av 'rashat' i Tyskland utan tvärtom det medvetna erkännandet av ett blodfullt *bindemedel* inom vårt folk... Den dagen, då det nordiska blodet fullständigt torkat ut, skulle Tyskland falla sönder och gå under i ett karaktärlöst kaos.”⁶⁵ Bäraren av detta nordiska blod är enligt Rosenberg givetvis den nationalsocialistiska rörelsen; den är den ”nya adeln”; dess sammansättning är till 80 procent nordisk; ”upptagandet” i den betyder mer än ”skallindextal”.⁶⁶ Här visas samtidigt hur rasteorin moderniserat reaktionen. Fascismen räddar visserligen det preussiska junkerväldets överhöghet, men gör detta bara till en del av den nya adeln. Junkrarna måste dela sin gamla parasitism med nya parasiter, med nazirörelsens överskikt. För att ingen del av denna rasmässiga adel skall bli lidande eftersträvar fascismen att utvidga de bådas utsugningsområde till det omätbara. På så sätt vill Rosenberg skapa en ”blods- och prestationsadel” på grundval av rasrenheten.

I de sista raderna har vi redan kommit att tala om den tyska fascismens vidare och egentliga mål, tyskarnas herravälde över hela världen. Fascismen övertar den värsta tyska chauvinismens alla gamla herraväldesfantasier och maktanspråk men överträffar dem många gånger om. Om vi betraktar denna fråga i sammanhang med den ”nationalsocialistiska världsåskådningen”, måste man först och främst ta hänsyn till dess aristokratiska karaktär och pseudo-biologiska underbyggnad. Hitler säger att rasteorin utgår från de olika rasernas högre eller mindre värde. Och ”genom denna insikt känner den sig förpliktigad att i enlighet med den eviga vilja som behärskar universum kämpa för den bästas och starkares seger och kräva den dåligas och svagas underordnande. Den hyllar därmed principiellt naturens aristokratiska grundtanke och tror på denna lags giltighet ända ned till varje individ.”⁶⁷

Den biologiska motiveringen av de utsugande klassernas och de koloniserande folkens herravälde var redan hos Nietzsche och socialdarwinismen en omänsklighetens ideologi. Ty den framställde de undertryckta som ett i princip annorlunda slags varelser, som ”biologiskt” födda till utsugning och slaveri. Denna tendens överträffas än mer av Hitler. Han säger: ”Sålunda var existensen av lägre människoraser en väsentlig förutsättning för skapande av högre kultur... Säkerligen byggde mänsklighetens första kultur mindre på tämjda djur än på användningen av lägre människor.”⁶⁸

I rasteorins ögon är ariern och germanen en varelse, som i varje avseende kvalitativt skiljer sig från de andra människoraserna. De talar inte samma språk inom något mänskligt verksamhetsområde. Samförstånd mellan dem är principiellt omöjligt – i annat fall kommer den rena rasen att fördärvas och förorenas. Den minsta känsla av mänsklighet gentemot fascismens fiender, som enligt den ”innerliga” rasläran *eo ipso* tillhör lägre raser, är ett tecken på rasorenhet hos var och en som har en sådan mänsklig impuls. Sålunda uppfostrar fascismen hela tyska folket till principiell omänsklighet, eller snarare – om vi erinrar oss vår framställning ovan – hela folket utsätts för ett despotiskt tryck, som tvingar var och en till bestialisk omänsklighet, som premierar omänskligheten, som hotar all mänsklighet med utstötning ur den ”nationella gemenskapen”, med

⁶⁵ Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, s 544.

⁶⁶ *Ibid*, s 559.

⁶⁷ Hitler, a a, s 358.

⁶⁸ *Ibid*, s 278.

fredlöshet.

Denna kvalitativa uppdelning av människor i högre och lägre raser genomsyrar hela den ”nationalsocialistiska världsåskådningen”. På filosofins område har vi redan stött på denna lära hos Chamberlain och Rosenberg fullföljer samvetsgrant dennes uppslag inom kunskapsteori, estetik m m. Detta är dock bara den ideologiska grundvalen för nationalsocialismens ohyggliga praxis, som den ända från början riktar mot de bästa hos det tyska folket och från och med världskrigets början mot andra folk, till mänsklighetens fasa, vämjelse och hat. Därför är det helt berättigat när Rosenberg, efter att ha framhävt Chamberlains förtjänster, säger: ”Världshistoria som rashistoria är nutidens avståndstagande från den sönderfallande läran om humanitas.”⁶⁹

Avsikten med den läran är att tyskarna hemma skall betrakta varje oliktankande som djur och på samma sätt utomlands med varje medlem av ett främmande folk; som avelsboskap eller slaktboskap, allt efter omständigheterna. Den Hitler-Rosenbergska typen av tysk imperialism utgör således i rasteorins form en moderniserad kannibalism som världsåskådning: ur rasteorins ojämlikhetslära drar den alla möjliga barbariska konsekvenser och driver dem till bestialitetens yttersta spets. Därför riktar Hitler och Rosenberg en ständig kritik mot den gamla typen av chauvinism och nationalism. Den kritiken är delvis en demagogi för att vinna de massor som var missnöjda med den gamla hohenzollerregimen och som man därför aldrig kunde vinna för en förnyelse av den. (Svagheten hos de tysknationellas propaganda.) Men denna kritik går i riktning mot en stegring av den aggressiva chauvinismen; enligt den var Hohenzollerns gamla nationalism inte tillräckligt aggressiv, alldeles för mänsklig och obestämd.

Hitler vänder sig mot Hohenzollerns gamla planer på kolonisation och expansion. Särskilt skarpt kritiserar han avsikten att med våld assimilera erövrade folk genom germanisering. Han är för deras utrotande. Man var inte på det klara med, förklarar han, ”att germanisering bara kan ske av jord och aldrig av människor.”⁷⁰ Det vill säga, det tyska riket skall expandera, erövra bördiga länder och förjaga eller utrota deras befolkning. Redan långt före maktövertagandet har Hitlers utrikespolitiska program följande lydelse: ”Den nationella statens utrikespolitik har till uppgift att säkerställa existensen på denna planet för den ras som sammanfattas av denna stat, genom att skapa ett sunt, livsdugligt, naturligt förhållande mellan å ena sidan folkets storlek och tillväxtmöjligheter, och å andra sidan jordens och markens storlek och bördighet.”⁷¹

Denna teori om det fascistiska ”livsrummet” är grundvalen för Hitlertysklands angrepp på Sovjetunionen. Ur Hitlers *Mein Kampf* kan man klart se att denna plan från första början låg till grund för den fascistiska rörelsen. (Det är inte heller här utan intresse att fastställa hur det fascistiska ledarskiktet ställer sig till sin egen teori. Vi har sett att det ”nordiska blodets” herravälde var den så kallade teoretiska grundvalen för såväl den inre uppbyggnaden som den yttre aggressionen. Därför koketterar Hitler och Rosenberg ständigt med de ”stambefryndade” nordiska folken. Men när det under världskrigets gång visade sig att dessa folk inte frivilligt ville anpassa sig till Europas ”nyordning”, att de inte frivilligt lät sig bli quislingar, förklarade plötsligt Rosenberg i en med Martin Bormann gemensamt författad rundskrivelse att dessa folk inte var fullvärdiga arier utan bara en folkblandning, en bastardras med finsk-mongoliska, slaviska, keltisk-galliska osv element. Den samtida ”axeln” Berlin-Rom-Tokio förutsatte att japanerna framställdes som ”orientens Preussen”. Också här är således rasteorin bara ett propagandainstrument för Hitler och Rosenberg, bara en ”tvålreklam” för den tyska imperialismen.)

⁶⁹ Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, s 588.

⁷⁰ Hitler, a a, s 362.

⁷¹ Ibid, s 587.

Med fulländad cynism förkunnar således Hitler och Rosenberg Tysklands bestialiska världs-erövring. Inom Tyskland skall allt trampas ned av SA- och SS-stövlarna som skulle kunna ställa sig i vägen för dessa djävulska planer: framför allt arbetarrörelsen, men också varje skugga av förnuft, vetenskap och humanitet. För att skapa den nödvändiga atmosfär i vilken de tyska massorna kunde ”uppfostras” till dessa ogärningar, återupplivas ur det förgångna allt som är reaktionärt, chauvinistiskt och omänskligt. I detta sammanhang måste nu det tredje problemkomplexet betraktas, återupptagandet av Chamberlains plan om den artegna germanska religiositeten. Nationalsocialismens despotiska herravälde kan inte tåla någon andra ideologisk makt vid sin sida. Den ”nationalsocialistiska världsåskådningen” måste med nödvändighet utvecklas till ett religionssurrogat.

I det sammanhanget är den moderniseringstendens, som redan kan spåras hos Chamberlain, av väsentlig betydelse. Rosenberg, själv en dekadant disharmonisk intellektuell, har god näsa för den ideologiska förvirring som uppstod i Tyskland efter det första imperialistiska världskrigets sammanbrott: för lösgörandet från de gamla religionerna och det samtida oerhörda behovet av en ny tro och vidskepelse, som kom till uttryck i godtrohet, obskurantism och förvirrat sökande. I linje därmed skriver han: ”Miljoner irrar omkring mellan det marxistiska kaosets härskaror och kyrkornas troenden: fullständigt förstörda till det inre, utlämnade åt förvirrande läror och vinningslystna 'profeter', men till stor del också drivna av stark längtan efter nya värden och nya formler.”⁷² Till och med en sådan gammaldags reaktionär som den avsatte kejsaren skriver 1923 till Chamberlain: ”Kyrkan har misslyckats.”⁷³

Den nationalsocialistiska rörelsen uppträder således överallt med anspråket att stifta en ny religion. Före maktövertagandet är visserligen Hitler själv försiktig i denna fråga för att inte stöta ifrån sig de anhängare av de historiska religionerna som han vill vinna. Därför förkunnar han religionsfrihet, den nationalsocialistiska rörelsens neutralitet i religionsfrågan. Efter maktövertagandet visade han vad han i praktiken menade med religionsfrihet: undertryckande av katolicismen, sprängning av den protestantiska kyrkan, förföljelse av motspänstiga katoliker och ortodoxa protestanter.

Denna tendens är dock synlig i Rosenbergs skrifter redan före maktövertagandet. Som redan understrukits, tar Rosenberg upp Lagardes och Chamberlains plan på en germanisering av kristendomen. Gamla testamentet som religionsskrift måste avskaffas;⁷⁴ att Jesus var german ingick redan som programpunkt i Chamberlains religionsförnyelse. Hos Rosenberg har han redan dragit på sig SA-stövlar: ”Jesus framstår för oss idag som självmedveten härskare.”⁷⁵ Och han bestämmer samtidigt att denna förariska, ”avjudifierade” kristendom måste göras till ett viljelöst instrument för fascismens imperialistiska politik: ”Men en tysk religiös rörelse som vill utveckla sig till en nationell måste förklara att idealet om kärleken till nästan måste underordna sig iden om den nationella äran.”⁷⁶

Vad Hitler och Rosenberg förstår med ”nationell ära” har framgått klart av det ovan redovisade. För att skapa denna fascistiska religionsersättning låter Rosenberg sin rasteori kulminera i myten om den germanska storheten, varvid han återigen på ett eklektiskt sätt sammanfattar ett århundrades alla reaktionära tendenser, från den feodala romantiken till den imperialistiska livsfilosofin. Som målsättning anger han: ”Att ge den nordiska rassjälens längtan i folkmytens tecken dess

⁷² Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, s 564.

⁷³ Chamberlain, *Briefe*, Bd II, s 265.

⁷⁴ Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, s 566.

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ Ibid, s 570.

form som tysk kyrka, det är för mig vårt århundrades största uppgift.”⁷⁷

Hitler själv förklarar 1932 inför Rauschning: ”Man kan bara vara antingen german eller kristen. Man kan inte vara båda... Man kan inte göra en arier av Jesus, det är befängt.” (Det är återigen intressant att se vad Hitler anser om sina hovfilosofer Chamberlains och Rosenbergs rasteoretiska ansträngningar.) Han fortsätter: ”Vad kan vi göra. Detsamma som den katolska kyrkan gjorde, när den påtvingade hedningarna sin tro: bevara det som är användbart, samtidigt som man ändrar dess innebörd.”⁷⁸

Alla dessa den tyska fascismens till formen demagogiska, till innehåll, och väsen godtyckligt despotiska tendenser finns koncentrerade i statsteorin och den statliga praxisen. Som bekant gick Tysklands utveckling under den nya tiden andra vägar än Västeuropas och även Rysslands. Medan feodalismens upplösning där ledde till enhetliga nationalstater, ledde upplösningen av den tyska feodalismen till statlig uppsplittring. Därför sade Lenin med rätta, att skapandet av nationell enhet var den centrala frågan för den borgerliga revolutionen i Tyskland. Denna situation frambringar en rad särpräglade följder för den tyska utvecklingen, men som alltid är ogynnsamma och förbundna med en förstärkning av reaktionen. För det första har inte absolutismen i Tyskland de progressiva drag som man överallt kan iakta där den är organet för att upprätta nationens statliga enhet. För det andra är denna utvecklingslinje förbunden med en försenad och kraftlös utveckling av de feodala kvarlevorna och adelns dominans. För det tredje är den borgerligt-demokratiska revolutionen kraftlösare och oklarare, starkare utsatt för reaktionär förvillelse än på andra håll, eftersom dess huvuduppgift är att upprätta en frånvarande centralmakt och inte att progressivt-demokratiskt omvandla en som redan finns.

Dessa drag präglar naturligtvis också den tyska ideologins utveckling. Marx har följande att säga om konsekvenserna av denna utveckling för den fördröjda klassutvecklingen i Tyskland: ”Den nödvändiga följden därav var att under den absoluta monarkins epok, som här förekom i sin allra mest förkrympta, halvt patriarkaliska form, fick den särskilda sfär som förvaltningsarbetet tillföll genom arbetsdelningen en abnorm oavhängighet, som drevs ännu längre i den moderna byråkratin. Staten konstituerade sig som skenbart självständig makt och har tills nu bevarat en ställning i Tyskland, som i andra länder bara var en tillfällig övergångsfas.”⁷⁹ Medan således absolutismens ideologi – även om den gör en ”Leviathan” av staten – i andra länder tydligt avspeglar klasskampen och klassintressena samt statens ställning och funktion i dessa strider, så uppstår i Tyskland till följd av den här skisserade efterblivenheten teorin om staten som förkroppsligande av den absoluta iden, något som urartar till statsmystik och statsförgudning. (Det är också klart skönjbart i Hegels rättsfilosofi.)

1800- och 1900-talets reaktionära tendenser rör sig i mycket långs denna linje. Statsförgudningen är utan tvekan en av de ideologiska grundvalarna för den bakåtsträvande kritik av de västliga demokratierna, det förhålligande av den tyska efterblivenheten som vi redan upprepade gånger har talat om. Men fascismen är inte bara en enkel fortsättning på de gängse reaktionära tendenserna utan en kvalitativt framträdande kulminationspunkt på Tysklands reaktionära utveckling.

Den fascistiska demagoin i frågan om staten hänger mycket nära samman med detta läge. Här som på alla områden intar Hitler en demagogisk och skenrevolutionär hållning för att utnyttja massornas besvikelse över Tysklands tidigare politiska utveckling och deras fjärmande från staten. I angreppet på det bestående statssystemet och på dess ideologiska försvarare uppträder

⁷⁷ Ibid, s 575f.

⁷⁸ Rauschning, a a, s 49f.

⁷⁹ Marx-Engels, *Die deutsche Ideologie*, s 198.

han radikalt, till och med ”revolutionärt”: Han säger: ”Statlig auktoritet kan aldrig vara ett självändamål, ty då skulle allt tyranni här i världen vara oangripligt och heligt... Hela tiden måste man emellertid komma ihåg att målet för människans strävan inte är att uppehålla en regering eller ens en stat, utan att bevara sin ras. När denna ras utsätts för risken att skjutas åt sidan eller rent av undertryckas, spelar frågan om legaliteten en underordnad roll... Människorätt bryter statlig rätt.”⁸⁰ Ur dessa premisser följer nu att ”staten inte är ett mål utan ett medel. Den är visserligen förutsättningen för att en högre mänsklig kultur skall kunna byggas, men inte orsaken härtill. Denna ligger uteslutande i förefintligheten av en kulturskapande ras.”⁸¹

I denna Hitlers revolutionärt utsminkade demagogi kommer samtidigt hans extrema anti-demokratism till uttryck. Det sker återigen på ett förljuget demagogiskt sätt, varvid han utnyttjar allt reaktionärt nonsens, som den tyska imperialismens ideologer har sammanställt för att motivera det efterblivna Tysklands överlägsenhet gentemot de västliga demokratierna. I det sammanhanget ställer Hitler naturligtvis den sluga rasdemogin i centrum för sin agitation, precis som vid bestämningen av staten själv. Demokratin är, som redan hos Chamberlain, en judifierad institution: ”Endast juden kan lovorda en inrättning som är lika smutsig och osann som han själv.”⁸² Ändå ställer inte Hitler Tysklands gamla monarki mot den föraktade västligt judiska demokratin, som den gängse reaktionen av det föråldrade slaget gör. I stället hittar han på en ny demagogisk lösning som skylt för sitt planerade despotiska och godtyckliga herravälde: den germanska demokratin. Den judiska demokratin, förklarar han, ”står /mot/ den sanna germanska demokratin med en folkvald ledare, till vars förpliktelser hör att ta det fulla ansvaret för sina göranden och låtanden. Inom denna demokrati avgörs de olika frågorna inte genom majoritetsomröstning utan av en enda man, som har att med liv och förmåga svara för sitt beslut.”⁸³

(Också innehållet i denna Hitlers demagogi har en lång förhistoria. Här erinrar vi bara om Max Webers samtal med Ludendorff.) På ett annat ställe ger han en ännu tydligare bestämning av den ”germanska demokratin” väsen: ”Varje ledare skall ha makt nedåt och ansvar uppåt.”⁸⁴ Det är klart för varje kännare av den tyska historien, att denna den så kallade germanska demokratin beslut inte är något annat än en moderniserad omformulering av preusserkungen Fredrik II:s militär-organisatoriska axiom, att soldaterna skulle frukta sitt befäl mer än fienden.

Överhuvudtaget får man inte förbise att denna Hitlers så kallade statsteori har djupa rötter i den preussisk-tyska statsutvecklingen och dess ideologi. Hitlers ledaruppfattning är ju inget annat än en moderniserad, plebiscitär variant av den gamla preussiska kungasynen, teorin om kungens ”personliga regemente”, som bara ansvarar inför Gud för sina handlingar. Den hänger också samman med Hallers restaurationsteori, enligt vilken staten är kungens auktoritärt förvaltade privategendom; med de preussiska konservativas teoretiker, Stahl, filosofiskt beroende av den sene Schelling; med den romantisk-reaktionäre preusserkungen Fredrik IV:s av Haller och Stahl påverkade uppfattning, vilken inte ville finna sig i att ”en papperslapp” (konstitutionen) stod mellan kung och folk och inkräktade på den av Gud inspirerade kungens egenmäktiga handlingsfrihet.

Den ”germanska demokratin” är naturligtvis ett skarpt förnekande av människornas jämlikhet. Hitler säger: ”Den tanken går inte upp för den förfallna borgerliga världen att det här i själva verket rör sig om en synd mot allt förnuft. Det är ju nämligen brottsligt vanvett att dressera en

⁸⁰ Hitler, a a, s 103f.

⁸¹ Ibid, s 365.

⁸² Ibid, s 100.

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Ibid, s 418.

som fötts till halvapa, tills man tror sig ha gjort honom till advokat, medan miljontals medlemmar av de kulturellt mest högstående raser måste stanna kvar i fullkomligt ovärdiga ställningar.”⁸⁵ Rosenberg formulerar denna lära om den rasteoretiska principiella ojämlikheten mellan mänskorna med ännu brutalare cynism. I samband med Potempa-processen 1932 och dödsdomen mot några råa arbetarmördare ur naziströrelsen, som Hitler försäkrade sin sympati i ett telegram, yttrar sig Rosenberg sålunda: ”Därmed har den avgrundsdjupa skillnad uppenbarats, som för alltid skiljer vårt tänkande, vår rättskänsla från liberalismen och reaktionen. Det är betecknande för den 'rätt' som härskar idag och som täcker folkets sunda självbevarelseinstinkt, att den ena människan skall vara den andra lik.”⁸⁶

Vid första anblicken handlar det här bara om en skränig ihålig demagogi för att utnyttja massornas besvikelse över Weimarrepubliken, att uppvigla dem till pseudorevolutionär – i verkligheten kontrarevolutionär – aktivitet. Men det rör sig om mycket mer. Hitlerregimens stat förverkligar visserligen på ett ohyggligt sätt alla reaktionära drömmar om statens ”allmakt”. Aldrig har en stat varit så gränslöst mäktig, aldrig har den så ohämmat kunnat ingripa i människornas alla livsyttningar. Men också här handlar det inte bara om godtyckliga övergrepp utan om den fascistiska statens djävulsk-tyranniska väsen. Den nationalsocialistiska folkordningen, säger statssekreterare Stuckart, ”innesluter den tyska människans jordiska tillvaro på ett omfattande sätt.” Det vill säga, staten har rätt att ingripa i individens samtliga livsyttningar som den behagar. Och hitlerfascismen avvisar i princip allt skydd av individens rättigheter, varje rättsgaranti. Det sågs som en ny form av liberalism. Den liberala statsuppfattningen, fortsätter Stuckart, ”ställde individen och samhället i motsättning till staten genom att den... trodde sig behöva träffa anstalter för att befria medborgaren från en övermäktig statsmakts bojor och skydda hans personliga rättigheter mot statliga ingrepp.”⁸⁷ Den tyska fascismen förintar dessa individens personliga rättsgarantier.

Den pseudorevolutionära demagogiska polemiken mot de gamla statsteorierna förvandlas alltså efter Hitlers maktövertagande till försvar för Hitlerklickens totala och ohämmade despoti. Dess ”statslära” tjänar framför allt till att ge denna obegränsade och godtyckliga despoti en ”teoretisk” grundval och att teoretiskt såväl som praktiskt utrota rätt och rättssäkerhet i den fascistiska staten. Rosenberg formulerade den fascistiska rättsläran klart genom att stödja sig på en föregiven gammalindisk rättsprincip: ”Rätt är det som ariska män finner vara rätt.”⁸⁸

Redan före maktövertagandet tog Hitler programmatiskt ställning mot juridisk likhet inför staten genom att han för den kommande staten skilde de rasrena statsmedborgarna från de fullständigt rättslösa statstillhöriga. Den principen förverkligades i den fascistiska staten på grundval av den ”innerliga” rasteorin. Den just omnämnda statssekreteraren Stuckart klargör att var och en tilldelades statsmedborgarrätt ”efter individuell prövning av hans värdighet”, men att ”vem som skall anses som tillhörig artbesläktat blod är inte uttryckligt fastställt i lagarna.”⁸⁹ Det avgörs av den hitlerska ledarklickens oinskränkta godtycke.

Detta godtycke får likaså en principiell motivering av fascismen. Återigen appellerar man till den förbittring som utlösts hos de breda massorna av den demokratiska statens formella likhet inför

⁸⁵ Ibid, s 401.

⁸⁶ Rosenberg, *Blut und Ehre*, München 1934, s 71.

⁸⁷ *Grundlagen, Aufbau und Wirtschaftsordnung des nationalsozialistischen Staates*. Herausgegeben von H H Lammers, Staatssekretär und Chef der Reichskanzlei, und H Pfundtner, Staatssekretär im Ministerium des Innern. Berlin 1936, Heft 15, s 16f.

⁸⁸ Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, s 539.

⁸⁹ *Grundlagen...*, s 25.

lagen tillsammans med den skriande materiella ojämlikheten. Det nya riket, säger Stuckart, ”är inte längre en rättsstat... utan det är en på tysk sedlighet vilande världsåskådningsstat.” Utgående från rättsutvecklingen i Hitlerstaten förklarar nu Stuckart, att alla gamla rättskategorier, däribland också författningens, hädanefter blivit överflödiga. ”Det formella författningsbegreppet har förlorat sin betydelse för det tyska riket.”⁹⁰

Detta tillstånd av befolkningens fullständiga rättslöshet, dess villkorslösa utlämnande åt den hitlerska ledarklickens godtycke, motiveras med att den nationalsocialistiska staten bryter med den tidigare statens gamla ”borgerliga” neutralitet och objektivitet. Återigen skall massornas upprördhet över den tidigare statens hycklande opartiskhet utnyttjas till att framställa denna fascistiska despoti som ett steg framåt. En annan fascistisk statssekreterare, presidenten i Högsta domstolen, Roland Freisler, säger: ”Staten gör sig medvetet till soldat för den nationalsocialistiska världsåskådningen hos det tyska folket... Utgångspunkt och målsättning för allt handlande är inte den enskilde utan folket i dess eviga släktföljd.”⁹¹

Enligt den fascistiska propagandan har man därmed förverkligat den ”germanska demokratin” institutionellt. Att den i verkligheten innebär det fullständiga förintandet av varje som helst folkligt inflytande över de statliga besluten framgår klart av vår tidigare framställning. Men nazi-propagandan vill framställa detta tillstånd av förslavning, denna institutionaliserade underdånighet, som en allmän politisering av folket. Riks-pressechefen Otto Dietrich ger en klar bild av hur nazisterna ville se denna ”germanska demokrati”, denna politisering av folket. ”Nationalsocialismen”, säger han, ”kräver inte av den enskilde att han ägnar sig åt politik. Denna konst är förbehållen ett fåtal kallade och utvalda. Men den kräver av var och en bland det tyska folket, att han tänker och känner politiskt.” Detta politiska tänkande ”är inte komplicerat, inte förvirrande och vetenskapligt problematiskt. Det är enkelt, klart och enhetligt.” Och Dietrich förklarar också vad han menar med det. Ty ”ledaren” är ”folkviljans verkställare”, men inte genom val, utan till följd av ”den immanenta vilja till självbejakande, som genom blodsband finns i varje folk.”⁹²

Bakom den ”germanska demokratin” mask döljs inget annat än ”ledarens” oinskränkta diktatur. Den förslavning och samvetslösa underdånighet, som följer därav, utsägs klarast i inledningen till det samlingsverk ur vilket vi redan har citerat uttalandena av Stuckart, Freisler och Dietrich. Här står följande: varje verkligt avgörande vilar hos ledaren; om han beslutar annorlunda än som sägs i detta – officiella – samlingsverk, ”då har inte nationalsocialismen ändrat sin åsikt därom, utan författarna har misstagit sig om nationalsocialismens sanna inställning till detta enskilda problem.”⁹³

Denna ledardiktatur kan bara frambringa lakejer och profitörer. Dess ”germanska demokrati” fostrar en vedervärdig människotyp, gränslöst servil uppåt, lika gränslöst och brutalt tyrannisk nedåt. Den ”tyska misären” har oavbrutet producerat en sådan typ hos det tyska folket. Följer man den progressiva tyska litteraturen, så skall man gång på gång finna denna typ brännmärkt i den. (Man behöver bara tänka på Heinrich Manns roman *Der Untertan* (Undersåten), i vilken den wilhelmska uppenbarelsen av denna typ gestaltas med förintande satir.) Men det som dittills så att säga spontant vuxit fram ur den tyska efterblivenheten och den ideologiska idealiseringen av den blir nu till en medveten produkt av det hitlerska ”uppfostringsverket”.

Inte utan skäl ägnade sig Hitler och Rosenberg utförligt åt moral- och uppfostringsfrågor i sina för

⁹⁰ Ibid, s 18.

⁹¹ Ibid, Heft 17, s 6f.

⁹² Ibid, Heft 2, s 9.

⁹³ Ibid, ”Einführung”, s 9.

den fascistiska världsåskådningen grundläggande verk. På samma sätt som troheten enligt Chamberlain stod i mittpunkten för den arisk-germanska moralen, stod äran i mittpunkten för Rosenberg. Vad som skall förstås därmed har redan framgått klart av det föregående. Den rosenbergska ”äran” är en högtravande tom fras, som skall dölja hitleristernas fullständiga amoralism. Hitler yttrade sig också tydligt över denna amoralism i privatsamtalet med Rauschning: ”Moraliska klyschor är outhärliga för massorna. Intet vore felaktigare för en politiker än att posera som omoralisk övermänniska... Jag kommer självfallet inte att göra det till en principfråga att handla omoraliskt i konventionell mening. Jag håller ju mig inte till några principer alls – det är allt.”⁹⁴

Hur nu Hitler konkret föreställer sig sitt ”uppfostringsverk” har han också berättat för Rauschning med omisskännlig tydlighet. Denne förebrådde honom för misshandeln i koncentrationslägren. Hitler svarar: ”*Brutalitet respekteras...* Mannen på gatan respekterar inget annat än brutal kraft och samvetslöshet... Folket behöver hållas i hälsosam fruktan. Det vill frukta något... Varför skall man bråka om brutalitet och uppröras över tortyr? Massorna vill ha det. De vill ha något som injagar dem en rysning av fasa.”⁹⁵

Detta är dock bara den ena sidan av ”uppfostringsverket”, den sida som är vänd mot de breda massorna. För det fascistiska överskiktet har Hitler den gränslösa korrruptionen som lösning, ”berika er”. Också om det yttrar han sig öppet och cyniskt inför Rauschning: ”Jag skänker de mina full frihet... Gör vad ni vill, men låt er inte ertappas... Har vi dragit upp vagnen ur smutsen för att skickas hem tomhänta?” Detta ”berika er!” har emellertid ännu en ”pedagogisk” fördel för Hitler. Om man känner till opålitliga partimedlemmars förbrytelser, så har man dem bättre i sitt våld. Inom ”partieliten” uppstår ett ömsesidigt spionage och angiveri: ”Var och en är i den andres våld och ingen är längre sin egen herre. Det är det eftersträvade resultatet av slagordet 'berika er!'”.⁹⁶

Eftersom nu hela ”Tredje riket” är uppbyggt på en hierarki av ledare och anhängare, eftersom denna struktur sträcker sig från vaktmästaren till rikskanslern, kan den cyniska metoden med sin blandning av korrruption och brutalisering moraliskt fördärva det tyska folkets bredaste skikt. De ställs inför valet att bli korrupta bödlar eller objekt för tortyr och ur detta systematiska tryck uppstår nu den barbariska typ av hitlersoldater under vilkas ogärningar hela Europa har lidit, ända tills Röda armens och dess allierades seger gjorde slut på deras härjningar.

Hitleristernas barbari är en princip. Hitler uttalar sig därom inför Rauschning vid tiden för sina konflikter med Hugenbergs tysknationella: ”De betraktar mig som en ouppfostrad barbar... Ja, vi är barbarer. Vi vill vara barbarer. Det är en ärofyll beteckning. Vi kommer att föryngra världen!”⁹⁷ (Som vi minns var Nietzsche den som först framförde denna i det imperialistiska världskriget besannade tanke.) Hur denna ”föryngning” ser ut har Hitlerregimen visat i Tyskland och Hitlerarmen i alla delar av Europa med ohyggliga gärningar. Dessa är dock – det kan aldrig skarpt nog betonas – inga enskilda excesser utan de nödvändiga följderna av Hitlerregimen, just det som Hitler avsåg att framkalla. Också om denna målsättning yttrade han sig inför Rauschning med ett privatsamtals öppenhet: ”Min lära är hård. Varje svaghet måste drivas ut ur den. I mina ordensborgar kommer det att växa upp en ungdom inför vilken världen kommer att rygga tillbaka. En våldsamt aktiv, befällande, oförvägen, brutal ungdom – det är min utgångspunkt. Det får varken finnas svaghet eller mildhet i dem. I deras ögon vill jag en gång se glansen av rovdjurets

⁹⁴ Rauschning, a a, s 281.

⁹⁵ Ibid, s 83.

⁹⁶ Ibid, s 94f.

⁹⁷ Ibid, s 86.

stolthet och oavhängighet... På det sättet skall jag utplåna tusentals år av tämjning av mänskligheten. Sedan kommer jag att äga ett rent och förnämt människomaterial. Med detta kan den nya ordningen skapas.” Naturligtvis inte på intellektuell väg: ”Kunskap är ett fördärv för mitt unga folk.”⁹⁸ ”De behöver disciplin, de får inte känna dödsfruktan.”⁹⁹ Här avslöjar Hitler det verkliga innehållet i Rosenbergs demagogiska prat om ”äran”.

På det området förverkligade Hitler verkligen sina faktiska mål. Även om han skändligen misslyckades med sin äventyrliga plan att påtvinga hela den civiliserade världen det tyska herraväldet fullbordade han korruptionen och bestialiseringen av en stor del av det tyska folket. Som vi har sett utnyttjade han därvidlag skickligt och med demagogisk cynism, allt efter behov, alla obskurantistiska och reaktionära teorier som uppstått i det efterblivna Tyskland. Medvetet renodlade han alla på samma gång servila och bestialiska instinkter som vuxit fram ur den tyska misären för att skapa de horder med vilka han översvämmade Europa. ”Men även om vi inte skulle kunna erövra dem skulle vi dra med oss halva världen i förstörelsen och inte tillåta någon triumf över Tyskland. Det kommer inte att bli något andra 1918. Vi kommer inte att kapitulera.”¹⁰⁰

Det är helt likgiltigt om världsförbrytaren Hitlers självmord uppfattas som självmord eller inte. En sak är säker: 1945 blev inget 1918. Hitlertysklands sammanbrott är inget vanligt nederlag, om än aldrig så tungt, inte bara en systemförändring, utan slutet på en hel utvecklingslinje. Det gör rent hus med den falska grunden för den tyska enheten, som inleddes med revolutionens nederlag 1848 och fulländades 1870-71; det ställer denna centrala fråga för den tyska nationen på nytt. Ja, man kan säga att Tysklands hela misslyckade historia tas upp till revision. Den – verkligen inte övermåttan radikale – Alexander von Humboldt insåg redan för hundra år sedan att Tyskland slog in på fel väg i och med bondekrigets nederlag. Man måste vända tillbaka dit för att finna den riktiga vägen. Vad som hände därefter var den nödvändiga följd; men inte nödvändig följd i en tidlös ontologisk mening utan i den mycket konkreta tyska historiens mening. Denna tankegång för oss till Franz Mehrings fyndiga konstaterande att slaget vid Jena 1806 var den tyska stormningen av Bastiljen, vilken – kan vi tillfoga – upprepades lika resultatlöst 1918. Dess andra upprepning 1945 ställer det konkreta kravet på alla intellektuellt ärliga och tankeförmögna tyskar att dra alla sociala och världsåskådningsmässiga slutsatser ur denna insikt: att inifrån fullborda den utifrån påtvingade stormningen av Bastiljen och undanröja det skadliga arvet från den tyska medeltiden från det tyska folkets framtidsväg.

Men detta är ingen undergång, som Hitler förkunnade demagogiskt, utan början på pånyttfödelsen. ”Det vore löjligt”, sade Stalin redan 1942, ”att jämställa Hitlerklickken med det tyska folket, med den tyska staten. Erfarenheterna av historien visar att sådana som Hitler kommer och går, men det tyska folket, den tyska staten består.”¹⁰¹

I denna bok har vi befattat oss med den ideologiska, eller mer bestämt, den filosofiska och världsåskådningsmässiga sidan av denna utveckling. Ur den aspekten betyder 1945 framför allt följande: då irrationalismen, den principiella och totala förstörelsen av förnuftet blev till ett stort lands officiella världsåskådning, då det landet i krigisk kamp mätte sina krafter med sin sociala och ideologiska motståndare, det socialistiska Sovjetunionen, led det ett förödande nederlag. Och på samma sätt som kriget var totalt, var också nederlaget. I den form som hitlerismen utvecklade sig kommer den inte att kunna uppstå på nytt. Ingen bestrider att de imperialistiska krafter som gav upphov till den är verksamma även idag – till och med i stigande grad. Sedan vi skildrat den

⁹⁸ Ibid, s 252.

⁹⁹ Ibid, s 121.

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ Stalin, Arméorder den 23/2 1942.

tyska irrationalismens övergång från teori till praktik och det nödvändiga sammanbrottet för denna diabolisk-världshistoriska kulmination på en filosofisk riktning, återstår ännu bara att påvisa något som denna bok i sin helhet åtog sig att bevisa, nämligen att såväl denna kulmination som dess sammanbrott var historiskt lika nödvändiga; självklart inte i fatalistisk mening. På samma sätt som Hitler inte misslyckades politiskt och militärt till följd av enskilda felaktiga beslut – som alltså hade kunnat undvikas – utan till följd av sitt systems väsen, så erhöll irrationalismen som världsåskådning sin passande praxisform i Hitlerväldet och gick under i en form som också passade det. När vi vår framställning har påvisat Hitlers och hans kumpaners nihilistiska cynism, att dessa människor själva inte trodde på den lära de förkunnade – och på så sätt omsatte i praktiken – är detta ingen vederläggning av utan tvärtom en bekräftelse av detta sakförhållande. Ty just här finner vi det fulländade uttrycket för den dialektiska enheten av cynisk nihilism och äventyrlig, kritiklös lättrogenhet, frivol vidskeplighet, som implicit vidlåter varje irrationalism och som i Hitler bara uppnådde sin adekvata form. Man underskattar den historiska betydelsen av det tyska ödet (inbegripet den irrationalistiska filosofins öde) om man vid bedömningen av Hitler uteslutande lägger tonvikten vid hans låga andliga och moraliska nivå. En sådan bedömning är förvisso riktig i sig. Men nivå-sänkningen är likaledes orsakad av den historiska nödvändigheten. Från Schelling och Schopenhauer går en brant väg utför – via Nietzsche, Dilthey, Spengler osv – ända till Hitler och Rosenberg. Men just denna branta utförsväg uttrycker på ett adekvat sätt irrationalismens väsen och nödvändiga utveckling.

Till denna nödvändighet hör den motståndare mot vilken nationalsocialismen kom till korta praktiskt och politiskt-militärt: det socialistiska Sovjetunionen. Här har vi bara att göra med den filosofiska sidan av den frågan. Hitler, som fullbordade irrationalismen i praktiken, är Nietzsches och den av honom påverkade filosofiska utvecklingens testamentsexekutor. I samband med Nietzsche visade vi hur nödvändigt det var att hans irrationalism vände sig mot socialismen. Vi visade där att han stötte på en okänd motståndare, som han inte kunde förstå eller få grepp om. Den andliga och intellektuella nivå-skillnaden mellan filosofen Nietzsche och demagogen Hitler må ha varit aldrig så stor – och som vi har betonat kommer också den historiska utvecklingens nödvändighet till uttryck däri – just i denna avgörande fråga är nivå-skillnaderna i fråga om kunskap och förståelse av motståndaren försvinnande ringa; lika med noll, kan man lugnt säga. Och i Hitlers politik kan man se den irrationalistiska politiken omsatt i praktiken.

Förstörelse eller återställande av förnuftet är ingen akademisk fråga för fackfilosofer. I denna bok har vi överallt försökt visa att ställningstagandet till förnuftet, tendensen att bejaka eller förneka det, att erkänna eller avvisa dess giltighet, att allt detta kommit in i filosofin från livet och inte från filosofin in i livet. Man förnekar förnuftet eller förkunnar dess vanmakt (Scheler), så snart verkligheten själv och det av tänkaren levda livet inte tycks röra sig framåt mot en framtid värd att bejakas, ett perspektiv om en framtid som höjer sig över samtiden. Orsaken till alla förnufts-fientliga ställningstaganden – objektivt sett i själva den samhällshistoriska utvecklingens gång, subjektivt sett i den berörda individens position – ligger således i om man tar parti för det bortdöende och sönderfallande eller för det nya och uppstående. (Och vi har upprepade gånger visat att den så kallade partiobundenheten, att så att säga höja sig över partierna, känslan att stå över dem, ständigt innebär ett ställningstagande för det sönderfallande.)

Vare sig individen vill det eller inte, vare sig han är medveten om det eller inte, är varje ställningstagande för eller mot förnuftet oskiljaktigt förbundet med en bedömning av socialismen. Så har det inte alltid varit. De andliga striderna fram till 1848 hade som huvudinnehåll kampen mellan det borgerligt-demokratiska framåtskridande, som den franska revolutionen satte igång, och det tyska feodal-absolutistiska status quo. Efter junislaget 1848, i synnerhet efter Paris-kommunen och allra helst efter Oktoberrevolutionen 1917 löper frontlinjerna helt annorlunda.

Vare sig individen vet det eller inte är kampen mellan socialism och monopolkapitalism en bestämmande faktor bakom alla hans beslut. Och allt som uttrycks i hans världsåskådning – även om det till formen är aldrig så abstrakt kunskapsteoretiskt eller ontologiskt – betingas ytterst av detta hans ställningstagande. Nu är det klart att utgången av andra världskriget inte kan gå någon människa spårlöst förbi som tar sina egna världsåskådningsfrågor på allvar och inte vill bedraga sig med känslomässiga dimridåer eller logiska trick. Han kan inte dölja för sig själv att den irrationalistiska världsåskådningen, som i detta krig blev praktisk verklighet, led ett förintande nederlag också teoretiskt efter nära nog ett århundrades dominans, att den så ofta ihjältigna och lika ofta – som det sägs, slutgiltigt – vederlagda socialistiska världsåskådningen vann en världshistorisk seger genom sovjetfolkens hjältemodiga gärningar, teoretiskt och praktiskt inspirerade av denna. Det var en seger för det konkreta och i praktiken förverkligade förnuftet över irrationalismens spöklika och diaboliska myter.

De världsåskådningsmässiga uppgörelser som detta nya världsläge oundvikligen leder till för varje ärligt tänkande människa innebär självfallet inte anslutning till de partier som företräder och söker förverkliga marxismen-leninismen. Här handlar det inte så mycket om en direkt politisk fråga som om varje människas mest allmänna orientering i sin samtid. Lika litet som den största delen av filosoferna i den av oss skildrade perioden förstod detta problem, lika mycket som de tvärtom med alla krafter bidrog till att fördunkla det, lika djupt engagerade det denna tids bästa konstnärer och skriftställare. Allt sedan Zola förklarade att han stötte på socialismen varje gång han tog itu med en verklig fråga, har denna rörelse aldrig upphört. Utan minsta anspråk på fullständighet kan vi räkna upp sådana namn som Courbet, William Morris, Anatole France och Romain Rolland, Shaw och Dreiser, Heinrich och Thomas Mann. Det övervägande flertalet av dem har aldrig varit socialister till sin världsåskådning. Men vad som höjer dem – från Courbets bilder till den djupt borgerlige Thomas Manns *Doktor Faustus* – över deras samtidas pessimistisk-nihilistiska dekadans och som den inre friskheten i deras verk vilar på är att de – utan fruktan, utan att i rädsla och hat förfalla till de vanställande myterna och flykten från verkligheten – fördomsfritt vågade ta itu med socialismen, med vår samtids stora progressiva kraft och med vår framtid.

Också detta är en internationell företeelse. Men den har en alldeles speciell innebörd för den tyska kulturen; och det inte bara därför att den uppgörelsen efter 1945 blev en särskilt brännande fråga just i Tyskland. Snarare beror det på – och det i det mest intima samband med samtidens allmänna andliga situation – att det handlar om utgången av en långvarig sjuklighet i den tyska kulturen, som nådde en akut krisartad höjdpunkt just under Hitlertiden och förberedelsen för den: tyskarna kom ingen vart med sitt eget stora 'förflutna och kunde inte utnyttja det för sitt samtida skapande som andra stora folk. De kunde inte det därför att de bröt udden av den egna klassiska utvecklingen och därmed degraderade den till ett halvt bortglömt förflutet, till ett akademiskt förbleknat minne, och dessutom förstärkte samtidens verkande gifter genom att vanställa och förfalska det klassiska arvet.

Kort sagt, här handlar det om Karl Marx' och Friedrich Engels' verk som levande kraft i en äkta tysk kultur. Objektivt historiskt är detta verk – hur mycket det än innebär ett kvalitativt språng gentemot alla föregångare – den andliga höjdpunkten på alla progressiva tendenser som uppstått för det tyska folkets befrielse och nationsbildande. Att den andliga förberedelsen för den borgerligt-demokratiska revolutionen i Tyskland – från Lessing till Heine, från Kant till Hegel och Feuerbach – kulminerade i den klassiska sammanfattningen av teorin om den proletära revolutionen är objektivt historiskt sett en höjdpunkt som alla världens folk måste beundra i den tyska utvecklingen. Subjektivt gick dock denna höjdpunkt för den tyska kulturen förbi oförbemärkt. Marx blev inte en aktiv och befruktande faktor i den tyska kulturen. Och just därför

att udden i dess utveckling bröts av, kom det stora tyska förflutna dels att förstelna till något akademiskt och urarta till magisterjargong, dels att smälta samman med dimridån från dekadansens töcken till en – falsk och skadlig – reaktionär enhet. En utvecklingslinje i tysk kultur som den bekanta Goethe-Schopenhauer-Wagner-Nietzsche håller fram Hitler i det stora tyska förflutnas namn.

För att ha kontrasten klar för sig behöver man bara tänka på Rysslands kulturutveckling. På Pusjkin och Gogol följer de stora demokratisk-revolutionära teoretikerna Belinskij och Herzen, Tjernysjevskij och Dobroljubov. Deras verksamhet gjorde det möjligt för Tolstojs land att införliva Lenin som en stor vägvisande gestalt också i den egna nationella kulturen. För ryssarna är socialism och medvetande om den egna nationella kulturen en organisk enhet, ingen smärtsam motsättning som för så många av de bästa tyskarna i det föregående århundradet.

Vi upprepar: man måste alls inte vara socialist för att inse betydelsen av detta problem och aktivt arbeta för dess lösning. Thomas Mann skrev redan på 20-talet: ”Jag sade att det skulle stå bra till med Tyskland och det skulle ha funnit sig självt – först bara om Karl Marx hade läst Friedrich Hölderlin – ett sammanträffande som för övrigt stod i begrepp att äga rum. Jag glömde tillägga att en ensidig bekantskap måste bli ofruktbar.”¹⁰² Redan före Hitlerkatastrofen skisserade han utvägen för Tyskland och den tyska kulturen med full klarhet.

En sådan revision av det tyska förflutna i den tyska framtidens namn är absolut nödvändig, om den tredje, utifrån kommande stormningen av Bastiljen äntligen skall bli en tyskarnas egen handling. Här har vi talat och talar vi bara om den kulturella och framför allt den filosofiska sidan av den frågan. Vi har emellertid försökt visa hur alla sådana problem (också de mest abstrakta) växer fram ur det samhällsliga livet och blir till inte oviktiga inslag i dess utveckling: utan framtidsperspektiv inget genomskådat och för samtiden fruktbart förflutet; utan ett riktigt belyst förflutet inget konkret nationellt framtidsperspektiv.

Denna bok har som syfte att uppmana till detta arbete, till den slutgiltiga uppgörelsen med det skadliga arvet från den tyska misären och till uppbyggnaden av en verklig, äkta tysk framtid – med hjälp av kritisk bearbetning av det rika, ännu långt ifrån förstådda progressiva arvet. Nedrivning, omvälvning och uppbrott är ingen lätt sak. Också med bästa vilja kan man inte på en dag eller några månader övervinna mer än ett århundrade av reaktionär-irrationalistiska traditioner. Men det finns ingen annan väg till tillfrisknande. Det förlorade, det förstörda förnuftet kan bara finnas i verkligheten själv och återställas i växelverkan med den. Och för att nå fram till verkligheten är denna brytning absolut nödvändig. Goethe låter sin Faust säga:¹⁰³

Ser man djupt som siaren/profeten
har man en gränslös tro till gränslösheten.

Lästips

David Brolin, ”*Den gode europén*”. Om det svenska Nietzsche-mottagandet xxx

¹⁰² Thomas Mann, *Die Forderung des Tages*, Berlin 1930, s 196.

¹⁰³ /I Britt G Hallqvists översättning./