



JÖNKÖPING UNIVERSITY

*School of Education and
Communication*

Tid, politik, befrielse

En politisk-teologisk undersökning av tidens politiska implikationer
hos Martin Hägglund och David Bentley Hart

KURS: *Religionsvetenskap för ämneslärare, 91–120 hp*

PROGRAM: *Ämneslärarprogrammet*

FÖRFATTARE: *Johan Arvidsson Lille*

EXAMINATOR: *Aron Engberg*

TERMIN: *VT21*

Abstract

In this essay, I examine the correlation between time and politics in Martin Hägglunds philosophical project. By examining the view of time and politics in the works of the theologian David Bentley Hart, I establish a discussion that exposes different metaphysical standings and raises new questions. I conduct this examination in the light of the ongoing discussion about theology and political emancipation in the field of political theology. One of the main conclusions of the essay is that an important division appear between an ontological and a Christian eschatological concept about the relationship between time and eternity. I also conclude that the belief in a transcendental sphere that intervene in history can bring forth different types of political implications, which all tend to lean towards a concept about this world as a second to last. Throughout this essay, I deepen my discussion concerning the supposed emancipatory or totalizing political consequences of this cosmology, which, in this essay, is represented mainly by Hägglund and Hart.

Keywords: Martin Hägglund, David Bentley Hart, Radical Atheism, Political Theology, Eschatology, Chronopolitics.

Innehåll

Kapitel 1: Inledning.....	1
Syfte och frågeställningar.....	2
Metod och disposition.....	2
Bakgrund.....	4
Teologi och politik.....	4
Hägglund och den politiska teologin.....	6
Sekulariseringen av <i>eschaton</i>	8
Kapitel 2: Undersökning.....	10
Hägglunds kronopolitik.....	10
Tidens oändliga ändlighet och spårets struktur.....	11
Autoimmunitetens logik och det mindre våldets politik.....	12
Politikens <i>telos</i>	14
Spåret som hegemoni.....	15
Harts kronopolitik.....	16
Berättelsen om en evig fred.....	16
Påskens radikala budskap.....	19
Marknadens metafysik och fredens retorik.....	22
Sammanfattande reflektion: Hägglund och Hart.....	24
Kapitel 3: Diskussion.....	26
Eskatologisk omvärdering av tid och evighet.....	26
Till-kommande demokrati och teopolitik.....	29
Demokratins <i>telos</i>	31
Kapitlet 4: Avslutning.....	36
Slutdiskussion.....	36
Didaktiskt bidrag.....	39
Litteratur	

Kapitel 1: Inledning

År 1970 publicerades artikeln ”Chronopolitics: The Impact Of Time Perspectives On The Dynamics Of Change” i Oxforduniversitetets tidskrift för social forskning, *Social Forces*.¹ Utifrån sin sociologiska forskning kunde artikelns författare, George W. Wallis, dra slutsatsen att olika attityder gentemot tid föranleder olika typer av politisk mobilisering. En sådan tidsfilosofiskt präglad politisk idé kallade Wallis för ”kronopolitik” (eng. *chronopolitics*, där *chrono* står för ”tid”). Under de politiserade 1960- och 70-talen såg Wallis en generell trend bland politiska rörelser att likna nutiden vid en *time of transition* – en ”övergångstid”: det var en tid av avgörande politiska beslut, vilket uppbådade en stämning av att mycket ansågs stå på spel.

Wallis koncept om kronopolitik utgör ett kitt i det spänningsfält mellan teologisk eskatologi och politisk filosofi där denna uppsats har sin hemvist, och genom att översätta det engelska begreppet *time of transition* som en övergångstid så ljuder en intressant genklang. I en teologisk språkdräkt betecknar övergångstiden, eller ”mellantiden”, det som brukar kallas för en ”realiserad eskatologi”: en tid när den messianska förlossningen, ”Guds rike”, redan har brutit in i historien men inte fullt ut tagit form.² Att leva i väntan på dess fullbord, dess ”parusi”, är således att leva i spänningen mellan ett *redan nu* och ett *ännu inte*.³

I denna uppsats så undersöks några kronopolitiska uttryck inom det samtida politisk-teologiska samtalet. Den svenska litteraturvetaren tillika filosofen Martin Hägglund har sedan publiceringen av sin bok *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life* år 2008 varit ett återkommande inslag i detta samtal. Hägglund förespråkar en tidsfilosofi som underkänner all åtrå efter fullkomning, och menar att inget politiskt projekt kan upprätthållas utan en immanent risk för korruption och försvinnande.

Genom att försätta Hägglunds tidsfilosofiskt motiverade politiska filosofi i en eskatologisk kontext så ämnar denna uppsats belysa några samtida kronopolitiska uttryck, och genom att undersöka hur politiska visioner kan ta sig uttryck i vår partikulära tid utifrån begreppet ”kronopolitik” så öppnas också upp för en diskussion om teologins ställning och funktion. Med en grund i denna dubbelhet mellan konfessionalism och icke-konfessionalism; mellan gudstro och ateism, som karaktäriserar det postsekulära politisk-teologiska fältet så

¹ Wallis, George W. 1970 s. 102–108.

² Svenungsson, Jayne. 2014 s. 219.

³ Svenungsson, Jayne. 2014 s. 219, Jackelén, Antje. 2000, s. 80.

ämnar jag att i denna uppsats bidra till reflektionen över några av vår tids politiska och teologiska utmaningar.

Syfte och frågeställningar

Med denna uppsats vill jag jämföra Martin Hägglunds perspektiv på teologi och politik med det som kommer till uttryck i den kristna eskatologiska traditionen, framför allt så som den formuleras av den amerikanske teologen David Bentley Hart.

De frågor som leder min undersökning är: 1) Vilka är tidens politiska implikationer enligt Martin Hägglund, 2) Vilka är tidens politiska implikationer enligt David Bentley Hart, 3) Vilken betydelse har den kristna eskatologin för Martin Hägglunds politiska filosofi?

Metod och disposition

I denna uppsats undersöks olika perspektiv på relationen mellan teologi och politik. Det är framför allt Martin Hägglunds perspektiv på denna relation som jag vill undersöka. Detta gör jag genom att försätta Hägglund i en kristen eskatologisk kontext, där framför allt David Bentley Harts specifika förståelse för den kristna eskatologin får belysa Hägglunds tänkande. Min mening är inte att pröva huruvida en teori om förhållandet mellan teologi och politik kan appliceras beträffande Hägglunds och Harts tänkande. Jag vill snarare, genom min egen läsning, upprätta en egen förståelse för denna korrelation. I denna mening är uppsatsen ämnad som ett bidrag i en teoriproduktion.

För att begripliggöra uppsatsens disposition och motivera mitt tillvägagångssätt så förefaller det nödvändigt att redogöra för uppsatsens epistemologiska och metodologiska grundvalar. I uppsatsen används en hermeneutisk tolkningsansats inspirerad av den franske filosofen Paul Ricœur (1913–2005) kritiska hermeneutik. Ett centralt epistemologiskt drag i Ricœur's textnära tolkningslära är uppmaningen att läsa en text som om dess författare vore död. Enligt Bengt Kristensson Ugglå, professor i filosofi vid Stockholms universitet, är en sådan relation till texten nödvändig då den hermeneutiska processen inleds först när det absoluta vetandet tystnar.⁴ Vid författarens symboliska död, som infaller då texten publiceras, så

⁴ Kristensson Ugglå, Bengt. 2009 s. 18.

integreras författarens mening i texten. Både författaren och läsaren mister på detta sätt sin position som meningens ultimata källa vilket öppnar upp för en kommunikativ tolkningsprocess.⁵

Claesson m.fl. menar att Ricœurs metodologi karakteriseras av att klargöra och *förklara* olika teoretiska positioner för att på så sätt blottlägga konflikter. Med dessa klargöranden som utgångspunkt ska hermeneutikern skapa ny *förståelse*. En pendling mellan förståelse och förklaring gör det lättare för hermeneutikern att se de frågor som texten ställer, och genom att få syn på dessa frågor kan hermeneutikern följa tankeriktningen mot dess teoretiska grundvalar.⁶ Målet för den hermeneutiska processen är således inte att nå författarens *intention*, utan att nå ”textens sak och mening”; en mening som *är* den tankeriktning vilken öppnats upp genom hermeneutikerns läsning av text.

Ricœurs kritiska hermeneutik förser uppsatsen med en epistemologisk tolkningsansats men inte med någon bestämd metod och procedur. Inspirerad av Claesson m.fl. och Per-Johan Ödmans praxisnära applicering av en kritisk hermeneutisk tolkningsansats så har jag under studiens gång utvecklat ett metodologiskt tillvägagångssätt som svarar mot uppsatsens partikulära syfte och behov.

Studiens material består av text som ska tolkas och förstås. Primärmaterialet utgörs av Hägglunds och Harts egna texter på dess originalspråk och har därför hög validitet.⁷ För att göra texten begriplig har jag varit tvungen att kontextualisera den. Ödman påpekar hur hermeneutikern i kontextualiserandet av studiens material bygger upp en förförståelse, vilken möjliggör tolkning i ett meningssammanhang.⁸ Det är kring diskussionen om tid och politik, i det politisk-teologiska forskningsfältet, som studiens frågeställningar väcks och utifrån vars ljus materialet belyses. I relation till kontextualiserandet av primärmaterialet har jag gjort ett urval av texter. Detta urval har utgått från uppsatsens syfte och frågeställningar, och jag har valt ut de texter och textpassager som jag ansett representativa i relation till dessa.

Uppsatsen är disponerad på följande sätt: I kapitel 1: Inledning presenteras en inledande beskrivning av uppsatsens mening, dess syfte och frågeställningar, metod och disposition samt bakgrunden till min studie. I bakgrundsdelen presenteras uppsatsens teoretiska sammanhang, samt tidigare forskning kring tidens politiska implikationer inom ramen för det politisk-

⁵ Kristensson Ugglå, Bengt. 2009 s. 19–20.

⁶ Claesson, Silwia, m.fl. 2001 s. 20.

⁷ Det är endast beträffande Martin Hägglunds bok *This Life: Secular faith and spiritual freedom*, som jag läser en översättning från originalspråket. Då översättaren av det engelska originalet till svenskan, Andreas Vesterlund, bearbetat texten tillsammans med Martin Hägglund så behåller översättningen en mycket hög validitet.

⁸ Ödman, Per-Johan. 2004 s. 83.

teologiska fältet. Utöver detta så diskuteras här också studiens primärlitteratur, vilken placeras i relation till den vidare kontexten. Delen utgör i sin helhet det sammanhang inom vilken uppsatsens frågeställningar har sin hemvist.

I Kapitel 2: Undersökning avhandlas min undersökning av Martin Hägglunds och David Bentley Harts kronopolitiska tänkande. I kapitlets första del avhandlas en *inomtextlig* tolkning av Hägglunds kronopolitik, strukturerat utifrån drag som framträtt i min läsning. I kapitlets andra del avhandlas min läsning av Harts kronopolitiska tänkande. Denna del har både en inomtextlig- och en *kontextuell* prägel. Jag låter här Harts kronopolitiska tänkande presenteras så som den framträder i min läsning, samtidigt som jag också försätter Harts tänkande i relation till Hägglunds tänkande. Kapitlet avslutas med en sammanfattande reflektion över Hägglunds och Harts respektive kronopolitiska tänkande.

I Kapitel 3: Diskussion avhandlas en rent *kontextuell* tolkning av Hägglunds och Harts kronopolitiska tänkande. Jag placerar här undersökningens resultat i ljuset av den politisk-teologiska diskussionen, vilken presenterats i uppsatsens bakgrundsdel.

I kapitel 4: Avslutning så förs en slutdiskussion beträffande studiens resultat, samt en presentation av uppsatsens bidrag till det didaktiska fältet.

Bakgrund

I denna del presenteras uppsatsens teoretiska sammanhang, samt den tidigare forskning inom detta sammanhang som relaterar till uppsatsens syfte. I den första delen presenteras det svenska politisk-teologiska samtalet. I den andra delen presenteras Martin Hägglunds politisk-filosofiska projekt, samt Hägglunds mottagande och roll i det politisk-teologiska samtalet. I den avslutande delen presenteras den kristna eskatologiska traditionen, med tonvikt vid diskussionen kring dess sekularisering.

Teologi och politik

I denna del presenteras det politisk-teologiska fältet med särskild tonvikt vid den svenska diskussionen. Jag ämnar att här beskriva och diskutera några av de vanligt förekommande samtalsämnena i fältet utifrån en läsning av de texter som ligger till grund för min förståelse av den politiska teologin.

Begreppet ”politisk teologi” förknippas vanligtvis med den tyske juristen Carl Schmitt (1888–1985) som i *Politische Theologie* år 1922 ämnade formulera en katolskt influerad statslära. Jag har i ett tidigare arbete behandlat den politiska teologins historia i relation till en svensk kontext, och vidhöll då att Schmitt ”ansåg att metafysiska grundantaganden genom historien har förklarat och legitimerat politiska system, vilket gett dem struktur och mening.”⁹ Schmitt ansåg att denna diskussion saknades i den moderna epoken och framställde därför en statslära med potential att utmana Weimarrepublikens liberalism. På detta sätt har Schmitt populariserat begreppet politisk teologi, och det är i stor utsträckning utifrån Schmitts bärande teser som denna mångstämmiga diskussion inom filosofi, juridik, sociologi och teologi har tagit form. Det är utifrån denna diskussion och följande verk som samtalet om Martin Hägglunds och David Bentley Harts politisk-filosofiska projekt finner sin teoretiska kontext.

I mitt tidigare arbete vidhöll jag också att flertalet av de svenska forskarna i den politisk-teologiska diskussionen bekänner en postsekulär förståelse för begreppet sekularisering: ”Idéhistorikern Hjalmar Falk ser till exempel ett behov av en fördjupad undersökning av de kategorier vilka strukturerat det han kallar för ’sekulariseringsteser’. Han menar att ett mer mångkulturellt och pluralistiskt samhälle tvingar den protestantiskt influerade liberalismen till en självrannsakan, vilket antas leda till en mer nyanserad självförståelse.”¹⁰ I fältet är det framför allt relationen mellan olika typer av liberala kontraktsteorier och den kristna teologin som studeras, med fokus på de olika metafysiska grundantagandenas genealogiska rötter.

Teologen Ola Sigurdsson menar att den postsekulära politiska teologin främst är ett försök att underställa det rådande tillståndet – vilket inte kan förstås som entydigt sekulärt eller religiöst – kritisk teologisk reflektion. I sin bok *Det postsekulära tillståndet: religion, modernitet, politik* argumenterar Sigurdsson för att religion inte ska förstås som en överhistorisk och tidlös abstraktion. För att inte dölja religionens faktiska relation till världsliga angelägenheter så ska den, i Sigurdssons mening, i stället förstås som ett dynamiskt fenomen – en social kropp – vilken alltid innehåller föreställningar om förändring och förvandling.¹¹ Utifrån Sigurdssons definition har alltså religionen alltid en politisk dimension, vilken analyseras och diskuteras i det politisk-teologiska fältet.

Den något inkonsekventa användningen av de begrepps konstruktioner som används i fältet har föranlett flera samtida tänkare att lyfta behovet av begrepps förtydliganden till diskussion. Teologen Arne Rasmussons förstår exempelvis skillnaden mellan den ”politiska

⁹ Arvidsson Lille, Johan. 2019 s. 4.

¹⁰ Falk, Hjalmar. 2014 s. 15, Arvidsson Lille, Johan. 2019 s. 5.

¹¹ Sigurdson, Ola. 2009 s. 66–68.

teologin” och den ”teologiska politiken” som beroende av de olika teologiska motiven: uttolkningen av den världsliga gemenskapen i teologiska termer kallas politisk teologi, medan teologisk politik beträffar utformandet av en kyrklig gemenskap.¹²

Jayne Svenungsson, professor i systematisk teologi vid Lunds universitet, väljer i stället att lyfta fram begreppet ”teopolitik” som en teologiskt motiverad kritik mot en teologiskt sanktionerad politik. Begreppet hämtas från den judiske teologen Martin Buber (1878–1965) som år 1949 i *The Prophetic Faith* myntade begreppet. Likt den sociala kritiken hos 700-talets (f.Kr) bibliska profeter så vänder sig Svenungssons adaptation av Bubers teopolitik mot ett missbruk av den politiska makten, motiverat utifrån ett gudomligt rättviseideal som transcenderar varje politisk, juridisk och kultisk ordning.¹³ Som jag vidhöll i mitt tidigare arbete så utgår teopolitiken från föreställningen om en gudomligt uppenbarad rättvisa, vars vittnen anser sig ha rätten att bedöma politiska handlingars rättfärdighet oavsett rådande normer och lagar, vilket hos Svenungsson sammanfattas i en ”rättvisa som överskrider rätten”.¹⁴

Hägglund och den politiska teologin

I denna del presenterar jag de framträdande dragen i Martin Hägglunds filosofiska projekt, samt en redogörelse för något av den kritik som uppkommit mot Hägglunds tänkande från teologiskt håll.

Martin Hägglund är professor i komparativ litteratur vid Yale University. Han debuterade som författare år 2002 med *Kronofobi: Essäer om tid och evighet*. I boken presenteras en tidsfilosofisk analys av den franske poststrukturalistiska filosofen Jaques Derridas (1930–2004) dekonstruktion, genom vilken Hägglund vill upprätta en immanent kritik mot begäret efter det oändliga, vilket han menar traditionellt har dominerat den västerländska litteraturen och filosofihistorien. Då Hägglunds filosofiska projekt formuleras som en kritik inifrån denna metafysiska tradition, så får kritiken en immanent karaktär. I *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life* år 2008 vidareutvecklar och fördjupar Hägglund sin läsning av Derridas dekonstruktion. Begreppet *radical atheism* (sv. ”radikal ateism”) ämnar utmana inte bara föreställningen om en Gud och en evighet, utan också åtrån efter en Gud och en evighet. Genom

¹² Falk, Hjalmar. 2014 s. 10.

¹³ Svenungsson, Jayne. 2014 s. 27–28.

¹⁴ Svenungsson, Jayne, 2014 s. 251, Arvidsson Lille, Johan. 2019 s. 6.

att adaptera Derridas föreställning om en ständigt till-kommande demokrati (fr. *démocratie à venir*) så utvecklar Hägglund här sin radikala ateism i riktning mot en politisk filosofi.

I sin bok *This Life: Secular faith and spiritual freedom*, publicerad år 2019, relaterar Hägglund sin radikala ateism till en partikulär politisk vision. Med postulatet att det högsta goda inte hör till någon evig frid, utan i stället betecknar människans beroende av varandra för att förverkliga sin frihet, så utmanas de värdesystem som kännetecknar den kapitalistiska ekonomin. Det är den kapitalistiska produktionslogiken vilken, genom att ha en ständigt ökande vinstmaximering som huvudsaklig drivkraft, omöjliggör en omvärdering av det mått på värde som formar produktionen av rikedom.¹⁵ Det är just möjligheten att ständigt kunna omvärdera värdebegreppets innebörd som Hägglund menar kräver en radikalt ateistiskt präglad politisk form.

I essän ”A World of Innumerable Inactivities: Martin Hägglund and the Economy of Non-Existence” så konfronterar teologen Mårten Björk Hägglunds radikala ateism. Kritiken som framförs är en direkt mobilisering av några bärande slutsatser ur Björks doktorsavhandling *Life Outside Life: The Politics of Immortality, 1914–1945*. I syfte att upprätta en kontextuell förståelse för Björks kritik så vill jag här redogöra för några framträdande drag i *Life Outside Life*.

I sin avhandling undersöker Björk några europeiska teologers deltagande i den intellektuella debatten om evigt liv och odödlighet mellan åren 1914 och 1945.¹⁶ Dessa teologer samlades kring en kritik av ett darwinistiskt livsbegrepp och en förändrad konceptualisering av odödlighet och evigt liv under den tid som kommit att kallas för den ”monistiska” och ”biocentriska” eran.¹⁷ Den darwinistiska föreställningsvärlden utgick enligt Björk från ett livsbegrepp som teologerna ansåg reducera människan till en metabolisk, ändlig varelse underställd evolutionära betingelser. Denna immanentisering av livsbegreppet utmanades av teologerna som i stället betonade vikten av ett koncept kring evigt liv utifrån hoppet om en utsida av det liv som regleras av devisen *survival of the fittest*.¹⁸ Björk menar att teologernas konceptualisering av ett liv utanför livet bottnade i en kosmologisk föreställning där livets ursprung ligger utanför sig självt och därför kan levas för något annat och något mer än det förhandenvarande.

¹⁵ Hägglund, Martin. 2020, s. 48.

¹⁶ I avhandlingen studerar Björk den judiske religionsfilosofen Franz Rosenzweig, den reformerta schweiziske teologen Karl Barth, den judiske filosofen Oskar Goldberg och den tyske kyrkohistorikern Erik Peterson.

¹⁷ Björk, Mårten. 2018 s. 397–399.

¹⁸ Björk, Mårten. 2018 s. 403–404.

Det är detta transcendentala livsbegrepp som Björk mobiliserar som en kritik mot Hägglunds radikala ateism. Genom att ställa Hägglund vid sidan av nationalekonomen och upphovsmannen till den ekonomiska teorin ”keynesianism” – John Maynard Keynes (1883–1946) – så påvisar Björk i sin essä en kontinuitet av den biocentriska logik vilken belyses och kritiserar i *Life Outside Life*. Keynes och Hägglund möts enligt Björk kring samma immanenta livsbegrepp, vilket reducerar människan till ett ekonomiskt djur som konstitueras i upprätthållandet av sin existens.¹⁹ Det är alltså ett immanent livsbegrepp hos Hägglund som blottar en svaghet beträffande den radikala ateismens emancipatoriska potential. Björk menar i stället att åtrån efter ett evigt liv svarar mot en åtrå efter en tillvaro bortom kampen för överlevnad. Att underkänna denna åtrå, liksom att motarbeta den, fungerar därför upprätthållande beträffande förtryckande ordningar, snarare än som emancipatoriskt.

Sekulariseringen av *eschaton*

I denna del vill jag redogöra för den kristna teologiska eskatologins utmärkande drag och diskussionen om eskatologins sekularisering.

I *The Oxford Handbook of Eschatology* presenterar flera av världens ledande teologer och religionsvetare olika perspektiv på eskatologin och de frågor som den väcker. Begreppet ”eskatologi” kommer från grekiskans *eschatos* – som betyder ”sist”. Eskatologin är således läran om slutet, men beskrivs mer ofta som läran om ”de yttersta tingen”. Den amerikanske filosofen Jerry L. Walls menar att den akademiska eskatologiska diskussionen som uppstår under nittonhundratalet måste förstås mot bakgrund av artonhundratalets idéströmningar av förnuftstro och framstegstänkande. Den tyske filosofen Immanuel Kants (1724–1804) omdefiniering av teologins ”Guds rike” tydliggör denna filosofiska svängning, som kommit att påverka eskatologins ställning också inom teologin: i stället för att förstå Guds rike som ett gudomligt inbrott i tiden, så beträffar det, i Kants mening, i stället en perfekt moralisk ordning som mänskligheten på egen hand är i stånd att infria.²⁰

¹⁹ För att påvisa den biocentriska logiken hos Hägglund så tar Björk avstamp i Keynes essä ”Economic Possibilities for Our Grandchildren”. I essän mediterar Keynes över en gammal hushållerskas gravskrift som hon skrivit till sig själv i formen av en dikt: ”Don’t mourn for me, friends, don’t weep for me never / For I’m going to do nothing for ever and ever.” Där Björk tolkar hushållerskans dikt som en föreställning och ett hopp om en tillvaro bortom hennes nuvarande slitiga uppehälle, så förstår inte Keynes hur hennes efterlevande skulle tröstas av vetskapen att hon gör ”ingenting” i all oändlighet. Föreställningen om ett tillstånd bortom det biologiska livets betingelser, med kampen för överlevnad som fundament, kräver ett transcendent livsbegrepp, något som Björk vill påvisa kontrasteras mot Keynes och Hägglunds immanenta livsbegrepp.

²⁰ Walls, Jerry L. 2008 s. 8.

Den kristna eskatologin utmärker sig således, i kontrast till den ovan nämnda föreställningen om att människan av egen kraft kan frammana sitt eget själv-förverkligande, av hoppet och tron på en gudomlig instans som ingriper i historien.

Antje Jackelén, teologie dr. vid Lunds universitet, har i *Tidsinställningar: tiden i naturvetenskapen och teologin* undersökt och nyanserat den kristna teologins tidsfilosofi. Jackelén fastställer här att en kristen tidsteologi inte kan tillåtas stanna vid ett motsatsförhållande mellan tid och evighet, utan att tid i stället ska behandlas relationellt och eskatologiskt. Denna eskatologiska dubbelhet beskrivs med begreppen *futurum* – en framtid som byggs av de element som finns att tillgå i nuet – och *advent* – tron och hoppet på en ankomst av möjligheter som inte har realiserats i nuet.²¹ I Jackeléns mening så kan en eskatologisk tidsfilosofi därför frambringa uppmaningen att förbättra eller försvara samhället med de medel som står till buds, och samtidigt tillåtas drivas av en förväntan om en fullkomning bortom det som människan själv kan åstadkomma.

I kontrast till Jackeléns konfessionellt kristna eskatologi så har flera teologer, där ibland Jayne Svenungsson, påtalat hur eskatologin i sin moderna utformning också kan inta sekulära former. Det är åter igen Carl Schmitts teser om den moderna liberalismens dolda religiösa genealogi, vilka bland annat presenteras i *Politische Theologie*, som ligger till grund för den post-sekulära analysen av eskatologin. Enligt Svenungsson har drag ur judiska och kristna teologiska tankemönster kanaliserats in i modernitetens olika progressiva politiska strömningar: ”[d]et är denna sekularisering av *eschaton* som återspeglar sig i flera av dessa strömningars utveckling i totalitär riktning.”²² I denna mening är nittonhundratalets olika totalitära politiska projekt uttryck för en vilja att upprätta ett himmelrike på jorden, snarare än en väntan på en fullbordan bortom historien. Det är alltså en sorts eskatologi utan något *advent*, och med en betoning på historiens *futurum*. Enligt Svenungsson så har denna variant av eskatologin att göra med det emancipatoriska arvet från upplysningen, vilket återknyter till ovan förda diskussion om Kants roll i den moderna historieteologiska utvecklingen.

David Bentley Hart, som är en av de mer inflytelserika rösterna inom det samtida akademiska teologiska samtalet, är ett av studieobjekten i denna uppsats. Hart är en amerikansk grekisk-ortodox teolog som aktualiserar eskatologiska perspektiv, framför allt med utgångspunkt i den fornkrykliga kristendomen. I Harts magnum opus, *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth* från år 2002, så kontrasteras en kristen evighetslära mot olika ateistiska och materialistiska föreställningar om tid och evighet. I uppsatsen vill jag

²¹ Jackelén, Antje. 2000 s. 75–77.

²² Svenungsson, Jayne. 2014 s. 147.

undersöka hur Hart, som en kristen apologet, argumenterar för tidens politiska implikationer, och jämföra dessa argument med Martin Hägglunds kronopolitik som i stället bygger på en radikalt ateistisk filosofisk grund.

Kapitel 2: Undersökning

I detta kapitel avhandlas min undersökning av Martin Hägglunds och David Bentley Harts respektive tänkande kring teologi och politik, med fokus på tidens politiska funktion; kronopolitiken. I den första delen avhandlas en inomtextlig analys av Hägglunds kronopolitiska tänkande, och i den andra delen avhandlas min läsning av Harts kronopolitiska tänkande. Denna läsning har karaktären av en inomtextlig analys då jag, på samma sätt som hos Hägglund, låter olika drag i primärlitteraturen träda fram på sina egna villkor. Avhandlingen av min läsning intar här också en kontextuell karaktär, då jag låter Hägglunds tänkande vara med och belysa Harts kronopolitik. Det är framför allt frågeställning 1) Vilka är tidens politiska implikationer enligt Martin Hägglund, och frågeställning 2) Vilka är tidens politiska implikationer enligt David Bentley Hart, som undersöks i detta kapitel. Kapitlet avslutas med en sammanfattande reflektion över Hägglunds och Harts respektive kronopolitiska tänkande. Detta gör jag genom att lyfta fram några framträdande drag som karakteriserar kronopolitiken hos de båda tänkarna.

Hägglunds kronopolitik

I denna del avhandlas en inomtextlig tolkning av Martin Hägglunds teoretiska positionering beträffande korrelationen mellan tidsfilosofi och politisk filosofi. Evighet och ändlighet är återkommande teman hos Hägglund, som i stor utsträckning motiverar sina politiska ansatser utifrån en specifik tidsfilosofisk hållning. Jag ämnar att, via en redogörelse för Hägglunds tidsfilosofi, skriva fram resurser som kan användas i analysen av tidens politiska implikationer. Avhandlingen är strukturerad i kategorier utifrån drag som framträtt i min läsning, och är således helt analytiska.

Tidens oändliga ändlighet och spårets struktur

Martin Hägglunds tidsfilosofi kan sägas kulminera i utvecklandet av den radikala ateismens logik. Projektet bär på bland annat en religionskritik och en etisk-politisk vision och har således flera normativa aspekter. Ett huvudsakligt problem som Hägglund närmar sig i sitt projekt är det som han kallar för ”filosofins identitetslogik”.²³ Problemet består enligt Hägglund i det metafysiska tänkandets historia som kännetecknas av ett axiom där identitet och närvaro förutsätts vara det som kan vara i-sig-själv. Med postulatet att det mest önskvärda är att vila i ett tillstånd där ingenting kan gå förlorat – att transcendera det temporala till förmån för en gudomlig tidlöshet – så nedvärderas ändligheten till att förstås som ett tillstånd av vara-brist. Det är detta axiom som Hägglund vill utmana och ersätta med en tidsinställning som inte nedvärderar temporalitet utan i stället bejakar det ändliga varat.

Det är genom en tidsfilosofisk läsning av den franske filosofen Jaques Derridas dekonstruktion som Hägglund utvecklar och mobiliserar den radikala ateismens logik.²⁴ Men den lära om tid som ligger till grund för den radikala ateismen springer ur en läsning av den tyske filosofen Georg Wilhelm Friedrich Hegels tidsbegrepp.²⁵ Hos Hegel upprättas en distinktion mellan den positiva oändligheten – den eviga närvaron – och den negativa oändligheten – den eviga upplösningen. Men enligt Hägglund så är tiden i sig en negativ oändlighet – en oändlig ändlighet. Det är med tidens oändliga ändlighet som ett ultratranscendentalt villkor som Hägglund utmanar filosofins identitetslogik.

²³ Hägglund, Martin. 2002, s. 9–12.

²⁴ Hägglund är en erkänd om än något kontroversiell tolkare av Derrida, och hans läsning utmärks främst av en kritik mot den förment ”etiska” och ”religiösa” vändningen i Derridas tänkande. I Derridas poststrukturalistiska projekt så är det framför allt kritiken mot närvarometafysiken, och en tidsfilosofi utifrån temporalitet som ett irreducibelt villkor som Hägglund adapterar. I denna uppsats intresserar jag mig primärt för Hägglunds tidsfilosofiska projekt – vilket jag anser står på egna ben – och inte Derridas tänkande om tid. Sands, Danielle. 2009. Litteraturvetaren Danielle Sands påpekar i en recension av *Radical Atheism* att Hägglunds läsning av Derrida finner både sin styrka och sin svaghet i ett strikt filosofiskt närmande av Derridas texter. Hägglunds strikt logiska läsning och adaption av Derridas tidsfilosofi möjliggör en koherent mobilisering av dekonstruktionen i relation till exempelvis tid, etik och politik. Men, som Sands påpekar, så sker Hägglunds filosofiska läsning på bekostnad av en mer exegetisk, textanalytisk läsning. Genom att förbise de diskurser bland vilka Derridas filosofi växer fram så menar Sands att Hägglunds betoning på konsekvens i Derridas tänkande mister något av sin trovärdighet. Caputo, John D. 2011. John D. Caputo, professor emeritus i teologi och filosofi, kommer till liknande slutsatser som Sands beträffande den radikala ateismens förhållande till Derrida. Caputo menar att Hägglund isolerar vissa drag i Derridas dekonstruktion, framför allt autoimmunitetens logik, och radikaliserar dessa snarare än att mobilisera Derridas filosofiska projekt i sin helhet. Sands och Caputos kritiska analys av Derridas roll i Hägglunds filosofiska projekt betonar än mer vikten vid att förstå Hägglunds tidsfilosofi som stående på egna ben.

²⁵ Hägglund 2002, s. 141, Hägglund 2008, s.92–93. Hägglunds läsning av Hegel präglas av Derridas kritik mot Hegels tendens till totalitet. Där Hegel förstår tidens negativa oändlighet som ”Idéns” själv-aktualiserande process så stänger Derrida dörren till Idéns positiva oändlighet. I stället blir den negativa oändligheten – tiden – varats ultratranscendentilla villkor. Då tidens negativa oändlighet inte är något i-sig-själv så anser sig Derrida undfly den tendens till totalitet som dröjer sig kvar i Hegels tidsfilosofi.

Det som äger rum i tiden kan aldrig vara en odelbar enhet, utan måste i stället alltid klyvas i ett före och ett efter. Det enda som skyddar varje identitet från att försvinna i tidens obevekliga ström är det som Derrida kallar för ”spårets struktur”. Spårets struktur är den aspekt av Derridas identitetslära som tar störst plats i Hägglunds tidsfilosofiska adaptation av dekonstruktionens logik. Eftersom varje moment i tiden utplånas i samma stund som det framträder så måste det skrivas in som ett spår i tiden för att överhuvudtaget kunna vara. Varje moment offerar således sig självt för att bereda plats för nästa moment. Tidens destruktiva akt är dock inte en total annihilation utan tillåter det utplånade att integreras i det nya – i formen av ett spår.

Här får Hägglunds tidsfilosofi politiska konnotationer. På samma sätt som en människa måste mista något av sig själv för att upprätthålla sin existens, så som mjölkttänder, för trånga fotbollsskor eller bortglömda minnen, så måste också politiska projekt förstås som föränderliga fenomen som aldrig kan vara fullkomliga i sig själva. Min identitet kan överleva tidens klyvning bara om det finns rumsliga faktorer som kan integrera tidens spår – exempelvis en kropp. På liknande sätt kräver också alla olika typer av åtaganden att någon integrerar sin energi i de projekt som den önskar förlänga in i framtiden. Alla mina projekt och relationer kan därför både utvecklas och förändras men också rasa samman och tyna bort.²⁶

Autoimmunitetens logik och det mindre våldets politik

På grund av tidens oändliga ändlighet så måste liv förstås som synonymt med en kamp för överlevnad och all åtrå efter evigt liv döljer därför ett begär efter överlevnad. Det är här som Hägglunds radikala ateism riktar sin udd mot religionernas evighetsideal. Begreppet ”autoimmunitet” riktas dels mot religionens normativa föreställning om en absolut immunitet, dels mot totalitära politiska visioner.²⁷ Autoimmunitetens logik påverkar inte bara tiden utan också etiken och politiken: tidens oändliga ändlighet är förutsättningen för allt politiskt ansvarstagande och möjliggör all politisk åtrå.

Hägglund erkänner att en existens bortom hotet om utplåning inte hade gett upphov till någon fientlighet, eftersom ingenting då kunde hota mig, men då ingenting heller kunde hända mig hade det inte funnits någonting att ta ansvar för. Som en temporal varelse kan åtrån efter

²⁶ Hägglund, Martin. 2020 s. 12.

²⁷ Hägglund, Martin. 2008 s. 8–9.

överlevnad således leda mig till att attackera likväl som försvara den andre.²⁸ Den autoimmuna logiken föregår alltså etiken och är dess möjlighet. Vi kan göra autoimmunitetens för-etiska ställning än mer tydlig genom att behandla den i ljuset av Derridas föreställningen om det ursprungliga våldet.

I Derridas dekonstruktion ingår en genomgående revidering av värdeoppositionen mellan fred och våld. I stället för att förstå detta motsatspar som grund för etiska och politiska problem så vill Derrida, i Hägglunds mening, utmana föreställningen om och åtrån efter en absolut fred. Det ursprungliga våldet är bejakandet av att de krafter som konstituerar identitet är samma krafter som kan underminera dess existens. Om diskriminering i urskiljningen av vissa element framför andra tillåts beskrivas som ett våldsutövande så är själva den varseblivande akten våldsamt; när jag vänder mitt ansikte mot något så vänder jag med nödvändighet också ryggen åt någon annan. På samma sätt som jag måste utesluta vissa personer då jag riktar min uppmärksamhet mot andra, så kan också jag drabbas av den andres diskriminerande våld. I tidliga termer så betyder detta att politikens framtid är och alltid måste vara oviss. Denna oavgörbarhet inför framtiden och den andre tvingar det politiska samtalet att inta karaktären av en förhandling – men inte om strategier för en total fred – utan om strategier för ett mindre våld.²⁹

Enligt Hägglunds politiska visioner måste politiska institutioner först och främst erkänna våldets ekonomi som ett irreducibelt villkor. Alla politiska beslut måste förstas utspela sig i en ekonomisk förhandling där ingen position någonsin kan vara absolut. Demokratien måste därför förstas som ett ständigt ”till-kommande” tillstånd och inte som något som är i-sig-självt.³⁰ Då Hägglund erkänt diskriminering som ett våld så måste han också erkänna att det politiska livet med nödvändighet är våldsamt. Ändlighetens våld framstår således som ett faktum mot vilket människan måste förhålla sig till på det sätt som anses mest adekvat. Det mindre våldets filosofi kan, i denna mening, därför förstas som något av en etisk-politisk pekpinne i politiska processer.

²⁸ Hägglund, Martin. 2008 s. 79–81. Hos Hägglund liksom hos Derrida behandlas talet om ”den andre” i ljuset av den franske filosofen Emmanuel Lévinas etiska projekt, där ett koncept om den andre är centralt. I Hägglunds läsning är konceptet om den andre i Lévinas filosofi en benämning på en absolut annan som ofta likställs med Guds positiva oändlighet. Denna anser Lévinas, enligt Hägglund, vara analog med ”det Goda bortom Varat” hos Platon och ”det Ena” hos Plotinos och den nyplatoniska traditionen. Enligt Hägglund så menar Lévinas att denna positiva oändlighet har dragit sig tillbaka från världen och enbart är kvar i formen av ett spår i den andre. Då Hägglund inte accepterar någon positiv oändlighet så kan inte heller Lévinas tal om spåret som ett spår av en positiv oändlighet godkännas. Mötet med den andre är således alltid osäkert – något som det måste vara för att över huvud taget kunna frambringa en åtrån efter omsorg. Vore inte freden i mötet med den andre bräckligt och märkt av hotet om sin egen negering så skulle, i Hägglunds mening, varken jag eller den andre ha några incitament för att upprätthålla den.

²⁹ Hägglund, Martin. 2002 s. 205.

³⁰ Hägglund, Martin. 2002 s. 206.

Politikens *telos*

Det mindre våldets politik kan belysas från ännu ett perspektiv genom att kontrasteras mot den franske filosofen Emanuel Lévinas etisk-politiska visioner om en messiansk fred.³¹ Där tidens negativa oändlighet förstås som ett ultratranscendentalt villkor hos Hägglund så är Lévinas öppen för åtrån om en positiv oändlighet bortom historiens maktspel; en messiansk fred. Lévinas eskatologiska vision om ett upphävande av krigets ontologi kopplas till ett övervinnande av all temporalitet och måste därför underkännas av Hägglund: ”Det enda som skulle kunna ligga till grund för den gudomliga rättvisa som Lévinas åberopar vore en totaliserande instans – som skulle ha förmågan att överblicka alla aspekter av alla relationer och därigenom vara absolut försäkrad mot att begå misstag eller utöva diskriminering [...]”³²

Utöver risken för en ”totaliserande instans” så är problemet för Hägglund också att en sådan messiansk fred med nödvändighet skulle utesluta all alteriet och därmed underminera inte bara all risk för negation utan också all möjlighet för existens. Åtrån efter en total fred blir därför synonymt med åtrån efter ett totalt våld.

Det enda sättet att tillförsäkra sig en utopisk frid vore att utplåna allting som kan tänkas bryta mot den föregivna harmonin och därmed utplåna den till-kommande temporalitet som är villkoret för att händelser överhuvudtaget skall kunna äga rum.³³

Anledningen till att Hägglund förstår Lévinas åtrå efter en total fred bortom ändlighetens våld som ett totalt våld är därför att ett tillstånd bortom tidens ändlighet, i Hägglunds mening, är omöjligt. Det totala våldet består således i den totala avsaknaden av existens. I etisk-politiska frågor ska Hägglunds autoimmuna logik därför inte förstås främst bottna i etiska-politiska visioner utan snarare i ett livsbegrepp där dörren till en positiv immun oändlighet är stängd, låst och igenbommad. Autoimmunitetens logik kan således liknas vid hönan som föder politikens förutsättningar.

På grund av demokratins obevekliga autoimmunitet och osäkerhet inför framtiden, så varken kan eller bör dess *telos* – dess incitament – utgöras av en utopisk förhoppning om en demokrati som ”en gång för alla” ska realisera en total rättvisa. Ett styrelseskick som vore förmöget att garantera sin egen legitimitet ”en gång för alla” skulle, i Hägglunds mening, kortsluta politikens möjlighet. Det eftersträvansvärda goda, som kan liknas vid ett demokratins

³¹ Hägglund, Martin. 2002 s. 198–199.

³² Hägglund, Martin. 2002 s. 199.

³³ Hägglund, Martin. 2002 s. 206.

telos, ter sig därför bottna i en radikal öppenhet inför risken för korruption hos mig själv liksom hos den andre.

Spåret som hegemoni

Ännu en aspekt av det demokratibegrepp som Hägglunds utvecklar utifrån autoimmunitetens logik växer fram kring begreppet ”hegemoni”. Genom en läsning av den argentinske politiska filosofen Ernesto Laclaus koncept om hegemoni så framträder en radikal ateistisk syn på politikens förutsättningar hos Hägglund.

Laclaus politiska filosofi grundar sig, precis som hos Hägglund, på osäkerhet som ett absolut villkor för alla politiska beslut. Denna obevekliga obestämbarhet öppnar upp för en politisering av till synes apolitiska sammanhang. Detta är möjligt eftersom inga normer eller strukturer kan springa ur en oemotsäglich – immun – instans, utan kan alltid utsättas för kritik.³⁴ Då ingenting kan tas för givet så uppstår all politisk makt i alla läger som hegemonier. Denna makt kan aldrig vara i sig själv – vara suverän – utan är och bör alltid vara beroende av hotet om sitt eget upphörande för att kunna fortlöpa i tid och rum. De objekt och de värden som den hegemoniska diskursen ämnar upprätthålla kräver således att människor aktivt investerar sin energi och sin omsorg i partikulära projekt. Det är åter igen spårets struktur som tar sig uttryck som det vilket behöver en materiell boning för att överleva tidens glömska. Hegemonin som ett spår i tiden kräver också att andra, utmanande intressen, trycks undan. Det mindre våldets politik kan enligt Hägglund därför också utan problem relateras till hegemoni-begreppet.

I Hägglunds mening så innebär Laclaus demokratibegrepp en öppenhet och vaksamhet inför den ovissa utkomsten av varje politiskt beslut, och kräver därmed en beredskap för att tackla möjliga faror. Det är på grund av denna nödvändiga ovisshet inför framtiden som demokrati måste innebära ett våldsutövande. Enligt Laclau behöver även det mest demokratiska samhället vara ett våldsamt system med ett överlägset våldskapital och utvecklade uteslutningsmekanismer.³⁵ Hos Hägglund handlar därför demokratins jämlikhetsprincip inte om ett tillstånd eller ett mål av total jämlikhet, utan i stället om att en grupps makt att bestämma över andra inte tillåts att härledas till en gudomlig ordning eller en naturrätt. Hegemonisk makt

³⁴ Hägglund, Martin. 2008 s. 188–189.

³⁵ Hägglund, Martin. 2008 s. 190.

är i stället helt beroende av bräckliga politiska praktiker som kan kritiseras, omförhandlas och upphöra.³⁶

Om man som Hägglund förstår politik som en våldets ekonomi och liv som överlevnad så måste tidens ändlighet och döden förstås som något positivt – som en gåva. Dödens horisont är det yttersta incitamentet för att bry sig om livet här och nu och för att kämpa för en bättre framtid. Eftersom demokratin som en politisk logik godkänner risken för sin egen omformning och undergång, så kan den förstås som en politisk realisering av autoimmunitetens ultratranscendent logik.

Harts kronopolitik

I denna del avhandlas en inomtextlig tolkning av David Bentley Harts teoretiska positionering beträffande korrelationen mellan tidsfilosofi och politisk filosofi. Genom att låta Martin Hägglunds kronopolitiska tänkande, så som det framträtt i kapitlets första del, kontrastera Harts tänkande så intar läsningen också en kontextuell karaktär. Avhandlingen är strukturerad i kategorier utifrån drag som framträtt i min läsning, och är således helt analytiska.

Berättelsen om en evig fred

David Bentley Hart skriver i *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth* att det västerländska tänkandets historia karakteriseras av två parallellt löpande ontologiska modeller: antingen förstås evighet som ett ursprungligt och ofrånkomligt våld eller som en ursprunglig och evig skönhet.³⁷ Den senare modellen kännetecknar enligt Hart den kristna traditionens tidsfilosofi, inom vilken talet om skönhet sammanfaller med talet om fred.³⁸ Flera av de bärande begreppen i Harts tal om evighet och skönhet ska på detta sätt förstås gå in i varandra.

För att teckna konturerna av Harts kronopolitiska tänkande så stannar vi inledningsvis upp vid en diskussion om den postmoderna filosofin i relation till de ovan nämnda ontologiska

³⁶ Hägglund, Martin. 2008 s. 196.

³⁷ Hart, David Bentley. 2004 s. 5. Ordet ”skönhet” är här översatt från engelskans *beauty*. Utifrån Harts användning av begreppet så bör det förstås bredare än svenskans ”skönhet”. Ord som ”förträfflighet” och ”härlighet” pekar tydligare än ”skönhet” mot de normativa konnotationerna i Harts användning av begreppet. I uppsatsen används den översättning som i sitt sammanhang bäst beskriver Harts användning av det engelska ordet *beauty*.

³⁸ Hart, David Bentley. 2004 s. 2–5.

modellerna. Ett kännetecknande drag för postmodernismen är enligt Hart retorikens seger över dialektiken, vilket hänger ihop med dess skepsis mot metanarrativ. Då det inte finns någon slutgiltig rationell syntes att nå via det dialektiska spelet så antas metanarrativ vara förljugna och närmas därför med en filosofisk skepsis.³⁹ I Harts mening så är postmoderna teoribildningar relevanta att analysera eftersom det kristna narrativet med evighetens skönhet som ett centralt budskap, likt postmodernismen, rör sig på retorikens snarare än på dialektikens område.

Den kristna tanken har ingen plats i den "rena" rationalitet vilken dialektiken verkar vädja till – det kristna *ratio*, dess Logos, är en korsfäst jude – och kan inte vara något annat än "retorisk" till sin form; men då måste det vara möjligt att tänka sig med en retorik som är fred, och en sanning som är skönhet.⁴⁰

Syftet med Harts teologiska projekt i *The Beauty of the Infinite* bör förstås vara att skriva fram förutsättningar för en kristen fredlig retorik vilken, i Harts mening, måste sammanfalla med ett tidsbegrepp där det eviga är härlighet och förträfflighet. Det är utifrån denna vilja som Harts kritiska analys av de postmoderna teoribildningarna ska förstås.

Postmodernismen är, enligt Hart, kulmen av modernitetens kritiska tradition. Då de postmoderna projekten intresserar sig för berättelsernas universella grund så menar Hart att samma förkärlek för eviga logiska lagbundenheter som kännetecknar den moderna filosofin också återfinns i dess post-tillstånd. Harts kritik hänger ihop med begreppet "metafysik" – ett begrepp som han menar att de postmoderna skolorna söker överge. Metafysik är för Hart en benämning för olika filosofiska försök att samla hela verkligheten i en inringad totalitet.⁴¹ De postmoderna skolorna kännetecknas enligt Hart framför allt av en oförmåga att utmana metafysiska modeller – kritiken mot metafysiken intar i stället sin egen metafysiska position. För att inte falla i den fälla som han själv kritiserar så tvingas Hart till att använda begreppet metafysik samt andra begrepp, som exempelvis "differens", på ett dynamiskt sätt och utan något inringat fundament.

Samma underliggande tendens till totalitet som Hart menar driver den moderna filosofiska tanken driver alltså det postmoderna projektet. Ur detta påstående föds en diskussion om evighet och fred som kastar ljus på Harts egen kronopolitiska hållning. Det är vid denna diskussion som vi nu stannar upp.

³⁹ Hart, David Bentley. 2004 s. 5–8.

⁴⁰ Om inget annat anges är samtliga översättningar till svenskan mina egna. "Christian thought has no stake in the "pure" rationality to which dialectic seems to appeal – the Christian *ratio*, its Logos, is a crucified Jew – and cannot choose but to be "rhetorical" in form; but it must then be possible to conceive of a rhetoric that is peace, and a truth that is beauty." Bentley Hart, David. 2004 s. 6.

⁴¹ Hart, David Bentley. 2004 s. 13–14.

Den våldsamma tendens som Hart identifierar och kritiserar i den moderna filosofin kretsar framför allt kring dess förståelse för differens som något våldsamt.⁴² Bakom varje spekulativ berättelse finns nämligen ett unikt styrande *pathos* som söker överskrida den förvirrande differensen till förmån för ett tryggt fundament. Trots att differens, här beträffande olika perspektiv, beskrivs som ultratranscendent så finns det enligt Hart ändå ett underliggande fundament. Det postmoderna fundamentet är, menar Hart, tron på den ultratranscendent differensen som våldsam. Det är framför allt på denna punkt som den kristna ontologiska modellen i Harts mening särskiljer sig. Differens förstås nämligen som något fredligt i den kristna tanken. Harts huvudsakliga argumentation för att den kristna ontologin skiljer sig från en postmodern ontologi kretsar alltså kring freden som det första fundamentet.⁴³

Vilken position har då Martin Hägglund i relation till Harts två berättelser om evighet? Vi kan först och främst fastslå en utpräglad kritik mot metanarrativ och metafysik hos Hägglund, vilken liknar den kritik som Hart menar kännetecknar postmoderna teoribildningar.⁴⁴ Men om vi tillåter oss gå bortom det rent semantiska talet om metafysik, och i stället kritiskt granska vad det faktiskt innebär att samla hela verkligheten i en inringad totalitet, så kan vi blotta metafysiska drag också hos Hägglund. Den affirmation av överlevnad som enligt Hägglund finns immanent i varje form av åtrå och begär liknar utan tvekan ett filosofiskt fundament. Då överlevnadens logik är ultratranscendent – och därför inte går att vare sig bestrida, tänka eller agera bortsett från – så utgör den i praktiken ett absolut fundament.

Då detta fundament är, i Hägglunds egen mening, våldsamt, så hamnar det också rakt i Harts skottglugg. Men, för att inte upprätta en antagonistisk relation mellan Hägglund och Hart, så får vi inte glömma att affirmationen av den ultratranscendent differensen öppnar upp för ”det mindre våldets politik”. Det finns alltså hos Hägglund en motivation och en vilja att medvetandegöra ett annars osynligt diskriminerande våld, för att på så sätt möjliggöra politiska strategier som kan orientera sig inom den våldsamma differensen i syfte att minska och mildra dess våld. Vi kan därför dra slutsatsen att världen enligt Hägglund är både våldsam och fredlig

⁴² Hart, David Bentley. 2004 s. 9.

⁴³ Hart, David Bentley. 2004 s. 180–183. Hos Hart kan distinktionen mellan de två modellerna av evighet också belysas genom att ställa de postmoderna diskussionerna om differens mot en trinitariansk teologisk modell av differens. Till skillnad från de postmoderna differens-begreppen, som uppehåller sig vid förhållandet mellan det samma och det andra, så finns det enligt Hart inget incitament för en sådan polaritet i det kristna narrativet. Här är Gud den som differentierar från sig själv i sig själv och därmed omstrukturerar relationen mellan jaget och den andre.

⁴⁴ Här kan framför allt Hägglunds kritik mot ”närvarons metafysik” – idén om en självuppehållande immunitet som vilar i-sig-själv – framhållas som ett, utifrån Harts definition av begreppet, ”postmodernt” drag i Hägglunds tänkande.

– då våld och fred aldrig är totala tillstånd – och att en av den emancipatoriska politikens uppgifter därför blir att synliggöra våldet för att på så sätt minska det.

I kontrast till Hägglunds relativisering av fred och våld så är världen i Harts mening en i grund och botten skön, fredlig och evig skapelse. Allt våld och all ändlighet är ett intrång i den evigt fredliga skapelsen och har därför ingen nödvändig funktion – våld och tragedi förstås snarare ytterst som en meningslöshet. Det är på denna punkt som Hart, här med hjälp av den brittiske teologen John Milbank, särskiljer en kristen fredlig ontologi från en hednisk våldsam ontologi.⁴⁵

Vår förståelse för Harts tidsfilosofi börjar således i en affirmation av att alla idésystem bygger på en grundläggande ontologisk modell med ett specifikt evighetsbegrepp – vilket förstås som antingen våldsamt eller fredligt.

Påskens radikala budskap

För att mobilisera Harts argument om en ursprunglig och fredlig evighet som vi hittills har skrivit fram – i riktning mot dess politiska implikationer – så kan vi med fördel gå via påskens mysterium. Hart menar att berättelsen om den kristna påskan har en betydande tidsfilosofisk mening. Kristi död och uppståndelse betecknar inte transcendensens upphöjande över det immanenta – eller vice versa – utan i stället immanensens uppstigande i transcendensen; ändlighetens uppstigande i evigheten. Påskan handlar inte om Guds död utan om gudarnas död. Det är framför allt den omkullkastade dynamiken mellan immanens och transcendens i påskens mysterium som Hart menar gör den revolutionär – inte bara i metafysisk mening – utan också i relation till människans sociala och politiska verklighet. Det som Hart beskriver som ”gudarnas död” betecknar de av människorna skapade sanningarna, vilka till sin natur måste vara diskriminerande och därmed, medvetet eller omedvetet, förbise aspekter, personer och grupper som inte fyller någon produktiv funktion och därmed mister sitt värde.

Det som vi innan inte kunde se men som Kristus lärt oss se – de fattiga, de svaga, de halta och lytta, de förtryckta – kan så lätt gömmas igen bakom sådana stabila essenser som, låt oss säga, billig arbetskraft som en handelsvara, den ekonomiska bördan som de arbetslösa

⁴⁵ Hart, David Bentley. 2004 s. 36–37. Milbank har fört en liknande diskussion i sin bok *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, publicerad år 1990 av Basil Blackwells förlag. Där Milbank argumenterar för att postmodernismen är den nihilistiska retorikens upphöjande så tillägger Hart att den på grund av detta bör förstås som ett kontinuum inom den klassiska metafysiska traditionen. Det specifikt postmodernistiska ligger snarare i dess ställningstagande för det nihilistiska våldets position framför dess motpol: den ordnade godheten.

utgör, irrelevansen hos de som saknar köpkraft, individen som är underställd samhällsnyttan.⁴⁶

Vi kan fråga oss vilken typ av kritik som Hart här ger uttryck för. Är det en kritik mot kapitalismens ekonomiska strukturer? Är det en kritik mot ideologiska systematiseringar av människor? Vi lämnar för stunden dessa frågor öppna för att återkomma till dem senare, och fokuserar i stället på vilka tidsfilosofiska resurser för politiken som Hart menar att påskens mysterium bär på.

I sin text "Death, Final Judgment, and the Meaning of Life" så delger Hart några viktiga aspekter av det påstått politiskt radikala i påskens budskap. Från ett "hedniskt" perspektiv kan kristushändelsen – där Gud offerar sin egen son – förstås råda under samma logik som avrättningen av den brottsfällade man som hängde vid Jesu sida: de båda offerades i försvaret av en helig ordning – vare sig det handlar om stadens, rikets eller gudarnas heliga ekonomi.

Kristus dömdes till döden av de rättmätigt utsedda auktoriteterna av hans tid, vilkas domar inte är mer än en korrekt utövning av politisk klokhet och ett ansvarstagande styre, och korsfästelsen är ett uttryck för en partikulär sorts offerbaserad rättvisa, vilken alltid är villig att förgöra individen för den sociala balansen; det är ett perfekt uttryck för den rättsliga, religiösa, och politiska rationalitet genom vilken samhället upprätthåller och berättigar sig självt.⁴⁷

Hart belyser här det rationellt ansvarsfulla och logiskt koherenta i Jesu korsfästelse. Det politiska system som dömde Jesus till döden utgick från den logik om rättfärdiggjort våld som krävdes för att upprätthålla dess ordning. Åter igen visar sig således en lära om evighet vilken erkänner maktens våldsamma systematik som en evig, om än ond, nödvändighet.

Enligt Hart så vänder påskens budskap upp och ned på den politiska ordningens logik. I stället för att bekräfta en hängivenhet inför den sociala ordningens ekonomi och en rationellt understödd acceptans inför våldets nödvändighet, så visar påskan att den gudomliga rättvisan står på offrets sida.⁴⁸ Det är på grund av att Gud lät Jesus uppstå från de döda som det nödvändigt onda inte längre är nödvändigt. Jesu uppståndelse är således revolutionen i det

⁴⁶ "[T]hat which Christ has taught us to see as formerly we could not – the poor, the weak, the lame and halt, the oppressed – can so easily be hidden again behind such stable essences as, say, the commodity of cheap labor, the economic burden of the unemployed, the irrelevance of those who lack the power of purchase, the individual who is subordinate to the good of society." Hart, David Bentley. 2004 s. 419.

⁴⁷ "Christ is condemned to death by the duly appointed authorities of his age, whose verdicts are no more than proper exercises of political prudence and responsible governance, And the crucifixion is an expression of a particular sort of sacrificial justice, which is always willing to destroy the individual for the sake of social equilibrium; it is a perfect epitome of the legal, religious, and political rationality by which human society sustains and justifies itself." Hart, David Bentley. 2008 s. 486.

⁴⁸ Hart, David Bentley. 2008 s. 486.

metafysiska tänkandet. Döden är inte längre en naturlig del av världens konstitution utan kan i stället förstås antagonistiskt. Detta kallar Hart för en ”post-religiös vändning” tillbaka mot ett ursprungligt förhållande till ändlighet som något onaturligt, obscen och ont.⁴⁹ Hart förstår därför kristendomen som en post-religion, vilken skiljer sig från traditionella religioner då dessa proklamerar död och ändlighet som nödvändiga och i viss mån konstituerande för existensen.

Harts förståelse för kristendomen som en post-religion korrelerar med synen på relationen mellan tid och politik. Det är framför allt i bejakandet av en mänsklig existens som överskrider ändlighetens betingelser – ett liv utan död – som får politiska konnotationer. Kritiken mot det postmoderna metafysiska fundamentet – våldets ontologi – utmanas av Jesu uppståndelse som i stället erkänner att det mänskliga varat överskrider dess nuvarande form. Då döden inte längre förstås som konstituerande för existensen följer att politiska strukturer som döljer det ändliga varats logik kan belysas, kritiseras och utmanas.

I och med inkarnationen så får Harts kronopolitik en antropologisk prägel: människans existens är inte betingad av tidens ändlighet utan av något som överskrider det tidliga. Denna slutsats kan vi kontrastera mot Hägglunds existensbegrepp vilket förutsätter ändligheten som en autoimmun komponent i allting som är. I ljuset av Harts religionsbegrepp, där religion kännetecknas av synen på döden som en självklar del i en naturlig ordning, så kan Hägglund således anses vara religiös. Vi ska inte haka upp oss på sådana semantiska detaljer, men kan ändå, med hjälp av detta påstående, tydliggöra de radikalt olika antropologiska perspektiv som Hart och Hägglund här ger uttryck för.

Så här långt så kan vi fastslå att Hägglund och Hart skiljer sig åt beträffande synen på den ändliga tidens konstituerande roll för existensen. Det är i Jesu uppståndelse – vilken beträffar ändlighetens uppstigande i evigheten – som döden inte längre kan anses konstituera existensen. Enligt Hart har denna tidsfilosofiska svängning också politiska implikationer, främst på grund av den förändrade förståelsen för det politiskt motiverade våldets nödvändighet: något som dröjer sig kvar i Hägglunds vision om det mindre våldets politik.

⁴⁹ Hart, David Bentley. 2008 s. 481. Till skillnad från idén att religioner nödvändigtvis rymmer föreställningar om evighet eller ett liv efter detta, så menar Hart att olika religioner snarare kan anses likna varandra i en lära om dödens naturliga nödvändighet. På detta sätt, menar Hart, så skiljer sig religioner som uppstår i civilisationer från naturreligioner och animism. I stamsamhällen så förstås ofta döden som något onaturligt; ett brott i den naturliga ordningen. Hart anser att korrelationen mellan civilisation och religiös fetischism kring död och ändlighet sammanfaller med ett behov och en vilja att upprätthålla partikulära maktstrukturer. Det är utifrån denna förståelse för religionens förhållande till ändlighet och död som Hart kan hävda att kristushändelsen beträffade en post-religiös svängning mot ett, i socialantropologisk mening, ursprungligt förakt för döden.

Marknadens metafysik och fredens retorik

Vi har, i relation till påskens mysterium, väckt frågan om huruvida vissa aspekter av Harts teologi mynnar ut i en ideologikritik. Vi ska vidare undersöka detta genom att behandla Harts förståelse för marknadens metafysik. På detta sätt tillåts undersökningen att gå hand i hand med Harts eget retoriska tillvägagångssätt, och de argument som Hart själv anser som viktiga att lyfta fram. Samtidigt som undersökningen följer Harts agenda så behålls en autonomi i vilka delar som lyfts fram, och hur dessa anses relatera till varandra och till Hägglunds kronopolitik. Det är på detta sätt som avhandlingen av min läsning ämnar upprätthålla en dynamisk struktur kring uppsatsens syfte, frågeställningar och material.

Marknaden – antikens *agora* – har enligt Hart brett ut sig över hela den moderna offentligheten – antikens *polis*. Idag är det genom marknadens logik, dess *logos*, som olika offentliga identiteter tar form. Marknaden har sin egen metafysik, vilken Hart anser vara näst intill allena rådande i det nuvarande politiska och intellektuella landskapet. Denna metafysiska logik kännetecknas av en förmåga att anpassa mänskliga behov och begär till abstrakta kommersiella system. Konsumerismens metafysik är nihilistisk till sin natur då den primärt inte avser att uppfylla begär eller mätta behov, utan i stället att väcka mer begär och nya behov.⁵⁰ Marknaden är därför en totalitet som håller tillbaka differens i ett tillstånd av tomhet och likgiltighet: allting är likadant i den mån allting har ett pris och ett marknadsvärde. Politiska och ekonomiska idéer och visioner kan uppstå ur denna metafysiska totalitet, men på grund av den grundläggande värdenihilismen så är alla sådana projekt flyktiga och tvingas till ständig omförhandling i relation till andra jämförbara utbud på den politiska marknaden.⁵¹

Då det kristna budskapet, likt alla budskap och system, riskerar att korrumpas så måste det ständigt realiseras och omförhandlas i en politisk praktik. Det kristna värdesystemet måste således mobiliseras som en kritik mot marknadens metafysik.

Den kristna lagen att älska sin nästa och tro på Guds generositet – som moderniteten har bytt ut mot sitt beroende av egenintressets krafter. Den antar, de facto, den radikala uppfattningen att välgörenhet är en mer ursprunglig och fruktsam impuls i människans själ än girighet.⁵²

⁵⁰ Hart, David Bentley. 2003 s. 432.

⁵¹ Hart, David Bentley. 2003 s. 434–436.

⁵² “[T]he Christian law of love of neighbor and faith in God’s charity – that modernity has displaced by its reliance instead on the forces of self-interest. In fact, it presumed the radical notion that charity is a more original and fertile impulse of the human soul than greed is.” Hart, David Bentley. 2020.

Här belyses Harts förståelse för skapelsen som ursprungligt god, och differens, i detta fall som relationen mellan jaget och den andre, som en intuitiv barmhärtighet. Den kristna läran om rättvisa och fred handlar enligt Hart om evighetens oändliga skönhet vilken tar form i Kristus. Jesus kontrasterar således marknadens metafysiska lagar. Harts tidsfilosofi och politiska tänkande kan därav förstås sammanfalla i Jesus Kristus, och analysen av tidens politiska implikationer i Harts tänkande måste därför inta en kristologisk prägel.

Jesus är enligt Hart en usel konsument och en värdelös entreprenör: han är likgiltig inför pengar och materiell makt. Eftersom han producerar varor genom mirakel och ger bort dem gratis så undgår han också byteshandelns kommersiella logik.⁵³ Kristi gärningar belyser och kontrasterar således två metafysiska ordningar – två olika berättelser om evighet – som inte kan samexistera på ett harmoniskt sätt.

Den kristna retoriken blir på detta sätt en kritik mot den förment hermeneutiska neutraliteten som känns igen från moderna och postmoderna traditioner.⁵⁴ Men, till skillnad från postmodernismens teckning av retorikens spelplan som ett evigt kaosartat och våldsamt språkspel, så innehåller evangeliet en annan berättelse om våldets uppkomst. Krig är, i Harts mening, inte fredens negation utan i stället en avsaknad utav fred, och evangeliet är en berättelse om Guds rättfärdiggörande av den korsfäste över systemet som korsfäster. Korset symboliserar därför, menar Hart, inte metanarrativens slut utan i stället en uppmaning att delta i det våldsamma retoriska spelet med den till synes omöjliga ”fredens retorik”.⁵⁵ Den enda freden som förmår göra slut på alla krig är nämligen den som visar sig i Jesus.

Den korsfästa Kristus måste förbli ”metahermeneutisk”; han står utanför moderniteten, utanför marknaden, utanför varje mänsklig maktstruktur, som en äkta och synlig skönhet. Inte heller kan världslig makt någonsin överkomma honom i hans mystiska kropp, eftersom hans själva retoriska gest är en gest av donation, av martyrskap, och en som de världsliga makterna bara kan hålla nertryckt genom ett våld som skapar martyrer, och därmed bekräfta – motsatt alla sina avsikter – ett vittne om en frid som är oändlig.⁵⁶

⁵³ Hart, David Bentley. 2003 s. 437–438.

⁵⁴ Hart, David Bentley. 2003 s. 441–443. Harts teologiska kritik mot den försonande hermeneutiken kretsar inte kring dess strävan efter att uppnå en harmonisk samexistens och fred. Kritiken riktas mot ”de minsta nämnarnas fred” som i Harts mening innebär en tystnad som döljer ett tvång. I stället för pluralism förespråkar Hart gästfrihet: endast en partikulär retorik ska bekräftas medan andra berättelser ska uppmuntras – och de är fria i den mån att de är fria att besegras.

⁵⁵ Harts tal om ”fredens retorik” växer fram ur John Milbanks identifiering av de postmodernistiska diskurserna som varianter av en ”våldets ontologi”, vilket kontrasteras mot ett kristet narrativ; fredens ontologi.

⁵⁶”Christ crucified thus must remain “metahermeneutical”; he stands outside modernity, outside the market, outside every human order of power, as a real and visible beauty. Nor can worldly power ever overcome him in his mystical body, because, again, the very gesture of the rhetoric of his form is one of donation, of martyrdom, and one that the powers of the world can suppress only through a violence that creates martyrs, and so confirms – contrary to all it intends – the witness of a peace that is infinite.” Hart, David Bentley. 2003 s. 442.

Eftersom Hart uppmanar sina läsare att efterleva den modell av fred som Jesus förkroppsligar, så kan vi använda det ovanstående citatet i analysen av den politik som Hart uppmanar. Det martyrideal som Hart här ger uttryck bör förstås som kyrkans ideala politiska funktion, och den omöjliga fredens retorik blir möjlig eftersom kyrkan är Kristi levande kropp. Övertalning och retorik får därför inte inta en våldsam, påtvingande roll utan ska i stället ha karaktären av en donation. Detta hänger ihop med Harts syn på våld som en avsaknad utav fred: våldet behöver inte motarbetas, utan ska i stället fyllas ut med en donerad fred.

Mitt i syndens tid, vilken kännetecknas av våldets ontologi, bär den kristna retoriken vittne om det eskatologiska hopp som redan har skänkts skapelsen men som ännu inte fullt ut har infallit. Faktumet att fredens ontologi ännu inte infallit leder till att fredens retorik inte har någon fullständig universell metod för att avvärja krig. I stället riskerar alltid det kristna budskapet att korrumpas. Till och med den visaste, mest ödmjuka politiska gärningen kan därför aldrig vara mer än en blek föraning om Kristi rikes politik.⁵⁷

Sammanfattande reflektion: Hägglund och Hart

Jag har nu undersökt hur tidens politiska implikationer förstås enligt Martin Hägglund och David Bentley Hart. Genom att använda slutsatserna från undersökningen av Hägglunds och Harts respektive kronopolitiska tänkande, så vill jag här sammanfatta några framträdande drag där de båda tänkarna belyser varandras teoretiska ståndpunkter.

Jag vill framför allt lyfta fram hur förståelsen för *tid och evighet*, i relation till *fred och våld*, skiljer sig åt mellan de båda. Hägglunds radikala ateism karakteriseras av en kritik mot föreställningar om en positiv evighet, vilken han menar uppåddar en föreställning om det tidsliga som ett tillstånd av brist. Omvärderingen av den ändliga tiden som ultratranscendent är därför en förutsättning för en politik som samstämmer med den radikala ateismens tidsfilosofi. Då den absolutistiska idén om en positiv evighet som är i-sig-självvt korrelerar med absolutistiska politiska visioner, så förutsätter ett icke-absolutistiskt demokratiskt tillstånd att all åtrå efter det eviga byts ut mot ett bejakande av det ändliga. Den radikala ateismen rymmer på detta sätt en potential för politisk emancipation.

I kontrast till dessa slutsatser så menar Hart att absolutistiska politiska tillstånd tvärt om främjas av att bejaka ändligheten som ett absolut villkor. Genom att förstå ändlighet och död

⁵⁷ Hart, David Bentley. 2020.

som uttryck för en naturlig ordning så motiveras våld och förtryck i namn av ett nödvändigt ont. Den politiska emancipationen bort från dessa våldsamma tillstånd kan därför inte finnas i ändlighetens upphöjande över det eviga, utan i stället i det ändligas uppstigande *i* evigheten. Dessa kontrasterade slutsatser kan i sin tur jämföras med Hägglunds demokratibegrepp, som präglas av en ständig hegemonisk förhandling, och Harts teologisk-politiska vision om fredens retorik. För att förstå förutsättningarna för dessa olika politiska visioner så bör vi belysa Hägglunds och Harts olika föreställningar om *fred och våld*.

I Hägglunds mening så är fred och våld inga absoluta och immuna företeelser, utan verkar alltid *i* varandra: om jag vänder mitt ansikte mot någon i fredliga avsikter, så vänder jag samtidigt ryggen åt någon annan. Av denna anledning så är det politiska livet alltid präglat av en ständig förhandling, eller kamp om man så vill, om vilka begär, värden och intressen som ska tillåtas företräde framför andra. Oavsett om detta görs med vapen i hand eller vid ett förhandlingsbord, så uttrycker det en ofrånkomlig våldsutövning.

Det ter sig som att Harts koncept om evigheten som en ursprunglig fred är avgörande för dess möjlighet att inspirera till en politisk emancipation. Precis som Hägglund så anser inte heller Hart att fred och våld är varandras motsatser. Men fred och våld verkar inte *i* varandra: våld är i stället en avsaknad utav fred. Det är därför möjligt att delta i det våldsamma retoriska spelet med fredens retorik, en politisk praktik inspirerad av evighetens fred, som inte slår över i absolutism eller i någon maktutövning över huvud taget. Fredens retorik har i stället karaktären av martyrskap och donation. Något som framträder i Harts kronopolitiska tänkande, och som kan förstås som själva möjligheten för evigheten att inspirera en fredlig och emancipatorisk politik, är inkarnationen. Det är vid denna händelse som relationen mellan tid och evighet radikalt förändras: ändligheten stiger upp i evigheten.

I syfte att fördjupa jämförelsen mellan Hägglunds och Harts kronopolitiska tänkande, så vill jag i följande kapitel bryta Hägglunds och Harts perspektiv mot varandra i ljuset av diskussionen om eskatologi och politik inom ramarna för den politiska teologin. Detta gör jag med hjälp av Antje Jackeléns forskning om den kristna eskatologiska traditionens tidsfilosofi och Jayne Svenungssons konception om en emancipatorisk teopolitik.

Kapitel 3: Diskussion

Härvidlag har undersökningen av Martin Hägglunds och David Bentley Harts kronopolitiska tänkande avhandlats. Det ter sig som så, att en specifik adaptation av en kristen eskatologisk tidsfilosofi möjliggör en politisk mobilisering av evighetens kvaliteter i Harts kronopolitiska tänkande. I en politisk-teologisk kontext så kan denna reflektion relateras till teologen Mårten Björks kritik mot Hägglunds radikala ateism, som han menar missförstår den kristna, eskatologiskt präglade tidsfilosofin.

För att inleda den kontextuella tolkningen av Hägglunds perspektiv på teologi och politik så förefaller det lämpligt att, till en början, diskutera Hägglunds kronopolitik i en eskatologisk kontext. I detta kapitelns första del försätter jag därför Hägglund i samtal med Antje Jackelén och hennes forskning om den kristna eskatologiska tidsfilosofin. I kapitlets andra del diskuteras Hägglunds tidsfilosofiskt präglade demokratibegrepp i relation till Jayne Svenungssons teopolitik. I den tredje och sista delen diskuteras, i ljuset av den redan förda diskussionen om eskatologi och teopolitik, om hur politikens drivkraft, dess *telos*, gestaltas i Hägglunds demokratibegrepp.

Eskatologisk omvärdering av tid och evighet

Vi har i tidigare kapitel belyst hur en partikulär förståelse för den kristna eskatologin är betydande för David Bentley Harts kronopolitiska tänkande. Det är framför allt inkarnationens omförhandling av relationen mellan tid och evighet och dess politiska implikationer som trätt fram. Genom att fördjupa diskussionen om den kristna eskatologin, så ämnar jag här skriva fram ytterligare resurser att belysa Hägglunds och Harts kronopolitiska tänkande genom.

Mot bakgrund av den kristna eskatologin så vill jag här redogöra för Antje Jackeléns läsning av kyrkofadern Augustinus tidsfilosofi, så som den framställs i hans bok *Bekännelser*.⁵⁸ Genom att kontrastera Jackeléns läsning mot Hägglunds förståelse av Augustinus tidsfilosofi, så ämnar jag belysa den roll som den kristna eskatologin spelar, eller inte spelar, i Hägglunds kronopolitiska tänkande.

Jackelén läser den elfte boken av Augustinus *Bekännelser* för att ta reda på vad den ontologiska skillnaden mellan tid och evighet hos Augustinus består i. Hon ser hur Augustinus

⁵⁸ Jag redogör för den kristna eskatologiska traditionen på s. 8–10.

här upprättar en skarp skillnad mellan tid och evighet. Evighet betecknar tidens tidlösa grund som är en ”oinskränkbar stabilitet” liksom en ”fullständig samtidighet”.⁵⁹ Tiden är väsensskild från evigheten och är kluven i tre ”nu”: det förflutnas nu, det pågåendes nu och det kommandes nu. I själens tid representeras denna ”tidens kluvenhet” av minne (*memoria*), anblick (*contutitus*) och förväntan (*expectatio*). Människans relation till tidens uttänjning i själen (*distentio animi*) karakteriseras av ständig oro och evighetslängtan. Det är bara genom en mystik asketisk viljeakt – *intentio* – som själen glimtvis och fragmentariskt kan erfara evigheten.

Vi kan, genom Jackeléns läsning av Augustinus tidsfilosofi, ana en värdering av evigheten som något fullständigt och eftersträvansvärt, medan tiden värderas som ofullständig och full av brister. Jackelén ser själv Augustinus strikta ontologiska differentiering mellan tid och evighet som bristfällig i ljuset av kristologin och frågar sig om inte inkarnationen, vilken betecknar förtidsligandet av det eviga, borde påverka den ontologiska skillnaden mellan tid och evighet. Vi ska återkomma till Jackeléns fortsatta diskussion om dessa briser, men först stanna till vid Hägglunds läsning av Augustinus *Bekännelser*.

I sin läsning av Augustinus tidsfilosofi så identifierar Hägglund en första svaghet hos Augustinus just i hans försök att definiera vad tiden är utifrån postulatet att det som är måste vara en absolut närvaro: ”[...] så länge han ställer frågan på detta sätt är han dömd till självmotsägelser eftersom temporaliteten omöjliggör varje föreställning om en absolut identitet”.⁶⁰ Den närvarons identitetslogik som karakteriserar evigheten kan omöjligen också tillskrivas tiden. Det är denna grundläggande ontologiska differens som tvingar Augustinus att så tydligt markera skillnaden mellan tid och evighet. Hägglund underkänner de kommentatorer som menar att Augustinus löser närvarons dilemma genom sitt utvidgade närvarobegrepp. I stället betecknar Augustinus tal om tidens *distentio* och själen som en *distentio animi* att allt som förlöper i tiden ständigt dras åt olika håll mellan det som har varit och det som ska komma.

Än så länge kan vi se en tydlig likhet i Hägglunds och Jackeléns läsningar: avsaknaden av ett fundament i tiden föder en djup oro hos människan vars själ alltid dras åt olika håll och därför aldrig kan vila i-sig-själv.⁶¹ För Augustinus är det endast genom en askets viljeakt – *intentio* – som människan kan erfara evighetens enhet. Där Jackelén ställer sig tvekan till de etisk-politiska konsekvenserna av ett sådant *intentio* – då det riskerar slå ut i en fatalism inför det tidsliga – så avfärdar Hägglund det som ytterst omöjligt: det mänskliga medvetandet är helt

⁵⁹ Jackelén, Antje. 2000 s. 75–77.

⁶⁰ Hägglund, Martin. 2002 s. 145.

⁶¹ Hägglund, Martin. 2002 s. 150, Jackelén, Antje. 2000 s. 76.

enkelt oförmöget att uppnå en sådan koncentration. Till syvende och sist finns endast att lära, menar Hägglund, att ett evigt nu som vilar i-sig-själv inte finns. Utifrån denna slutsats anser Hägglunds det vara legitimt att vända på Augustinus logik och i stället värdera tiden som eftersträvansvärd och evigheten som icke-eftersträvansvärd. Hägglund kan därför påstå att alla föreställningar om en absolut enhet eller en evighet som vilar i-sig-själv är maskerade versioner av ett tillstånd av icke-existens och död.⁶²

Det är slående hur lika augustinusläsningarna är mellan den radikala ateisten Martin Hägglund och den kristna teologen Antje Jackelén. Den stora skillnaden mellan de båda kretsar kring hur de väljer att gå vidare i sitt tankearbete efter att ha dragit sina slutsatser. Där Hägglund *omvänder* den normativa relationen mellan tid och evighet så söker Jackelén i stället *omvärdera* relationen mellan de båda. Det är i kristologin och i den kristna eskatologin som hon hämtar resurser för detta. I följande del ska vi stanna till vid Jackeléns eskatologiska tidsfilosofi, för att här söka perspektiv i vår förståelse för de olika kronopolitiska strategierna.

Så som aposteln Paulus påpekar i Rom. 5:12-21 och Kor. 15:22.45 så har Jesu ankomst fört den gamla ”adamstiden” till sitt slut.⁶³ Jackelén liknar den nya ”kristustiden”, som infaller med Jesu ankomst, vid ett evigt ljus som går in i och lyser upp tidens mörker. På detta sätt upplöses en kronologisk tidsförståelse där tid och evighet förhåller sig till varandra som före- och-efter: i stället öppnas upp för en dynamisk tid där evighet och tid går in-i-varandra.⁶⁴ Det är eftersom evigheten, Jesus, går *in i* tiden som den adamiska tiden kan förstås som något gammalt, och den ”messianska” tiden som något nytt – trots att de båda tiderna existerar samtidigt och går in i varandra: ”I Jesus Kristus går Gud inte bara in i köttet – inkarnation – utan även in i tiden – intemporation”.⁶⁵

Trots den till synes förvandlade relationen mellan tid och evighet i den kristna eskatologin så kan ändå, menar Jackelén, de politiska implikationerna av den kristna evighetstanken få de fatalistiska konsekvenser som framför allt Karl Marx har kallat för folkets opium, och som Hägglunds religionskritik i stor utsträckning vilar på.⁶⁶ Enligt denna idé så leder religiös evighetstro till en relativisering av världsliga lidanden med attityden att det ändå inte är värt att ändra på något – eftersom allting ändå är förgängligt och en dag ska förgås. Evighetstron kan dock, i Jackeléns mening, också relativisera livets förtjänster, rikedomar och maktstrukturer och inta subversiva, snarare än fatalistiska, politiska uttryck.

⁶² Hägglund, Martin. 2002 s. 152–153.

⁶³ Jackelén, Antje. 2000 s. 78.

⁶⁴ Jackelén, Antje. 2000 s. 81.

⁶⁵ Jackelén, Antje. 2000 s. 81, 83.

⁶⁶ Jackelén, Antje. 2000 s. s.86.

När inget kan vara det sista utan på sin höjd det näst sista, hamnar maktstrukturerna i ett annat läge. Att hierarkierna i evighetens ljus är högst tillfälliga och att de sannolikt kommer att kullkastas, kan befria människor till frän samhällskritik och ge dem mod att våga det annorlunda.⁶⁷

Vi kan vid det här laget hävda att den ontologiska differensen mellan tid och evighet som sprängs i Kristushändelsen – intemporationen – öppnar upp för en omdefiniering av den tidsfilosofi som Hägglund ämnar utmana och underkänna. Relativiseringen av det som händer i tiden som ett *näst sista* leder i stället till en svängning mot något som liknar Hägglunds fundamentlösa tidsfilosofi – och öppnar således upp för nya ingångar i diskussionen om den kristna eskatologins funktion i Hägglunds kronopolitiska tänkande.

För att avancera diskussionen i denna riktning tar jag i följande kapitel hjälp av Jayne Svenungsson och hennes koncept om teopolitik, vilket jag ställer i relation till Hägglunds föreställning om den till-kommande demokratin.

Till-kommande demokrati och teopolitik

Genom att stanna upp vid Jayne Svenungssons diskussion om teopolitik så ansluter vi här vår hittills förda diskussion till en vidare politisk-teologisk kontext och fortskrider på detta sätt i vår kontextuella analys av Hägglunds kronopolitiska tänkande.

Teopolitik (där ”teo” beträffar teologisk) är en specifik strategisk tankefigur genom vilken vi kan förstå relationen mellan teologi och politik. I kontrast till politisk teologi – som understödjer politik med teologiska anspråk – så betecknar teopolitik en ”profetiskt inspirerad idé om rättvisa som alltid överskrider befintliga juridisk-politiska ordningar”.⁶⁸ Gränsen mellan de båda strategierna är vag och det finns alltid en risk att degenerera den föreställda gudomliga rättvisan till politiska maktambitioner i Guds namn. Svenungsson menar dock att teopolitiken har starka resurser för att inte slå över i korruption då Guds rättvisa här alltid förstås som transcendent i förhållande till mänskliga ordningar.⁶⁹ Detta betyder att teopolitik alltid förblir en oavslutad uppgift – en ”rättvisa som överstiger rätten”.⁷⁰

⁶⁷ Jackelén, Antje. 2000 s. 86–87.

⁶⁸ Svenungsson, Jayne. 2014 s. 250, 30. För en presentation av Svenungssons teopolitik i sitt akademiska sammanhang se s. 4–6.

⁶⁹ Svenungsson, Jayne. 2014 s. 249–254.

⁷⁰ Svenungsson, Jayne. 2014 s. 251.

I relation till ovan förda diskussion om den eskatologiska tidens politiska implikationer så kan vi, utan större kontrovers, hävda en likhet mellan Jackeléns kristologiskt präglade kronopolitik och Svenungssons teopolitiska modell. De båda modellerna beträffar relativiseringen av maktstrukturer utifrån en gudomlig rättvisa, vilken ger människan incitament för kritik och opposition. Också i relation till Hägglunds demokratibegrepp – den till-kommande demokratin, vilken lånas från Derrida – så kan vi se tydliga likheter med Svenungssons tal om teopolitik. Men det är också här som Hägglunds partikulära Derrida-läsning blottar sin specifika karaktär. Enligt Svenungsson så påstår nämligen Derrida att juridisk-politiska strukturer alltid är dekonstruerbara, till skillnad från ”rättvisan-i-sig”, vilken inte går att dekonstruera.⁷¹ Den immuna rättvisan, som är omöjlig att dekonstruera liksom att realisera, är det grundläggande incitamentet för att upprätthålla det demokratiska kritiska samtalet. Med tanke på Hägglunds existensfilosofiska grundvalar så uppstår här ett stort problem: en rättvisa som är i-sig-själv går emot autoimmunitetens logik och måste därför underkännas av Hägglund.

Hägglund förstår, som bekant, åtrån efter ett rent tillstånd vilket är i-sig-själv som ett hinder i kampen för upprätthållande av det åtråvärda - vilket är demokratins primära drivkraft. Betyder detta att Derridas normativa idé om en rättvisa som är i-sig-själv motverkar den till-kommande demokratins upprätthållande? Döljer Hägglunds demokratibegrepp en åtrå efter en immun rättvisa? Det förefaller nödvändigt att progressera i diskussionen om Hägglunds kronopolitiska tänkande med dessa frågeställningar i åtanke.

Vi kan, vid det här laget, dra några slutsatser. Mot bakgrund av Jackeléns eskatologiska tidsfilosofi och Svenungssons föreställning om en teopolitik kan vi hävda att ett eskatologiskt snarare än ett ontologiskt tal om relationen mellan tid och evighet möjliggör en mobilisering av evighetens kvaliteter i det politiska livet. I relationen mellan teologi och politik så förmår teologiska föreställningar om en gudomlig rättvisa eller en evig fred fungera som normativa incitament för politisk kritik, och har starka resurser för att undfly tendensen till totalitarism och absolutism. Också hos Derrida så fungerar, i Svenungssons mening, föreställningen om en icke realiserbar immun rättvisa som ett incitament för att upprätthålla en dynamiskt demokratisk samhällsform.

Vi kan fråga oss var detta lämnar Hägglund: vilka är incitamenten, *telos*, för att upprätthålla fred och demokrati då all strävan efter absoluta och immuna tillstånd

⁷¹ Svenungsson, Jayne. 2014 s. 251.

underkänns? I diskussionens tredje och sista del ska vi undersöka denna fråga närmare, genom att försätta Hägglunds demokratibegrepp i relation till några drag i den eskatologiskt präglade kronopolitik som framträder i den politisk-teologiska diskussionen.

Demokratins *telos*

Vi har tidigare i detta kapitel väckt frågan om huruvida Hägglund, i sitt kronopolitiska tänkande, tvingas till att erkänna åtrån efter en immun rättvisa som en fundamental demokratisk drivkraft. I kontrast till Svenungssons läsning av Derridas demokratibegrepp, som kretsar kring en föreställning om en immun rättvisa vilken aldrig kan eller får realiseras, så erkänner inte Hägglund vare sig existensen av ett sådant tillstånd eller dess politiskt emancipatoriska potential. Med ovan förda diskussion i ryggen kan vi vid det här laget söka formulera ett svar på denna fråga – en fråga som belyser Hägglunds perspektiv på teologi och politik, samt den kristna eskatologins betydelse för Hägglunds politiska-filosofi.

Derridas tal om den till-kommande demokratin – *démocratie á venir* – har en central roll i Hägglunds demokratibegrepp.⁷² Demokrati är enligt denna definition inte namnet på det goda samhället, utan snarare ett namn på dubbelheten mellan stabilisering och destabilisering. Det är en oavslutbar process och en ständig omförhandling av den mänskliga samvarons organisering. Som John D. Caputo påpekar så är demokratins till-kommande – *á venir* – viktigare än själva demokratibegreppet.⁷³ Demokrati är inte ett koncept utan ett löfte och ett kall. Vi kan inledningsvis, genom att tala om demokratibegreppet utifrån begreppen ”löfte” och ”kall”, öppna upp för en teologisk och, framför allt, en eskatologisk diskussion kring Hägglunds demokratibegrepp.

I Jackeléns definition av eskatologin så fungerar den, åtminstone i en kristen kontext, som en bro mellan det oförutsägbara och det redan givna.⁷⁴ I tidsliga termer är den en dynamik mellan *redan nu* och *ännu inte*. Tron framstår i ljuset av eskatologin som en gåva och på samma gång en egen prestation. Historien blir således till en plats för hopp liksom för kamp. På grund av denna dubbelhet så finns det alltid en risk för missförstånd och missriktning; det finns alltid en risk för tyranni i rättvisans namn och hat i kärlekens namn. Det är av denna anledning som

⁷² Hägglund, Martin. 2002 s. 206–207.

⁷³ Caputo, John D. 2011 s. 74.

⁷⁴ Jackelén, Antje. 2000 s. 190–191.

Abraham, i Derridas mening, inte vet om han är ett helgon eller ett monster när han gör sig redo att offra sin son till Gud.⁷⁵

Också Hart erkänner demokratins eskatologiska osäkerhet. Det kristna budskapet kan korrumpas i lika hög grad som andra budskap. Det är på grund av denna risk som det kristna värdesystemet måste mobiliseras som en kritik mot egennyttans politik; den måste inta en kropp. Uppmaningen att delta i demokratins retoriska kamp med en ”fredens retorik”, som aldrig får påtvingas utan alltid måste doneras, är hos Hart ett uttryck för en praktisk motarbetning av evangeliets korrupktion.⁷⁶

Vi skulle härvidlag kunna förstå fredens retorik som en etisk-politisk strategi i förhållande till en ständigt till-kommande demokrati: eftersom evangeliet är bräckligt på så sätt att det riskerar att korrumpas, så ”kallas” den kristne till en partikulär etisk-politisk praktik, motiverat av ”hoppet” om en evig frid. I detta avseende står Hart och Hägglund enade – eskatologins *ännu inte* kan i tidliga och politiska termer förstås som politikens ständiga till-kommande. Den stora stötestenen mellan de båda föds ur eskatologins andra aspekt; *redan nu*.

Föreställningen om ett tillstånd som *redan nu* vilar i-sig-själv och som inte är beroende av tidens klyvning för att upprätthålla sin existens kan inte godkännas av Hägglund. Det finns således inget *redan nu* i Hägglunds vokabulär. Detta hänger intrikat samman med föreställningen om fred och våld. Där Hart förstår våld som en avsaknad av fred – en fred som är Guds eviga skönhet – så vill Hägglund revidera värdeoppositionen mellan de båda begreppen. All fred finns till den grad som den bär på sin egen negation – våldet – och varje våld bär på samma sätt på en fred. Då det är en omöjlighet att rikta sin uppmärksamhet mot någon utan att diskriminera någon annan så är själva idén om en absolut fred nonchalant. Detta faktum menar Hägglund vara demokratins ultimata förutsättning: en demokrati som alltid är en förhandling om strategier för ett mindre våld.

Vi kan fråga oss hur detta ”mindre våldets politik” förhåller sig till den ”nihilistiska marknads metafysik” som Hart menar kännetecknar moderniteten.⁷⁷ Marknadens metafysik karakteriseras enligt Hart av ett väckande av begär och behov – snarare än ett uppfyllande av begär och behov – som en primär logik tillika drivkraft.⁷⁸ Det är den antika *agora* som har brett ut sig över den moderna offentligheten. I sitt tal om marknadens metafysik så blottar Hart sin

⁷⁵ Caputo, John D. 2011 s. 92.

⁷⁶ Hart, David Bentley. 2003 s. 434–436, 442. Konceptet ”fredens retorik” diskuteras på s. 22–24.

⁷⁷ Konceptet ”marknadens metafysik” diskuteras på s. 22–24.

⁷⁸ Hart, David Bentley. 2003 s. 432.

normativa strävan efter ett tillstånd fritt från begär och behov: ett tillstånd som vilar i-sig-själv; den totala begärs- och behovstillfredsställelsen.

Vi skulle kunna förstå Hägglunds relation till marknadsmetafysiken utifrån hans ovilja att uppnå en sådan immunitet. På detta sätt kan vi hävda en korrelation mellan ”det mindre våldets politik” och ”marknadens metafysik”. Hägglund påstår själv att all fientlighet och all omsorg uppstår ur kampen för att upprätthålla partikulära livsformer. Detta hänger samman med autoimmunitetens för-etiska ställning; risken för utplåning är förutsättningen för att vi ska kunna sörja om någonting. Autoimmunitetens för-etiska ställning kan därför med fördel jämföras med den för-etiska logik som Hart kallar för ”marknadsmetafysikens nihilism”: begär och behov är förutsättningar för att någonting ”gott” ska kunna uppstå. Ju mer begär och behov som uppstår desto mer finns det att bry sig om – eller tvärt om: vore alla begär och behov uppfyllda så hade det inte funnits någonting att bry sig om.⁷⁹ Marknadens metafysik liksom autoimmunitetens logik föregår således etiken och är dess förutsättning. Denna föreställning är intimt sammanbundet med Hägglunds förståelse för begärets väsen, som belyses genom att kontrasteras mot psykoanalytikern Jacques Lacans (1901–1981) begärsbegrepp.⁸⁰

Problemet är emellertid att Lacan beskriver detta som ett fallet tillstånd; en ”alienation” från ett egentligt Vara som har gått förlorat och som subjektet är dömt att ständigt längta tillbaka till. Vad Lacan kallar begärets ”metonymiska” rörelse beskriver just detta: att alla faktiska begärsobjekt endast kan vara otillräckliga substitut för det absoluta tillstånd som subjektet egentligen eftersträvar och tvingar det att söka efter nya objekt som i sin tur kommer att svika dess ideal, i en kedja av oavlåtliga förskjutningar som för Lacan vittnar om subjektets fundamentlösa brist på vara eller vara-brist (*manque-à-être*).⁸¹

Hägglund belyser här det bristfälliga i föreställningen att begärets yttersta *telos* är ett ”begär att inte begära”: ”Själva det faktum att vi hyser begär vittnar om att vi inte är själv tillräckliga – att vi inte *är* i oss själva – och om man postulerar att det mest önskvärda vore att befrias från detta kritiska beroende kan det bara betyda begärets mål är att utplåna sig själv.”⁸² Då begäret ständigt

⁷⁹ Denna logik svarar direkt mot den logik som John Maynard Keynes ger uttryck för i sin essä ”Economic Possibilities for Our Grandchildren”, och genom vilken Mårten Björk påvisar ett biocentriskt och darwinistiskt livsbegrepp. Jag presenterar denna logik i relation till Hägglunds radikala ateism på s. 7–8.

⁸⁰ Hägglunds kritik mot Lacans begärsmodell blir som mest tydligt i ljuset av Lacans föreställningen om det Reala. Denna föreställning sammanfaller enligt Hägglund i den identitetslogik som ”likt alla religiösa moralister” nedvärderar den tidsligt och språkligt betingade existensen med hänvisning till en evig frid. Just som Sokrates i Platons *Gästabudet* menar att Eros syftar till att gå bortom kärleken till specifika individer – vilket beskrivs som en begränsad kärlek – så menar Lacan, enligt Hägglund, att begärets mål aldrig kan vara något annat än det absoluta Tinget. För Hägglund är det tvärt om de temporala och sköra bindningarna i tiden som är och måste vara begärets objekt. Det finns således inget absolut Ting enligt Hägglund, och begäret kan därför inte ha något absolut *telos*.

⁸¹ Hägglund, Martin. 2002 s. 208–209.

⁸² Hägglund, Martin. 2002 s. 210.

behöver nya temporala objekt att riktas mot så bör det marknadsmetafysiska väckandet av begär och behov – som ett demokratins *telos* – värderas som något positivt.

För att knyta an den hittills förda diskussionen om demokratins *telos* till diskussionen om den eskatologiska tidsfilosofin, så vill jag här ställa Hägglunds tal om och kritik mot ett ”fallet tillstånd” av ”alienation från ett egentligt Vara” i relation till Harts föreställning om själva möjligheten till en samhällsform bortom marknadens metafysiska lagar.

Den totala behovs- och begärstillfredsställelsen som Hart eftersträvar, och som marknadsmetafysiken hindrar då den eftersträvar att ständigt väcka nya begär och behov, anses av Hart vara både möjlig och eftersträvansvärd – men öppningen mot en kronopolitisk mobilisering av denna möjlighet finner vi i den kristna påskens eskatologiska budskap. Den logik som rättfärdigade Jesu korsfästelse vilar i Harts mening på föreställningen om ett nödvändigt våld – ett våld som föregår etiken och som anses vara en rationell nödvändighet i upprätthållandet av den rådande samhällsordningen.⁸³ Lite vågat kan vi jämföra detta ”nödvändiga” och ”för-etiska” våld med Hägglunds tal om ”det ursprungliga våldet”. Utan att fastna vid en allt för stark betoning av denna semantiska likhet, så kan vi ändå använda relationen mellan ”det nödvändiga våldet” och ”det ursprungliga våldet” för att belysa de radikalt olika slutledningar som dras av Hägglund och Hart i talet om våldets roll och funktion inom politiken.

Genom att låta Jesus uppstå från de döda så visar Gud, i Harts mening, att hans lojalitet ligger hos offret – hos den som utsätts för det nödvändiga våldet – och bevisar samtidigt att det nödvändiga våldet inte är nödvändig. Påskan spränger således föreställningen om dödens nödvändighet och därmed också autoimmunitetens logik. Genom att mobilisera påskens logik så kan Hart hävda att det kristna evangeliet bär på resurser för en samvaro bortom *agora*-demokrati och marknadens metafysik. Detta immuna tillstånd, fritt från politisk och ekonomisk kamp, rimmar väl med den åtrå efter evighet genom vilken Mårten Björk kritiserar Hägglunds tidsfilosofi och antropologi: åtrån efter ett evigt liv uttrycker en längtan efter en livsform bortom de rådande lagarna, oavsett om det handlar om förtryckande politiska strukturer eller ändlighetens våld. Det ter sig således som att både Harts och Björks kritik mot det mindre våldets politik bottnar i en föreställning om en livsform som är immun mot ändlighetens betingelser.

Förutsättningen för att Hart ska kunna erkänna ett begär efter förvandling, kan i en eskatologisk språkdräkt förstas bottna i ett *redan nu* och i politiska termer kan det tidliga *redan*

⁸³ Hart, David Bentley. 2008 s. 486–488.

nu förstås vid att demokratin – som ett namn på det goda samhället – existerar *redan nu* samtidigt som det är ett till-kommande tillstånd. Denna idé hänger intrikat ihop med den kristna föreställningen om ett gudsrrike som i och med Jesu uppståndelse delvis har brutit in i den historiska tiden – en så kallad realiserad eskatologi.⁸⁴ Det goda samhället existerar *redan nu* samtidigt som dess slutgiltiga förlossning *ännu inte* är kommen. Detta ”messianska dilemma” menar Svenungsson mynnar ut i en osäkerhet kring hur förändring kan förenas med ordning.⁸⁵ Det är också här, vid det eskatologiska *redan nu*, som Hägglunds kronopolitik distanseras inte bara från Hart, utan också från Svenungssons och, utifrån Svenungssons egen läsning, också från Derrida. Den teopolitik, där vittnena av en fullkomlig rättvisa använder sin vittnesbörd för att relativisera, kritisera och utmana den rådande politiska ordningen, kräver nämligen en fullkomlig rättvisa som *redan nu* kan vittnas om.

Är det denna lösning i frågan om rättvisans möjlighet, som en beskrivning av demokratin *telos*, som Hägglund med sin autoimmuna existensfilosofi inte förmår adaptera från Derrida? Är det Hägglund som landar i den nihilism inför rättvisans möjlighet som Derridas hållning har kritiserats för? Åtrån efter demokrati förutsätter ju trots allt, i Hägglunds mening, att åtrån efter en ideal fullkomning byts ut mot, eller snarare förstås bottna i, åtrån efter att upprätthålla de existerande projekt som anses värdefulla. I denna mening så kan vi inte hävda att Hägglunds kronopolitik döljer en åtrå efter en immun rättvisa. Det finns således inga givna incitament för att upprätthålla fred och demokrati som går att hänvisa till, annat än en föreställning om att sådana incitament aldrig har funnits och aldrig kommer att finnas.

I relation till den kristna eskatologin så är det den ontologiska differensen mellan tid och evighet, vilken Hägglund blottar i sin Augustinusläsning, som på ett tidsfilosofiskt plan förklarar och karakteriserar hans kronopolitik. Det är på samma sätt en eskatologisk förståelse för relationen mellan tid och evighet som karakteriserar både Harts, Jackelés och Svenungssons kronopolitiska tänkande.

⁸⁴ Svenungsson, Jayne. 2014 s. 219.

⁸⁵ Svenungsson, Jayne. 2014 s. 212.

Kapitlet 4: Avslutning

I detta avslutande kapitel presenteras en slutdiskussion kring uppsatsens undersökning och diskussion. Då uppsatsens metodologiska ansats har ämnat besvara frågor i syfte att väcka nya frågor, så förfaller det lämpligt att avsluta studien med en diskussion snarare än med en rad sammanfattande slutsatser. Kapitlet avslutas med en presentation av uppsatsens bidrag till det didaktiska fältet.

Slutdiskussion

Avsikten med denna uppsats var att jämföra olika perspektiv på relationen mellan teologi och politik, med fokus på tidens politiska funktion; kronopolitiken. De nya frågeställningar och perspektiv som väcktes ur undersökningen av Martin Hägglunds och David Bentley Harts respektive kronopolitiska tänkande visade sig kretsa kring radikalt olika föreställningar om relationen mellan tid och evighet. På detta sätt har Hart fyllt sitt syfte; att kontrastera Hägglunds tänkande och på så sätt belysa olika teoretiska positioner.

Hägglunds strängt ontologiska differentiering mellan tid och evighet leder till annorlunda kronopolitiska strategier än Harts eskatologiska tidsfilosofi. Dessa olikheter svarar väl mot Antje Jackeléns historieteologiska differentiering mellan *futurum* och *advent*. Där Hart betonar människans litenhet i relation till Guds allmakt, och det kristna hoppet om en förlösning från det lidande som människan på egen hand är oförmögen att realisera, så betonar Hägglund framtiden som ett *futurum*. Men, Hägglunds *futurum*, den framtid som människan själv är i stånd att realisera, beträffar inte en perfekt moralisk ordning eller ett framtida lyckorike. Det beträffar snarare en ödmjukhet inför människans oförmåga att någonsin kunna realisera ett sådant tillstånd. Den stora stöttestenen mellan Hägglund och Hart, mellan gudstro och ateism, rör sig därför, i detta fall, kring huruvida hoppet om en perfekt fred, frihet och lycksalighet kan fungera som en drivkraft för politisk emancipation eller inte.

För mig är det främmande att föreställa en tillvaro utan ett hopp och en åtrå om en perfekt tillvaro helt befriad från lidande, våld och förtryck. Kanske är detta endast en nedärvd impuls som i generation efter generation har präglat det västerländska samhället, och som vi gjorde bättre i att överge? Kanske är den kollektiva samvaron alltid präglad av ett våld som inte är möjligt att bortse från, och som vi hade kunnat hantera betydligt bättre om vi övergav utopiska föreställningar?

En fråga som dröjer sig kvar är huruvida det över huvud taget är möjligt att överge ett sådant hopp. Kan det inte i stället vara möjligt att leva med detta hopp, utan att för den sakens skull frammana absolutistiska politiska tillstånd? Jayne Svenungssons teopolitiska modell – en ”messianicitet utan messias” – bejakar denna vilja, samtidigt som den förhåller sig till de fallgropar som ett sådant hopp kan frammana. Enligt Svenungsson så är den teopolitiska modellen inte en fatalism inför rättvisans möjlighet, utan snarare en markering av att rättvisan aldrig får tas för given: ”Även om Messias en dag skulle visa sig måste vi därför fortsätta att åkalla honom [...]”.⁸⁶

Mot bakgrund av de kronopolitiska resurser vi skrivit fram hos Hägglund och Hart, samt i relation till den vidare politisk-teologiska diskussionen kring dessa frågor, så anser jag att Svenungssons teopolitiska modell är att föredra. Den besitter resurser att bejaka risken för totalitära fallgropar liksom politisk stagnation, och samtidigt, utan någon given slutdestination, fortsätta vandringen mot en ljusare framtid. Kanske är det till och med så att hoppet i sig, vilket bör svara mot kärlek och välvilja, är det lycksaliga tillstånd som Hart kallar för Guds rike?

Men, för att problematisera dessa hoppfulla spekulationer, så bör också politikens aktuella förutsättningar tas i beaktande. Den belgiske politiska teoretikern Chantal Mouffe har i sin bok *On the political* år 2005 argumenterat för att det andra milleniet kännetecknas av en post-politisk självförståelse. Sociologer tenderar, i Mouffes mening, att beskriva den rådande politiska situationen vid att globaliseringen och universaliseringen av den liberala demokratin har öppnat upp för en ”andra modernitet”, helt fri från fiendskap.⁸⁷ Det finns inte längre något ”vi” och ”dem”, utan i stället en civiliserad förhandling mellan jämlika individer. Men vacuumet som uppstår när dessa poler försvinner ersätts enligt Mouffe med moraliskt motiverade uteslutningsmekanismer, vilka är än mer våldsamma och farliga än traditionella politiska poler, då den andre porträtteras som ond snarare än som annorlunda.⁸⁸

Mouffes analys bygger i stor utsträckning på de slutsatser som Carls Schmitt år 1932 drar i sin bok *The Concept of the Political*. Här argumenterar Schmitt för att den liberala demokratin finner sin metafysiska grund i en antropologi där människan antas drivas av ett individualistiskt vinstintresse. Politikens roll i denna *agora*-demokratiska modell, blir en förhandling och en kamp mellan olika atomiserade individers rationella själv-intresse.⁸⁹ Som en reaktion mot denna instrumentella demokratiska modell, så menar Mouffe att ett deliberativt liberalt

⁸⁶ Svenungsson, Jayne. 2014 s. 213.

⁸⁷ Mouffe, Chantal. 2005 s. 1–4.

⁸⁸ Mouffe, Chantal. 2005 s. 10–12.

⁸⁹ Mouffe, Chantal. 2005 s. 13.

paradigm har tagit form, med målet att upprätta en länk mellan moral och politik. Enligt denna modell är det både möjligt och eftersträvansvärt att upprätta en sfär för en rationell moralisk konsensus inom det politiska. Oavsett vilken av de båda liberala modellerna som råder, så antas politiken ha nått ett post-stadium, där en neutral och universell rationalitet ersatt all friktion och antagonism – en slutsats som Mouffe finner felaktig och beklagansvärd.

Det är precis här som Harts och Hägglunds demokratibegrepp finner sin stora gemensamma nämnare, och detta anser jag vara mycket viktigt att belysa. De båda, likt Mouffe, argumenterar för vikten vid att den politiska arenan förblir en kollektiv arena, i kontrast till marknaden – *agora* – som är den atomiserade och rationellt uträknande individens sfär. Det som skiljer Hägglund och Harts modeller åt, är att Hägglund argumenterar för att våld och diskriminering är ett irreducibelt incitament för själva möjligheten att delta i en politisk process, medan Hart framhåller möjligheten att delta i detta våldsamma spel med en ”fredens retorik” och på så sätt undslippa demokratins våld. Jag anser mig inte besitta resurser för att avgöra vem, om någon, som har rätt eller fel, och lämnar således dörren öppen för framtida studier att besvara vilken kronopolitisk modell som bäst förmår utmana detta post-politiska dödläge.

Jag anser mig dock förmögen att konstatera ett möte mellan de båda till synes väldigt olikartade tänkarna i en gemensam problembild, och det är också vid denna problembild som vidare undersökningar kring Hägglunds politiska visioner i det politisk-teologiska fältet bör kretsas. Då den politisk-teologiska diskussionen, åtminstone i en svensk kontext, i stor utsträckning har kommit att kretsas kring en teologisk undersökning av den liberala kontraktsteorins metafysiska grundvalar, så är min förhoppning att denna uppsats, i ljuset av Mouffes samtidsanalys, kan bidra som en resurs i undersökningen kring några av vår tids politiska och teologiska utmaningar.

Som en avslutande reflektion så vill jag härvid betona denna samstämmiga farhåga och vilja hos Hägglund och Hart, vilken jag anser sammanfattas väl i följande citat av Chantal Mouffe.

I ”politikens sfär”, är Machiavellis kritiska insikt fortfarande värd att meditera över: ’I varje stad finnes två olika sorters begär [...] mannen av folket hatar att styras och förtryckas av dem som är mäktigare än honom själv. Och den mäktige tycker om att styra och förtrycka folket.’ Vad som definierar det post-politiska perspektivet är påståendet att vi har gått in i en ny era där denna potentiella antagonism har försvunnit. Och detta är varför det kan äventyra framtiden för den demokratiska politiken.⁹⁰

⁹⁰ “In the realm of ‘the political’, Machiavelli’s crucial insight is still worth meditating: ‘In each city are found these two different desires . . . the man of the people hates being ordered and oppressed by those greater than he. And the great like to order and oppress the people.’ What defines the post-political perspective is the claim that

Didaktiskt bidrag

Denna uppsats har undersökt hur relationen mellan politik och teologi på olika sätt kan förstås. I uppsatsen har jag deltagit i en teoriproduktion, snarare än prövat huruvida en redan utvecklad teori kan appliceras i en partikulär situation. Min vilja har varit att bidra inte bara till den politisk-teologin, utan också till didaktiken. I följande del vill jag redogöra för hur jag anser att denna uppsats är ett bidrag till didaktiken, beträffande religionskunskapsundervisningen i gymnasieskolan.

Uppsatsen berör flera aspekter av det innehåll som behandlas i kurserna Religionskunskap 1 och Religionskunskap 2. Däribland etik, kristendomens kännetecken, människosyn och olika uppfattningar om relationen mellan religion och vetenskap i den aktuella samhällsdebatten. Det som jag anser utgör uppsatsens främsta bidrag till didaktiken är de exempel på relationen mellan tro och politik som Hägglunds och Harts kronopolitiska modeller ger uttryck för.

Vivianne Baumfield, professor i lärande vid University of Exeter, påvisar, i en konstruktivistisk pedagogisk anda, att ”framgångsrikt lärande kräver att den som lär sig engageras i och inte bara lär om något”.⁹¹ Engelskans *engage with* innebär inte bara att ”engageras i”, utan också att ”svara för”, att ”ta i anspråk” och att ”gå till anfall mot”. Att eleven själv får reflektera över och använda sin egen tro och sina egna föreställningar om frågor kring, exempelvis, evighet och eskatologi, och tillåtas använda dessa föreställningar i sitt resonemang kring etik eller politik, är en förutsättning för att den icke-konfessionella religionskunskapsundervisningen ska kunna ta vara på elevernas egen föreställningsvärld, och på så sätt realisera ett, i Baumfields mening, framgångsrikt lärande.

På detta sätt menar jag att min uppsats, där Hägglunds kronopolitiska tänkande ställs mot Harts, kan användas för att visa på hur religiös tro och ateism kan förhålla sig till varandra beträffande trons politiska implikationer.

we have entered a new era where this potential antagonism has disappeared. And this is why it can put in jeopardy the future of democratic politics.” Mouffe, Chantal. 2005 s. 7.

⁹¹ “Successful learning always requires the learner to engage with and not just learn about.” Baumfield, Vivienne. 2012 s. 207.

Litteratur

Arvidsson Lille, Johan. "Swedenborgiansk anarkism": Politisk filosofi och mystik teologi hos Ivan Aguéli. Kandidatuppsats, Jönköping University, 2019.

Baumfield, Vivienne. "Pedagogy". I *Debates in religious education*, Barnes, Philip L. (red.), Abingdon: Routledge, 2012.

Björk, Mårten. "A World of Innumerable Inactivities: Martin Hägglund and the Economy of Non-Existence". *Svensk teologisk kvartalskrift*, vol 96, nr 4, 2020: 297–314.

Björk, Mårten. *Life Outside Life: The Politics of Immortality, 1914–1945*. Diss., Göteborgs Universitet, 2018.

Caputo, John D. "The return of anti-religion: From radical atheism to radical theology". *Journal for Cultural and Religious Theory*, vol 11, nr. 2, 2011: 32–125.
<https://jcrt.org/archives/11.2/caputo.pdf> (Hämtad 2021-05-01).

Claesson, Silwa, Henrik, Hallström, Kardemark, Wilhelm, Risenfors, Signild. "Ricoeurs kritiska hermeneutik vid empiriska studier". *Pedagogisk forskning i Sverige*. Vol. 16, nr. 1, 2001: 18–35.

Falk, Hjalmar. *Det politisk-teologiska komplexet: fyra kapitel om Carl Schmitt sekularitet*. Göteborg: Göteborgs universitet. Institutionen för litteratur, idéhistoria och religion, 2014.

Hart, David Bentley. "Death, Finas Judgement, and the Mening of Life". I *The Oxford handbook of eschatology*, Walls, Jerry L. (red.), 476–488. New York: Oxford University Press, 2008.

Hart, David Bentley. *The beauty of the infinite: the aesthetics of Christian truth*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 2003.

Hart, David Bentley. "Three Cheers for Socialism: Christian Love & Political Practice". *Commonweal Magazine*, vol. 147, nr. 3, 2020. <https://www.commonwealmagazine.org/three-cheers-socialism> (Hämtad 2021-04-20).

Hägglund, Martin. *Kronofobi: Essäer om tid och ändlighet*. Stockholm/Stenhag: Brutus Östlings Bokförlag Symposium, 2002.

Hägglund, Martin. *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life*. Stanford: Stanford University Press, 2008.

- Hägglund, Martin. *Vårt Enda Liv: Sekulär tro och andlig frihet*. Översatt av Andreas Vesterlund. Stockholm: Volante, 2020.
- Jackelén, Antje. *Tidsinställningar: tiden i naturvetenskapen och teologi*. Uppsala: Arcus förlag och Antje Jackelén, 2000.
- Kristensson Ugglå, Bengt. *Ricoeur, Hermeneutics and Globalization*. London/New York: Continuum International Publishing Group, 2009.
- Mouffe, Chantal. *On the Political*. New York: Routledge, 2005.
- Sands, Danielle. Recension av Hägglund, Martin: *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life*. *Parrhesia*, nr. 6, 2009: 73–78.
https://parrhesiajournal.org/parrhesia06/parrhesia06_sands.pdf (Hämtad 2021-05-03)
- Sigurdson, Ola. *Det postsekulära tillståndet: religion, modernitet, politik*. Göteborg: Glänta Produktion, 2009.
- Svenungsson, Jayne. *Den gudomliga historien: Profetism, messianism & andens utveckling*. Göteborg: Glänta produktion, 2014.
- Wallis, George W. Chronopolitics: The Impact of Time Perspectives on the Dynamics of Change. *Social Forces*. Vol. 49, nr. 1, 1970:102–108. <https://www.jstor.org/stable/2575743> (Hämtad 2021-04-29).
- Walls, Jerry L. "Introduction". I *The Oxford handbook of eschatology*, Walls, Jerry L. (red.), 3–16. New York: Oxford University Press, 2008.
- Ödman, Per-Johan. "Hermeneutik och forskningspraktik". I *Kunskapande metoder inom samhällsvetenskapen*, Bengt Gustavsson (red.), 3 uppl., 71–91. Lund: Studentlitteratur, 2004.