

# Tage Lindbom och konservatismen

Martin Lindström

## 1. Tage Lindbom – en kort biografi

Det finns ett lundensiskt talesätt som lyder "Vissa personer är världsberömda i Lund, men ingen annanstans. Andra är världsberömda överallt utom i Lund". Detta talesätt stämmer väl in på författaren och statsvetaren Tage Lindbom och hans ställning i svensk samhällsdebatt. Han torde vara okänd inte bara för en bred politiskt intresserad allmänhet i Sverige utan också för många svenska statsvetare. Samtidigt är han den ende svenske författaren som omnämns i Russell Kirks välkända och ofta citerade verk "The Conservative Mind" (1986, sjunde upplagan). Tage Lindboms tänkande ägnas i denna bok flera sidor. (Kirk 1986 s. VI-VII) När Svenska Dagbladets debattserie om konservatismen publicerades under åren 1983-1984 med anledning av Moderata Samlingspartiets nya partiprogram fanns Tage Lindbom å andra sidan inte med bland debattörerna. (Braconier 1984 s. 5f.) Det finns flera tänkbara orsaker till hans tystnad i denna svenska debatt. Jag känner inte till den verkliga orsaken. Tage Lindbom har dock själv beskrivit hur boken "Efter Atlantis" (1951), som utgör inkörsporten till hela hans senare tänkande, i stort sett möttes med ett inledande avståndstagande följt av en tystnad från såväl socialdemokratiska som borgerliga debattörer. En ledande tidning lär till och med i ett tillstånd av naiv uppriktighet i sin recension av boken ha skrivit att "denna bok bör inte läsas". (Lindbom 1983 s. 103)

Tage Lindbom är född år 1909. Han växte upp i en småstad i Norrland i en borgerlig familj som drabbades mycket hårt av en av de ekonomiska kriserna under 1920-talet. Han har i sin bok "Omprövning" (1983) beskrivit sin ideologiska resa från marxismen över socialdemokratien till slutligen en kristen och religiöst färgad konservatism. Som ung tog Tage Lindbom tidigt avstånd från det kapitalistiska samhällssystem som bringat ekonomisk katastrof åt hans egen familj. Den unge Tage Lindbom blev socialist och marxist. (Lindbom 1983 s. 11ff.; Engdahl 1979 s. 90) Han kom dock efterhand allt mer att tvivla på marxismens förkunnelse om tillvarons och utvecklingens lagbundenhet, synen på livet som ett rationellt iordningställt räknepystem och läran om en förutbestämd utveckling som äger rum i enlighet med ett dialektiskt mönster. Tage Lindbom orienterade sig istället mot socialdemokratien år 1934. (Lindbom 1983 s. 29ff.) Han studerade vid Uppsala universitet och blev doktorand hos professor Herbert Tingsten i Stockholm. (Tingsten 1962 s. 152) Avhandlingen blev klar 1938 och behandlar "Den svenska fackföreningsrörelsens

Statsvetenskaplig Tidskrift 1997, årg 100 nr 2, s 145-175

uppkomst och tidigare historia 1872-1900" (1938). Tage Lindbom blev samma år utnämnd till chef för Arbetarrörelsens arkiv i Stockholm, en tjänst han innehade fram till 1965. (Karlsson 1992/1993 s. 83ff.)

Tage Lindbom höll länge fast vid tron att den socialdemokratiska rörelsen var förmögen att förena de materiella framstegen med ett kulturellt och intellektuellt bättre liv för människan. (Lindbom 1947 s. 109ff.) Denna övertygelse kom dock att svikta när han efter det andra världskrigets slut upplevde att rörelsen allt mer kom att eftersträva materiella förbättringar, samtidigt som bildningsverksamheten och den kulturella uppbyggnaden fick stå tillbaka. I sina försök att efterforska orsakerna till denna utveckling kom han fram till två saker. För det första uppbars socialismen och marxismen visserligen av en strävan att återupprätta den mänskliga gemenskap som gått förlorad med industrialismen. Drivkraften bakom denna strävan efter ett samhälle uppbyggt av klasslösa, jämlika individer var emellertid ingen människokärlek utan i socialdemokratins fall ressentimentet och i marxismens fall hatet mot andra samhällsklasser, enligt Lindbom. För det andra upplevde han att socialistiska rörelser och socialistiskt styrda stater allt mer kom att byråkratiseras. De socialistiska systemen tycktes med en egen inneboende logik utvecklas i riktning mot en stark centralism och en socialteknisk hierarkisk ordning. Den socialistiska maktapparaten hade därmed utvecklats till motsatsen till vad den från början själv strävade efter. (Lindbom 1983 s. 96ff.) Det var dessa tankar Tage Lindbom framförde i boken "Efter Atlantis" (1951). Boken riktade sig inte bara mot socialdemokratien och kommunismen utan också mot borgerlighetens drömmar om att efter det andra världskrigets slut kunna återupprätta och vidareutveckla den liberala individuella friheten. (Ibid s. 103)

Tage Lindbom fortsatte sedan under 1950-talet att vidareutveckla sina tankar kring västerlandets utveckling och kris. Sökandet efter svaret på frågan varför ideologier som eftersträvar frihet, jämlikhet och broderskap i praktiken ofta uppnår motsatta resultat, ledde honom bakåt i västerlandets filosofiska utveckling till de högmedeltida katolska teologerna och filosoferna. Det var detta sökande som gav honom svaret. Tage Lindbom blev troende kristen. Han skriver själv:

Min ensamhet och stillsamma omprövning var en helt odramatisk process, utan våldsamma uppgörelser och sömnlösa nätter. Det var en process, som liknade en sakta framflytande porlande bäck av friskt vatten. Jag hade endast att följa detta friska andliga vattinflöde, och detta förde mig en oktober söndag 1958 till katedralen i Chartres. Vatikankonciliet hade ännu ej hunnit öppna portarna till den liturgiska förstörelse, som skulle följa därpå. Högaltaret lyste ännu i hela sin prakt, ljusen brann, den gregorianska sången brusade, rökelsen steg – allt bar fram det gudomliga mysteriet, som verbalt klingade i ritualspråkets ädla latinska form. Jag stod helt förstummad inför denna uppenbarelse, som liksom lyfte en flik av tillvarons slöja. Det var då jag mötte Gud. (Ibid s. 142)

Tage Lindbom hade under 1950-talet nått fram till den ståndpunkt han allt sedan dess förfäktat i sina böcker, först i "Sancho Panzas väderkvarnar" (1962) och senast i "Före solnedgången" (1993), "Ett är nödvändigt" (1994), "Modernismen" (1995) och "Konservatism i vår tid" (1996).

## 2. Konservatismen som politisk ideologi

Syftet med denna uppsats är att ge en överblick över det tankesystem om människan och samhället som Tage Lindbom under 1950-talet slutligen nådde fram till. Då Tage Lindbom inte bara av Russell Kirk utan även i Sverige i huvudsak blivit omnämnd som en konservativ tänkare (Johnsson och Käärik 1982 s. 46ff.; Fredriksson 1986 s. 126), är det naturligt att relatera hans författarskap till begreppen konservatism och politisk ideologi. En grundläggande fråga är om Tage Lindboms tänkande är att betrakta som en politisk ideologi i modern mening. Innehållet i Tage Lindboms böcker behandlas i avsnitten 3.1, 3.2 och 3.3. I avsnitt 3.4 kommer jag att diskutera Lindboms förhållande till begreppen ideologi och konservatism samt till de moderna ideologierna.

Av detta syfte framgår det att det i denna uppsats är det politiska tänkandets innehåll som står i blickfånget. Leif Lewin har understrukt att politiska ideologier vetenskapligt kan studeras endast utifrån det innehåll de har eller den funktion de fyller. (Lewin 1972 s. 468) En tänkbar funktion hos en ideologi kan till exempel vara att legitimera de rådande maktförhållandena i samhället. Då Tage Lindboms tänkande svårligen skulle kunna tänkas fylla någon legitimerande eller annan funktion åt någon intresse- eller maktgrupp i dagens Sverige, blir en funktionsanalys ointressant. Studiet av tänkandets innehåll blir istället det allt överskuggande väsentliga.

För att relatera Lindboms tänkande till en så mångfasetterad ideologi som konservatismen, kommer min utgångspunkt att vara konservatismen hos Edmund Burke respektive Joseph deMaistre. Båda dessa var samtida med den franska revolutionen och brukar omnämnas som de båda viktigaste företrädarna för konservatismens reaktion mot den franska revolutionen (möjligen vid sidan om Louis deBonald). Avsikten är här inte på något sätt att ge en heltäckande bild av konservatismen eller ens av tänkandet hos Edmund Burke eller Joseph de Maistre. Översynen över det jag valt att kalla den anglosachsiska traditionen (Burke) respektive den kontinentala eller metafysiska konservatismen (deMaistre) tjänar endast syftet att åskådliggöra Lindboms tänkande. Jag kommer att göra en viss funktionell sammankoppling mellan tänkandet hos Burke och de Maistre samt samhällsordningen i England respektive Frankrike, deras respektive hemländer, i avsnitten om dessa båda författare.

### 2.1 Ideologibegreppet

Det är inte alls självklart att det alltid funnits ideologier i modern mening. På goda grunder kan vi hävda att ideologibegreppet i första hand hör hemma i de senaste 200 årens politiska liv.

Själva ordet ideologi användes för första gången av fransmannen Destutt deTracy vid sekelskiftet mellan 1700- och 1800-talen. DeTracy ville inspirerad av de franska upplysningsfilosoferna skapa en ny vetenskap med de mänskliga idéerna som studieobjekt. Genom att rationellt och utan religiöst eller metafysiskt färgade hämningar studera idéernas ursprung och bevelsgrunder skulle man kunna skapa ett bättre och mera rättvist samhälle. Namnet på detta vetenskapliga ämne skulle vara "ideologi". (McLellan 1986 s. 5f.)

Begreppet ideologi förekommer naturligtvis knappast längre i denna betydelse. Ideologin kom istället att få sin mera moderna betydelse av idésystem, utifrån vilket olika intressegrupper för en politisk argumentation om fördelningen av makt och resurser i samhället. (Hanson 1983 s. 11 f.) Det ska tilläggas att begreppet ideologi även uppstod i Tyskland, men även där hade begreppet sitt ursprung i de franska upplysningsfilosoferna. (McLellan 1986 s. 6)

Begreppet politisk ideologi uppstod alltså i en speciell historisk situation. Under denna tid konfronterades de gamla andliga och världsliga auktoriteterna med den franska revolutionens tro på det mänskliga förnuftet och människans förmåga att själv styra över sin tillvaro. De moderna politiska ideologierna fick också sitt genombrott under denna tid eller under halvseklet därefter. Konservatismen uppstod främst som en reaktion mot den franska revolutionens idéer och händelseförlopp, även om själva begreppet konservatism först kom i bruk i det politiska språket i Frankrike under och alldeles efter Napoleonkrigen samt i England på 1830-talet. (Kirk 1982 s. XIII; Nisbet 1986 s. 1 ff.)

När det gäller uppkomsten av begreppet ideologi kan vi med Johan Asplunds terminologi tala om en underliggande tankefigur. (Asplund 1987 s. 200 f.; se även Boudon 1989 s. 25 f.) Ideologin som fenomen var med detta synsätt möjlig att upptäcka och ge ett namn först i en given historisk situation, där olika tankar om hur samhället skulle styras konkurrerade med varandra på ett öppet politiskt slagfält.

En aspekt på de moderna politiska ideologierna är således att de skiljer sig från tidigare religiöst och metafysiskt färgade doktriner och trossystem i det traditionella samhället, det agrara samhälle som fanns före den franska och den industriella revolutionen, på följande punkter:

1. De försöker i sitt språk anknyta till den vetenskapliga och rationalistiska traditionen i västerlandet.
2. De är helt inomvärldsliga och befattar sig endast med den fysiska verkligheten i motsats till exempel till de traditionella samhällenas dogmer och de traditionella religionerna, som mest befattade sig med det hierarkiska förhållandet mellan människan och Gud mer än förhållandet mellan människor. Den metafysiska, andliga dimensionen försvinner i den moderna ideologins föreställningsvärld.
3. De är, i enlighet med punkten 2, handlingsinriktade och inriktade på att utifrån sin vetenskapliga och rationalistiska bas förändra den materiella verkligheten, det mänskliga samhället. De inbegriper således en vilja till ständig förändring, en dynamism, i motsats till de traditionella religionernas dogmer som ofta motsatte sig eller förnekade möjligheten i människans strävan att ta sitt öde i egna händer. (Boudon 1989 s. 20 ff.; diPalma 1991 s. 55 ff.; Habermas 1970 s. 99; Hanson 1983 s. 10; McLellan 1986 s. 2 f.)

I det följande avsnittet kommer konservatismen att behandlas. Dess ställning som modern politisk ideologi rymmer en speciell problematik, eftersom den i många länder från början uppstod som en reaktion mot det moderna samhälle där de moderna politiska ideologierna fick sitt fotfäste. Konservatismen kom-

mer i det följande att behandlas utifrån punkterna 2) och 3) ovan, det vill säga inställningen till den traditionella religionens anspråk på att representera högre metafysiska sanningar samt människans förmåga att påverka sin materiella tillvaro och förändra samhället.

## 2.2 Konservatismen

Under den tid som förflutit sedan ideologibegreppets uppkomst, tycks såväl liberalismen som socialismen ha bevarat mycket av den kärna av innehåll och visioner som utmärkt dem allt sedan 1800-talets första hälft. Så konstaterar till exempel liberalen Francis Fukuyama i sin berömda bok "The End of History and the Last Man" (1992) att kommunismens fall i Östeuropa medfört att såväl högerextrema auktoritära som vänsterextrema totalitära regimer nu kan avskrivras som seriösa politiska alternativ. Istället är liberalismen med sitt betonde av individuell frihet och folksuveränitet det enda hållbara alternativet. (Fukuyama 1992 s. 42f.) På samma sätt hävdar Alex Callinicos att socialismens och även marxismens seger är det enda seriösa framtidsscenarioet även efter kommunismens fall i Östeuropa efter 1989. (Callinicos 1991 s. 133)

Däremot kan det tyckas vara betydligt mera oklart vad moderna konservativa har gemensamt med det sena 1700-talets eller tidiga 1800-talets konservativa. Dessutom har begreppet konservativ framför allt på senare tid kommit att stundtals användas på ett oklart sätt. Det är även vissa statsvetare som använt begreppet konservativ som till exempel benämning på den kommunistiska eliten i de östeuropeiska staterna. (Bova 1991 s. 125)

Russell Kirk har försökt definiera de viktigaste beståndsdelarna hos konservatismen som politisk ideologi i sex punkter:

1. De flesta konservativa tror på någon form av högre, transcendent, gudomlig moralisk ordning. Det är denna ordning som styr världen. Denna kan ta sig olika uttryck i föreställningsvärlden hos olika konservativa, till exempel naturrätten. Tron på en utanför människan själv förlagd högre moralisk ordning är dock gemensam. I detta avseende skiljer sig de konservativa från såväl liberalerna med sin utilitaristiska syn på staten och samhället som från de ännu mera radikalas förakt för alla former av teologiska postulat.
2. De konservativa vill upprätthålla en kontinuitet i samhällsutvecklingen, förändringar får bara ske långsamt.
3. De moderna, nu levande människorna har en mycket liten kapacitet att verkligen förstå all visdom som finns bakom de lagar och regler de ärvt av sina förfäder.
4. De konservativa hävdar därför principen att de som vill förändra måste bevisa det riktiga i att göra så.
5. De konservativa försvarar samtidigt det icke perfekta, ofta variationsrika i det traditionella samhällets institutioner i motsats till de radikala systemens likriktning och egalitarism.

6. Människosynen, i varje fall vad avser människans möjligheter att forma och omforma samhället, är väsentligen pessimistisk. Människan är icke perfekt och i linje med detta kan ingen perfekt social ordning någonsin upprättas på Jorden. (Kirk 1982 s. XIII)

En jämförelse med den definition vi givit av hur de moderna ideologierna avviker från traditionella, förrevolutionära tanke-system, blir här intressant. Punkten 2 vad gällde de moderna ideologierna motsvaras av punkten 1 i Kirks definition av konservatism som ideologi. I båda fallen handlar det om hurvida det finns en högre högre transcendent makt som står över människorna eller inte. Punkten 3 vad gäller ideologierna motsvaras av punkterna 2-6 i definitionen av konservatismen, det vill säga synen på människan och hennes möjligheter att förändra samhället.

I denna jämförelse av begreppen ideologi och konservatism framträder konservatismens placering i gränslandet mellan de moderna ideologiernas samhälle och det traditionella samhället tydligt.

Konservatismen uppstod alltså i många länder från början som ett idémässigt försvar för en livshållning och ett samhälle som fanns redan innan de moderna ideologierna, de politiska partierna och den moderna demokratin framträdde på historiens scen. Konservatismen kom i egenskap av reaktion mot en historisk förändring på såväl det idémässiga, framför allt upplysningsfilsofin, som det praktiskt-politiska, den franska revolutionen, planet att få ett något skiftande innehåll hos konservativa författare i olika länder. Reaktionens karaktär var beroende av hur det samhälle såg ut som de konservativa författarna föresatte sig att försvara.

### 2.3 Edmund Burke och den anglosachsiska traditionen

När "Reflections on the Revolution in France" skrevs år 1790 hade en politisk omvandling, "den ärorika revolutionen" 1688-1689, redan ägt rum i Storbritannien. Genom denna kom parlamentet att domineras av stora egendomsägare och kapitalägare. (Palmer 1958 s. 141 f.) Den engelska övermakten hade genomslaget vid Culloden 1746 slutgiltigt krossat det urgamla traditionalistiska klansystemet i de skotska högländerna och därmed också ätten Stuarts ambitioner att återkomma på tronen. Klansystemet i högländerna bröts systematiskt sönder med hjälp av en lagstiftning som införde privat äganderätt där klansystemets kollektiva, icke individuella ägande tidigare varit rådande. (Prebble 1969 s. 15 f.; Prebble 1990 s. 333) En ekonomisk och social omvandling av aldrig tidigare skådat slag, den industriella revolutionen, var också på väg att äga rum i Storbritannien. (Landes 1969 s. 11) Det Storbritannien Burke ville försvara mot den franska revolutionen var följaktligen redan stätt i en omvälvande förvandling mot ett modernt samhälle grundat på kapitalism, kommersialism och industrialism med en åtföljande proletarisering av stora befolkningsgrupper.

Edmund Burke (1729-1797) brukar benämnas "konservatismens fader", vilket äger sin riktighet. Tankarna i "Reflections on the Revolution in France"

hade ett betydande inflytande på bland annat de främsta samtida konservativa författarna i Frankrike, Louis de Bonald och Joseph de Maistre. (Beneton 1988 s. 11) I sitt bidrag "Konservatismens fader eller upplysningens son?" till en antologi om Edmund Burke betonar även Svante Nordin att Burke haft ett stort inflytande på franska, tyska och även svenska konservativa under i synnerhet 1800-talets början. (Nordin 1990 s. 45) Nordin fortsätter emellertid med att ge en annan, kompletterande bild av Burke:

Man får inte heller föreställa sig att Burke under det påföljande seklet betraktades uteslutande som de konservativas egendom. Till hans biografer och beundrare hörde John Morley, radikal liberal och en av Gladstones närmaste män. Till beundrarna av Burkes politiska visdom hörde även den amerikanska liberalismens främste, Woodrow Wilson. Det är egentligen först under 1900-talet med dess nya revolutioner och nya antirevolutionära stämningar som Burke definitivt blir konservativ. (Ibid s. 53)

Även i vår egen tid har Burke emellertid vunnit beundran hos personer som helhjärtat bekänner sig till den politiska liberalismen och som med rätta kan kallas liberaler. Friedrich Hayek nämner Burke som en liberal förebild:

By liberalism I shall understand the conception of a desirable political order which in the first place was developed in the later part of the seventeenth century to that of Gladstone at the end of the nineteenth. David Hume, Adam Smith, Edmund Burke, T. B. Macaulay and Lord Acton may be regarded as its typical representatives in England. (Hayek 1975 s. 55)

Även statsvetarprofessorn C. B. Macpherson nämner Burke som en betydelsefull liberal. (Macpherson 1977 s. 20) I själva verket skulle man när det gäller de senaste decennierna kunna tala om en liberal renässans i synen på Burke.

Enligt Hayek har det materiella väståndet i det moderna västerländska samhället kommit till stånd genom en evolutionär utveckling över åtskilliga sekler. Utvecklingen har framför allt kommit till stånd genom en allt större tillämpning av marknadsekonomiska regler och en liberal inställning till företagande som möjliggjort tekniska innovationer och en omvandling av samhällsmoralen. (Hayek 1990 s. 19ff.)

På samma sätt står för Edmund Burke människan eller i varje fall grupper av människor (nationen, familjen osv.) i centrum för utvecklingen. Den rådande samhällsordningen är i första hand ett arv från förfäderna och en produkt av en obruten konstitutionell och institutionell utveckling från Magna Charta och framåt. (Burke 1969 s. 117f.) Avsättandet av ätten Stuart från tronen 1688-1689 var i själva verket endast ett försvar för denna obrutna, av många generationer människor dikterade, utveckling. (Ibid s. 116) Burke är dock ingen kontraktsteoretiker. Han medger visserligen att varje enskild stats författning har karaktären av ett kontrakt, genom vilket människorna grundar en viss form av styrelse. Enskilda människor eller enskilda generationer har dock ingen möjlighet att säga upp kontraktet. Enskilda individer eller generationer har nämligen ingen möjlighet att överblicka den visdom som finns nedlagd i kontraktet. De har inte heller någon möjlighet att överblicka vilka konsekvenser ett uppsägande av kontraktet skulle få. (Schmandt 1965 s. 306)

Det enda metafysiska inslaget i denna lära var den transcendenta principen om en naturlig lag om betydelsen av arvet från förfäderna som härskar i universum. (Macpherson 1980 s. 39f.) Enligt Macpherson innebar denna lag till exempel att dåliga levnads- och anställningsförhållanden för det nya framväxande proletariatet tillfälligtvis var nödvändiga för att den naturliga ordningen, det vill säga utvecklingen mot en fri marknad och kapitalism, skulle kunna gå vidare. (Ibid s. 58f.) Andra moderna författare går ännu längre i sin tolkning av Burke. Enligt Grant var den fria marknadens överlägsenhet för Burke inte ens en del av en högre moralisk ordning, utan ett empiriskt konstaterande utifrån Adam Smiths och egna iakttagelser. (Grant 1988 s. 90f.) De "fördomar" (prejudice) som Burke anser hindrar snabba och huvudlösa förändringar kräver inte heller någon högre metafysisk förankring, någon högre andlig auktoritet. De utgår istället från människorna själva och byggs upp under generationer. Det är från dessa "fördomar" den sanna auktoriteten i samhället härstammar. (Ibid s. 81f.)

I synnerhet i det senaste decenniets litteratur om Burke märks, som redan nämnts, en glidning tillbaka mot 1800-talets liberala tolkning av Burke. Så menar Macpherson att Burke befinner sig nära Thomas Hobbes' och John Lockes naturrättsliga läror. Enligt Macpherson står Burke dock närmare Hobbes än Locke. (Macpherson 1980 s. 42) Såväl Hobbes som Locke var bland de första filosoferna som utgick ifrån individen i sin politiska filosofi. Gray betecknar Hobbes som en förliberal filosof och Locke som den förste liberale filosofen. (Gray 1986 s. 11ff.) För Hobbes var den fundamentala förutsättningen för lag och rätt att det fanns politiska institutioner och en stat. Människorna slöt därför i det inledande naturtillståndet i egenskap av individer ett fördrag med varandra för att uppnå lag och rätt. (Liedman 1981 s. 115ff.)

Försvaret av egendomen var motiverat av att varje person ansågs berättigad till frukterna av vad han producerar. (Macpherson 1980 s. 44) För att skydda egendomen borde egendomsägarna vara kraftigt överrepresenterade i det parlament som behövs för att upprätthålla och förnya lagen. (Ibid s. 47) Den privata egendomen var grunden för en fortsatt kapitalackumulation. Laissez-faire-systemet var därför ett nödvändigt system. (Grant 1988 s. 89; Macpherson 1980 s. 53) Macpherson skriver på följande vis om Burkes avståndstagande från den franska revolutionen:

The present breach must be as devastating to emergent capitalism in France as it would be to established capitalism in England if the the revolution were copied there. (Macpherson 1980 s. 66)

Ur denna samhällssyn och synen på vilka lagar som styr samhället framträder en människosyn som är både optimistisk och pessimistisk. Människosynen är optimistisk i det att det är människorna som styr utvecklingen genom ett långsiktigt och fortlöpande kontrakt över generationer och genom långsamma institutionella reformer. Avsikten med att försvara kontinuiteten i utvecklingen är att människan ska få en efterhand allt bättre materiell tillvaro i denna världen, inte i den himmelska. Synen på den fria företagsamheten är i linje med detta också mycket positiv. Det pessimistiska i människosynen framkommer när någon (industriproletariatet) måste offras genom att få sämre levnadsför-



hållanden, därför att mänskligheten totalt sett och på lång sikt ska kunna få ett materiellt sett drägligare liv. Åt detta finns det inget att göra, menar Burke. (Grant 1988 s. 83) Burkes syn på människan är också pessimistisk på så vis att enskilda människor eller enskilda generationer av människor inte har kapacitet att överblicka den visdom som finns nedlagd i samhällets institutioner. De kan därför inte heller förändra dessa genom snabba och radikala reformer. (Schmandt 1965 s. 307f.)

#### 2.4 Joseph de Maistre och den metafysiska konservatismen

Konservatismens reaktion mot den franska revolutionen fick en mera djupgående karaktär i Frankrike än hos Burke i England. På kontinenten hade den industriella revolutionen ännu inte kommit igång. Den jordägande aristokratin och kyrkan (ofta den katolska) dominerade de styrande skikten på ett annat sätt än i England. (Landes 1969 s. 124ff.)

Den konservativa reaktionens främsta företrädare i samtidens Frankrike var Joseph de Maistre (1753-1821) och Louis de Bonald (1754-1840). För Joseph de Maistre var den franska revolutionen ett Guds straff för det gudsförakt upplysningsfilosofin visat och för den gamla kungliga regimens dekadens och förfall. Den kungliga regimen hade genom upplysningsfilosofin blivit så moraliskt försvagad att den inte längre trodde på sin egen auktoritet och legitimitet, ansåg de Maistre. (Jamieson 1988 s. 107) I de Maistres föreställningsvärld var den franska revolutionen unik i sin ondska:

There is a satanic quality of the French Revolution that distinguishes it from everything we have ever seen or anything we are ever likely to see in the future. Recall the great assemblies, Robespierre's speech against the priesthood, the solemn apostasy of the clergy, the desecration of objects of worship, the installation of the goddess of reason, and that multitude of extraordinary actions by which the provinces sought to outdo Paris. All this goes beyond the ordinary circle of crime and seems to belong to another world. (de Maistre 1994 s. 41)

De Maistre ansåg liksom Edmund Burke (och inspirerad av Burke) att transcendent krafter genom moraliska axiom binder samman individer, familjer, grupper, korporationer etc till ett samhälle. Fundamentet för denna konservativa idé om samhället som en organism är dock annorlunda än hos Burke. Hos de Maistre är Gud det legitima ursprunget för all makt. Således är endast den i Guds namn utövade makten legitim. Tiden, traditionen, tjänstgör som Guds ställföreträdare på Jorden. Ju längre en institution, till exempel monarkin, har funnits, desto större legitimitet har den. (Tingsten 1966 s. 29) Samhället har alltid funnits och själva förutsättningen för samhället är religionen, enligt de Maistre:

Wherever an altar is found, there civilisation exists. (Jamieson 1988 s. 109)

För de Maistre är varje form av modern rationalistisk naturrätt i Hobbes' eller Lockes anda omöjlig. Denna naturrätt förutsätter ju att människorna i ett ursprungligt naturtillstånd är fria individer som sluter ett kontrakt med varandra för att möjliggöra upprätthållandet av lag och rätt. Enligt de Maistre har det

aldrig funnits några fria individer som skulle ha kunnat sluta ett sådant kontrakt. (Tingsten 1966 s. 29) Här framträder en tydlig skillnad mellan de Maistre och Burke. Hos de Maistre styrs frågan om vad som är sant eller falskt inte alls av något långsamt föränderligt och evolutionärt samhällsfördrag mellan ens många generationer av människor som hos Burke, utan av en utanför människorna lokaliserad högre metafysisk kraftkälla, Gud.

De Maistres tro på en högre metafysisk sanning ligger nära den platonska idealismen. Världen är uppdelad i två verkligheter, en immanent och en transcendent, som båda är sanna. Idévärlden, den transcendent, representerar dock högre sanningar än den immanenta, empiriskt iakttagbara. (Jamieson 1988 s. 109)

Den fråga som inställer sig, är vem som ska uttolka denna högre transcendent, eviga sanning. För de Maistre är svaret givet. Genom påven i Rom, som är ofelbar, fullbordas den jordiska hierarkin. Påven står genom sitt tolkningsföreträdare över de olika jordiska monarkerna i denna hierarki. (Tingsten 1966 s. 34) Med påvens ofelbarhet blir en sammankoppling mellan den transcendent och den immanenta verkligheten, och därmed en uttolkning av de högre, transcendent sanningarna, möjlig.

Dessa idéer om sanningens ursprung och högre väsen får också konsekvenser för de Maistres syn på människan och samhället. Den legitima makten härleds från Gud och upprätthålls i den jordiska tillvaron av kungen och aristokratin. Denna makt baserar sig inte på någon skriven författning. Den har istället växt fram och fått sin legitimitet under många sekler. Den långa tiden blir här vad de Maistre kallar, och som redan nämnts, Guds ställföreträdare på Jorden. Den kungliga legitimiteten härledd från Gud är också en förutsättning för de under lång tid framvuxna friheter ett folk åtnjuter. Motsatsen till denna framvuxna, från förnuftsöverväganden befriade legitimitet är den skrivna författningen. En skriven författning är ett tecken på svaghet, enligt de Maistre. Detta beror på att det mänskliga förnuftet är så svagt och i själva verket undergräver den legitima auktoriteten, och därmed den frihet som redan finns. En skriven författning är istället ett tecken på att egoismen hos olika intressegrupper måste regleras i allt större detalj. Den politiska och den religiösa makten, den hängivna dyrkan av Gud istället för människan och hennes förnuft, bör istället vara intimt förenade. (de Maistre 1994 s. 49ff.) Tvivlet kommer ur studier och bokläsning. De Maistre prisar den katolska kyrkan för att den i motsats till den protestantiska inte argumenterar eller diskuterar. Fostran och utbildning bör ledas av de katolska prästerna. (Tingsten 1966 s. 34)

Människan och hennes förnuft förmår ännu mindre än hos Burke. Istället är instinkten, ingivelsen och den gudomliga uppenbarelsen det viktiga som styr samhället och lagarna. Tingsten hävdar att de Maistre i första hand ville legitimeras den förrevolutionära regimen i Frankrike (Ibid s. 28f.), men frågan är om de Maistre inte är mera långtgående än så. De Maistres förlitan på påvens ofelbarhet och överhöghet över alla monarker manar istället fram bilden av en rent klerikal, teokratisk stat där religionen helt står i centrum, även om de Maistre i sina skrifter sällan i detalj går in på kyrkans officiella lära. Det är

uppenbart att en marknadsekonomi av det slag som Burke försvarar är en omöjlighet i en sådan stat.

Under 1800-talet uppträdde den "metafysiska konservatismen" i en tappning liknande de Maistres även i andra europeiska länder, till exempel de tidiga konservativa i Preussen och de östeuropeiska slavofileerna. (Jamieson 1988 s. 107) Detta är också platsen att erinra om den filosofiska skola som var helt dominerande i Sverige under stora delar av 1800-talets senare hälft, nämligen den Boströmska skolan som fått sitt namn efter filosofen Christopher Jacob Boström (1797-1866). Även i Sverige fick denna "metafysiska konservatism" emellertid, och kanske i större utsträckning än i något annat europeiskt land, successivt uppgå sina positioner under perioden 1880-1920. Svante Nordin skriver:

Få länder har i modern tid upplevt ett så skarpt kontinuitetsbrott i sin intellektuella och filosofiska tradition som Sverige. Idealismen, hela den boströmska bildningsepoken ter sig oändligt avlägsen. (Nordin 1981 s. 207)

Den metafysiska konservatismen företräds idag knappast av några politiska partier eller rörelser i västvärlden. Däremot får riktningen sägas vara väl företrädd bland vissa präster och intellektuella. Alexander Solsjenitsyn och Eric Voegelin omnämns som de båda främsta företrädarna för denna riktning. (Jamieson 1988 s.109; Crowther 1988 s. 261 ff.) I Alexander Solsjenitsyns "Augusti fjorton" (1972) är kritiken mot upplysningsfilosoferna och modernismen framträdande. Med saknad betraktar Solsjenitsyn det Ryssland som gick förlorat med det första världskriget och oktoberrevolutionen:

Olda Orestovna lyssnade som till något välbekant och snörpte litet på mun:

– Det är förhastat – som att få syn på en gren och tro att den är hela trädet. Den västerländska upplysningstiden är bara en GREN av den västerländska kulturen och, kanhända, inte alls den fruktbaraste. Den sticker ut från stammen, inte upp ur roten.

– Och vad är det viktigaste?

– Tja, det viktigaste är, om ni så vill, medeltidens andliga liv. Ett så intensivt andligt liv, som vägde tyngre än den materiella existensen, har mänskligheten varken förr eller senare upplevt. (Solsjenitsyn 1972 s. 443)

## 2.5 Konservatismens dilemma

De konservativas reaktion på den franska revolutionen tog sig olika uttryck. I England hade förändringen i såväl politiskt som i ekonomiskt och socialt hänseende redan fortskridit under lång tid när Burke reste det konservativa standaret mot den franska revolutionens progressiva excesser. Samtidigt finns redan mycket av liberalismens filosofiska grunder och politiska ställningstaganden hos Burke, även i det mest bestämda avståndstagandets stund. Den liberalt färgade konservatism Burke företrädde var redan inställd på fortsatt materiellt framåtskridande, fritt företagande och individualism. För Burke är Gud och det himmelska riket långt borta. Den konservatism Burke företräder är redan på väg in i de moderna ideologiernas värld.

För de Maistre lever däremot de eviga, metafysiska, transcendenta värdena. Kungamakten har sin sanktion från denna transcendent kraftkälla. Påven upprätthåller det konkreta sambandet mellan det transcendent och det immanenta. För de Maistre är det förrevolutionära samhällets andliga och sociala liv fortfarande en eftersträvansvärd bättre ordning. För honom är den franska revolutionen liksom all form av liberalism och sekularisering bara en sataniskt ond parentes.

När Brian Girvin två hundra år senare ska karakterisera de viktiga huvudriktningarna bland västerländska "konservativa" partier finns det jag kallar den anglosachsiska traditionen fortfarande med. Girvin nämner den som den mest "moderna", liberalt konservativa formen av konservatism. Den står för kapitalism, marknadsekonomi, individuell frihet och en stark rättsstat. Riktningen är starkast i USA och Storbritannien. Girvin nämner även två andra riktningar, de kristdemokratiska partierna och de mera auktoritära (främst gaullisterna i Frankrike och CSU i Bayern). (Girvin 1988 s. 9f.) Av den metafysiska konservatismen hos de Maistre finns det däremot inte mycket kvar i form av politiska rörelser. Förhållandet speglar konservatismens dilemma. Å ena sidan vill de konservativa upprätthålla det gamla samhällets tro på eviga sanningar gentemot en värld präglad av folksuverän värderelativism. Å andra sidan vill de vara med i parlamenten, de politiska valen och samhällsingenjörskonsten, när de väl ställs inför fullbordat faktum. Ur denna process framföds konservatismen som en modern politisk ideologi bland andra moderna ideologier. Samtidigt blir de liberala och värderelativistiska inslagen starkare och till slut förlorar konservatismen sin själ. Försvaret av eviga, högre sanningar förvandlas till ett försvar av marknadsliberalism och individualism. Denna process från ett traditionellt religiöst samhälle mot en allt mer handlingsinriktad kapitalism kan i själva verket spåras långt längre än två hundra år tillbaka i tiden. Annaleshistorikern Jacques Le Goff har till exempel skildrat kyrkans eftergift att acceptera ränteavgifter på lån under medeltiden. (LeGoff 1990 s. 127)

Luppsatsens andra del ska jag utifrån utgångspunkterna i denna uppsatsens första del söka svar på de frågor som inledningsvis ställdes om Tage Lindboms tänkande i början av avsnitt 2.

### 3. Tage Lindboms tänkande

#### 3.1 Gud, människan och den skapade världen

Enligt Tage Lindbom är den moderna sekulariserade västerländska människan offer för ett stort och ödesdigert misstag. Eftersom den moderna människan tror sig ha avskaffat Gud, tror hon sig vara Jordens och tillvarons oinskränkta härskare.

De två viktigaste komponenterna i denna felsyn är, enligt Lindbom, framstegs- och utvecklingstron samt tron på tillvaron som en existentiell evighet. Utvecklingen går hela tiden framåt och uppåt. Människan växer genom Darwins utvecklingslära fram som den mest intelligenta varelsen genom en lång

organisk-biologisk utvecklingsprocess. Framsteget fortsätter sedan genom att människan genom empiriskt kunskapsinsamlade och bearbetade vinner ständigt ny kunskap. Denna ständigt ökande kunskapsmassa används till en metodisk exploatering av naturen i syfte att utvinna ständigt nya materiella rikedomar. Människan blir alltmer upplyst och "vidskepelse" och "fördomar" undanröjs efterhand. Tron på den existentiella evigheten, slutligen, grundar sig på föreställningen om att den materiella, empiriskt bevisbara världen är den enda verkliga. Det finns inget återvändande till någon gudomlig källa. Därför måste den jordiska, materiella tillvaron inrättas som en alltmer fullkomlig social ordning, en utopi som i handling ska genomföras i den materiella verkligheten. (Lindbom 1982 s. 14f.)

I denna moderna sekulariserade västerländska tillvaro är det Människan själv som härskar. Ingen högre metafysisk kraftkälla finns över Människan. I denna moderna värld kan det därför inte finnas några eviga sanningar om vad som är sant eller falskt, gott eller ont och så vidare, enligt Lindbom. Med Miguel de Cervantes berättelse om riddaren Don Quijote och hans väpnare Sancho Panza som exempel vill Lindbom visa konsekvenserna av denna verklighetsuppfattning:

Under de långa och djupsinniga samtal som den dråplige riddaren don Quijote av La Mancha för med domherren från Toledo, råkar han vid ett tillfälle nämna, att han gärna vill infria sitt löfte om ett grevskap till sin vapendragare Sancho Panza. Denne faller då påpassligt in i samtalet och låter oss få veta, hur han tänkt sig sin roll som ståthållare. Sin förmåga att styra sitt grevskap tvivlar han icke på, men skulle han icke lyckas, så återstår alltid den utvägen att hyra ut regeringsmakten och sedan sitta i lugn och ro och lyfta räntorna. Domherrens erinran om att statens styrande fordrar både skicklighet och gott omdöme slår Sancho Panza bort med att får han bara sitt grevskap, så nog skall han ha förstånd att regera det: "Så pass kung skulle jag vara över min stat som varje annan över sin; och när jag det vore, kunde jag göra vad jag ville; och när jag gjorde vad jag ville, skulle jag göra vad jag har lust till; och när jag gjorde vad jag har lust till, skulle jag vara belåten; och när en är belåten, har en ingenting mer att önska; och när en ingenting mer har att önska, så är sagan all." (Lindbom 1979 s. 5)

Enligt Tage Lindbom är denna föreställning om den moderna västerländska människan som högste herre och härskare helt felaktig. Över människan står nämligen Gud, människans och världens skapare. Gud är absolut, fullkomlig. Hans skapade verk, människan och världen, är relaterat till sin gudomliga upphovsmän. Världen är därför relativ, och allt som är relativt är ofullkomligt. Världen är relaterad till tid och rum, därför att allt skapat har en begynnelse och ett slut. Allt skapat är ofullkomligt dels i förhållande till sin Skapare, som är höjd över tid och rum. Tingen i den skapade världen är också ofullkomliga genom att vara skilda från varandra genom sina avgränsningar i tid och rum. (Lindbom 1970 s. 14)

Genom att förneka Gud, det absoluta, har den moderna sekulariserade människan uppnått en situation där endast den skapade världen och dess relativitet återstår. I denna sekulariserade värld upphöjes istället relativiteten till högsta princip, "allt är relativt", vilket enligt Lindbom innebär en allvarlig motsägelse:

Den sekulariserade människan invecklar sig sålunda i en motsägelse. Hon hävdar, att "allt är relativt", men samtidigt som denna ståndpunkt är principiell – det relativa ska ju ha en principiell, absolut giltighet! – förnekar hon, att tillvaron inrymmer eller är knuten till något absolut. Vad hon i sin förblindelse vägrar att se är, att den skapade världens relativitet förutsätter det absoluta, och att detta absoluta finns utanför skapelsen själv, är dess Skapare, dess garant, dess upprätthållare. (Ibid s. 15)

Gud är såsom alltings upphov källan till all skapande kraft, enligt Lindbom. Han är ständigt närvarande i sin skapelse. Hur ska då människan vinna insikt om detta? Enligt Lindbom vinner människan denna insikt genom sin odödliga själ. I varje människa lever det gudomliga som en odödlig andlighet. Människans kropp är förgänglig, men hennes själ odödlig, enligt Lindbom. Allt skapat återvänder till Skaparen:

I människan bryts liksom i en prisma det eviga och det förgängliga. (Ibid s. 15f.)

Kunskapen om den gudomliga verkligheten är ingen rationell kunskap. Den kan inte förvärfvas genom empiriska erfarenheter. Den är istället intuitiv och innebär en medvetenhet och en delaktighet på samma gång. Tage Lindbom kallar denna kunskap *intellectus* till skillnad mot *ratio*, förnuftet. Liksom Joseph de Maistre menar Tage Lindbom att denna medvetenhet om och delaktighet i det gudomliga varit det utmärkande för varje form av mänskligt samhälle över hela Jorden i alla tider. Människans föreställningar om det gudomliga har skiftat mellan olika tider och olika platser, men de traditionella religionerna inrymmer alla denna medvetenhet om och delaktighet i en större gudomlig, kosmisk helhet. (Ibid s. 16) När det absoluta sanna Ordet möter den relativa, skapade formvärlden som är begränsad i tid och rum, blir nämligen uttrycksformerna olika beroende på tid och plats, menar Lindbom. De antika grekiska och romerska civilisationernas fall är däremot ett exempel på vad som händer, när människorna genom filosoferande och privatreligiös pluralism försöker bryta sig ur detta gudomliga kosmos. (Lindbom 1978 s. 94ff.) Tage Lindboms tänkande är dock i första hand ett försvar av den traditionella kristendömen.

Människans plats i den gudomliga kosmiska helheten och i skapelsen är att underställa sig och ha förtröstan på den gudomliga auktoriteten. Ordet *auctoritas* betyder börgen, säkerhet på latin. Auktoriteten omfattar man med sin tro. Detta innebär inte bara ett försanthållande, utan också en förtröstan, *fides*. Tron på en gudomlig auktoritet innebär ett bejakande av en kraftkälla, ett centrum, en fast punkt varifrån all sanning utgår. Av speciell vikt är, att auktoritetsprincipen innebär ett vertikalt förhållande mellan den gudomliga auktoriteten och människan. Förhållandet är således helt ojämnt. På samma sätt förhåller det sig med de jordiska auktoriteterna. Den smorde och krönte monarken har sin sanktion av och är underställd Gud. Samtidigt är även förhållandet mellan monarken och invånarna i hans rike ett vertikalt förhållande som bygger på tro och förtröstan. Detta innebär inte att påven, kungen eller andra jordiska auktoriteter är herrar och härskare i någon djupare mening, eftersom de alla är Guds tjänare i ett vertikalt, hierarkiskt maktförhållande. Medborgarskapet innebär i första hand ett tjänande. Tolerans är inte att acceptera och tolerera vilka hetero-

doxa irrläror som helst, enligt Lindbom. Tolerans innebär istället att fatta och acceptera ofullkomligheten hos sina medmänniskor liksom hos sig själv. (Lindbom 1970 s. 96ff.)

Samma vertikala maktförhållande råder mellan den vuxne och barnet, enligt Lindbom:

En gudstro, som icke är en förtröstansfull underkastelse under den gudomliga allmakten, är en fullkomlig meningslöshet. Ett familjeliv utan vördnad och lydnad inför föräldrarna blir likaledes liktydigt med upplösning. (Lindbom 1974 s. 84)

Den vertikala auctoritas-principen är nödvändig att upprätthålla för att människan ska kunna utvecklas och nå andlig mognad. Människan behöver vägledning av Gud och även föräldrar, mästare och så vidare i ett dialektiskt förhållande för att förstå sin kallelse och livets mening. (Ibid s. 76)

Skapelsen är vidare en alstringsprocess, som bygger på två helt olika könsidentiteter, ett spänningsförhållande mellan mannen och kvinnan. (Lindbom 1970 s. 80)

Traditionen är ett stöd och ett skydd för att upprätthålla denna ordning. Den är konserverande och tolkande, men också utbyggande utifrån det ursprungliga gudomliga budskapets frö. (Lindbom 1974 s. 46f.) Det traditionella samhället har genom sin hierarkiska struktur tre former, menar Lindbom; familjelivet, arbetslivet och medborgarskapet. (Lindbom 1982 s. 52) Medborgarskapet bygger på medeltida självförvaltande korporationer och associationer. (Lindbom 1968 s. 17)

Mot den vertikala auctoritasprincipen som kännetecknar alla traditionella samhällen ställer Lindbom den horisontella princip som kännetecknar det moderna västerlandet. I det moderna västerlandet är människan inte underställd Gud. Hon är istället i eget majestät världens härskare. Men hur ska fem eller sex miljarder människor med lika många olika åsikter kunna styra världen? Vem ska avgöra vad som är sant eller falskt när så många åsikter bryts mot varandra och det inte finns någon yttre metafysisk kraftkälla? För att få detta horisontella maktförhållande att fungera, måste en ny treenighet upprättas, menar Lindbom. Den nya treenighetens pseudometafysiska dimension kallar han Människoriket. Dess ontologiska dimension, som förklarar tillvaron, kallar han Modernism. Dess tredje dimension, den fysiskt-politiska makten, kallar han Demokrati. (Lindbom 1991 s. 85)

Idag befinner sig Människoriket efter århundraden av exempellösa framgångar i en snart sagt hegemonisk maktställning, enligt Lindbom. De följande två avsnitten kommer att visa Tage Lindboms syn på hur detta blivit möjligt. Vi kan dock redan här konstatera att Lindboms tänkande ligger mycket närmare de Maistre än Burke. Lindbom tar liksom de Maistre aldrig i någon egentlig mening steget in i de moderna ideologiernas värld. Människan är underställd Guds vilja och något utrymme för vare sig individualism, fri marknadsekonomi eller socialreformatoriska system finns inte. Upprätthållandet av traditionen blir hos Lindbom själva negationen till de moderna ideologiernas strävan efter förändring.

### 3.2 Vägen till Människoriket

Det främsta vapnet på vägen mot Människoriket har varit den mänskliga tanken, enligt Lindbom. Filosofin och profanvetenskapen har hänvisat till det mänskliga förnuftet, ratio, som sanningens yttersta källa. (Lindbom 1982 s. s. 16ff.) Förskjutningen började redan under 1200- och 1300-talen som kompromisser mellan den katolska kyrkan och vetenskapsmännen.

Det första avgörande steget togs under 1300-talets förra hälft med den occamska revolutionen. Om det mänskliga förnuftet ska vara den fasta observationspunkt från vilken människan iaktar världen, får detta förnuft inte "störas" av Guds kosmiska närvaro i världen i form av det ständiga utflödet från den gudomliga källan. Occam förnekar inte Guds existens, men han skiljer med sin nominalism skapelsen från Skaparen i det ögonblick skapelsen kommit till. Människan kan nu betrakta och undersöka världen "ostört". Inget utflöde från en högre metafysisk källa "lägger sig i" det rationella tänkandet och den vetenskapliga processen, enligt Lindbom. Samtidigt bryts det medeltida kosmos, innebärande ett ständigt utflöde från Skaparen och det skapades återvändande till Skaparen, ned. (Ibid s. 25f.)

Enligt Lindbom tas det andra avgörande steget under 1600-talet av René Descartes (Cartesius). Descartes upphöjer det mänskliga förnuftet, ratio, till något som är liktydigt med den mänskliga själen. Det mänskliga förståndet får därmed en gudomlig dignitet. Det blir en gudomlig kategori i en värld där Skapelsen redan är separerad från Gud, Skaparen, genom den occamska nominalismen. Världen delas nu upp i två enheter. De viktiga hindren för att människan med sitt "gudomliga" förnuft ska träda fram som världens herre och härskare är nu undanröjda. Människan blir bäraren av den hela och odelade sanningen i världen. Visserligen finns Gud kvar som en "substans", men det finns i princip inget hinder för att människan genom ökade kunskaper ska kunna tillägna sig Guds alla fullkomliga egenskaper, enligt Descartes. (Ibid s. 26ff.)

Det är genom detta filosofiska modellbygge som profanvetenskapen får en auktoritativ ställning, som synes vara så svår att bestrida. Ty sanningen, förklarar cartesiansismen, är nu inte hos Gud, sanningens källa finns hos den rationellt tänkande, förskänd~~e~~ människan. (Ibid s. 29f.)

Redan under 1200-talet börjar emellertid en av profanvetenskapens föregångsmän, Roger Bacon, betona att det vetenskapliga arbetet inte bara är ett sofistiskt eller dialektiskt resonerande. Matematiken, det verktyg med vars hjälp det som händer i världen kan kvantifieras och mätas, blir en förutsättning för vetenskapen. Kepler fastslår flera århundraden senare att människan kan skaffa sig en exakt kunskap om tillvaron genom mätning, eftersom verkligheten helt är avgränsad till tid och rum. Descartes formulerar en metod för hur detta sanningssökande ska gå till. Människan ska inte godta något som hon inte helt är förvissad om. Alla problem ska delas upp i sina minsta beståndsdelar. De komplexa frågorna ska sedan besvaras med utgångspunkt i dessa tingens minsta beståndsdelar. För det fjärde ska den kritiska granskningen användas så att ingenting glöms eller förbises. (Ibid s. 31ff.)



överensstämmelse med dem. Slutligen så kan givetvis delar av argumenten accepteras eller förkastas, som t ex att skilja på ST1 och ST2.

Flertalet liberala tänkare är överens med Taylor om att individuell autonomi och frihet kräver någon form av socio-kulturellt sammanhang för att kunna uppstå (se Caney 1992 för exempel). Hur detta skall lösas *politiskt* är däremot ett tvisteämne. Två alternativa sätt att bemöta Taylors åsikt att vi måste skydda vår gemensamma kultur och låta staten omfatta det gemensamma goda kan urskiljas. Det första betonar de möjligheter som kulturell pluralism har att överleva utan statliga ingrepp. Det andra är att godkänna ett statligt ingripande, men på ett sätt som inte strider mot de liberala grundidéerna utan tvärtom är i enlighet med dem.

Dessa kritiska synpunkter skall jag nu redogöra för och diskutera med syftet att i slutändan kunna ringa in var den eventuella oenigheten går som djupast.

#### Kultur utan stat

Allen Buchanan framför i en artikel argument för att de klassiskt liberala politiska rättigheterna kan försvaras med argument som inte är vad Taylor kallat "atomistiska", och som då tar hänsyn till det värdefulla i den sociala matrisen (Buchanan 1989: 860-862). Dessutom är detta det sätt som bäst lyckas förena det värdefulla i autonomi och engagemang (ibid. s 867). Hans teori kan följaktligen ses som ett försök att acceptera (åtminstone merparten av) de ontologiska påståenden som kommunitärerna och Taylor gör, samtidigt som han inte vill behålla Taylors politiska lösningar. Därför, hävdar Buchanan, kan inte kommunitarism utgöra ett problem för politisk liberalism; "... communitarians have erred in proceeding as if the liberal political thesis could only be justified on the basis of a psychology or value theory that denies the importance of community ..." (s 878).

Vi kan se Buchanans uppslag som ett försök att ta hänsyn till två ontologiska påståenden, som båda framträdde hos Taylor. Dels det sociologiska påståendet att kulturella och andra

institutioner är nödvändiga för att friheten skall kunna uppstå. Dels det filosofiskt antropologiska påståendet att en viktig beståndsdel i människans utövande av friheten är engagemanget i olika gemenskaper. Mot dessa ställer Buchanan två centralt politiskt liberala värden som han menar tillgodoser dem: *frivillighet* och *rättigheter*.

Rättigheten att fritt få organisera och yttra sig, att fritt få anamma den tro man vill, har historiskt sett skyddat alla olika gemenskaper mot övergrepp eller förtryck. Då statsmakterna velat tillintetgöra gemenskaper inom sina gränser, så har i själva verket de liberala politiska rättigheterna varit deras främsta skydd. Rättigheter kan således ges ett berättigande som är kommittärt eftersom de skyddar gemenskaperna (s 858).

Dessa rättigheter är dock individuella och inte kollektiva, dvs de gäller individer och inte sammanslutningar av dem, vilket enligt Buchanan enbart är till fördel. Individuella rättigheter *underlättar* bildandet av nya och samspelet mellan redan existerande gemenskaper. De är *anti-paternalistiska* eftersom det alltid är upp till en enskild individ att avgöra om en rättighet skall utnyttjas eller inte. En kollektiv rättighet kommer att behöva en procedur för kollektivt beslutsfattande vilket gör den *kostsam* att utöva. Slutligen så kommer en kollektiv rättighet lättare att kunna *missbrukas* av de styrande inom en gemenskap (s 862f).

Frivillighet för individen att ingå i gemenskaper utesluter inte tillgång till det gemensamma goda som de erbjuder. Genuina bindningar till en gemenskap som inte kan upplösas på frivillig väg är också förenligt med att ingåendet i bindningen är frivilligt (s 867-871). Med detta vill Buchanan bemöta kritiken att kontinuerligt och verkligt *engagemang*, som värdefullt i sig, undergrävs av den liberala ideologin. Frivillighet kan då enligt Buchanan dels skapa förutsättningar för individen att nå verkligt engagemang, dels, genom att frivillighet i upplösandet av engagemang inte alltid behöver föreligga (till nationen, familjen etc), skydda bevarandet av gemenskaperna. Frivillighet kan alltså *skapa* och *bevara* engagemang och gemenskap. Buchanan me-

nar att engagemang därmed på intet sätt är oförenligt med den liberala föreställningen om individen som en "autonomous chooser of ends", dvs en självstyrande individ som själv ställer upp mål för sin strävan och sitt engagemang (s 871).

Buchanan ifrågasätter om en kritik av liberalismen som grundar sig på värderandet av engagemanget överhuvudtaget har någon giltighet. Det saknas, anser han, en fullständig "theory of commitment" som kan tala om vad som är värdefullt med engagemang osv. Att en politisk liberalism skyddar individens autonomi är därför ett tillräckligt skäl till att stå fast vid den även om gemenskaper och engagemang undervärderas. Det är trots detta så, vilket är Buchanans poäng, att en politisk liberalism ändå ger ett visst skydd åt skapandet och bibehållandet av engagemang och gemenskap.

#### Kulturmarknaden

Buchanan tycks med frivillighet och rättigheter vilja påvisa att de värden som Taylors tes omfattar inte saknas, eller ens missgynnas, i ett liberalt samhälle där staten är neutral i förhållande till dem.<sup>13</sup> Buchanans kritik är därför av mer empirisk art. Buchanan oenighet med Taylor gäller *hur* vissa värden skall gynnas, men inte *vad* som skall gynnas. Buchanan kan ses som sätandes sin tilltro till vad som kallats "the cultural market-place" (kulturmarknaden) (Kymlicka 1989b). Marknadskrafterna förväntas där även tillgodose efterfrågan på kultur. Taylors politiska lösningar blir därmed överflödigt ambitiösa.

Givet att Buchanan verkligen utgår från samma värden som Taylor så har han därmed kanske rätt. Vad som skulle krävas är endast en mer utförlig empirisk bevisföring som stillar vår oro över eventuella marknadsmisslyckanden på kulturmarknaden.

Buchanans tes att värden som är kommuniktära faktiskt kan bestå även med en i någon bemärkelse "passiv" stat kan i själva verket uttryckas i en än starkare form. Förmågan och viljan till engagemang, bevarandet av genuina kulturella gemenskaper, skulle kunna ses som

hotade av Taylors mer aktiva stat – även om den välvilliga avsikten är att skydda dem. En kommunitär skulle då se vad som kallats det civila samhället, eller den lilla världen, som ett värde att förverkliga med så lite statlig inblandning som möjligt. De liberala politiska rättigheterna som skyddar dessa gemenskaper från staten är då en förutsättning och inte ett hinder.<sup>14</sup>

Ett sätt att förstå varför nu både politisk liberalism och Taylors politiska slutsatser (ST1 och ST2) tycks kunna stödja samma ontologiska påståenden är att närmare se på vilka gemenskaper man talar om. Det skulle kunna vara så att olika politiska slutsatser följer beroende på om man vill gynna de små gemenskaperna, t ex familjen, eller de stora, t ex staten. Det är uppenbart så att när Taylor talar om "Sittlichkeit" och deltagande så är det *staten* som är den centrala gemenskapen. Taylor värderar visserligen även de "små" gemenskaperna, men än tydligare görs detta av andra kommunitärer. Charles Murray, som betecknas som en kommunitär, har givit uttryck åt detta. I hans samhällsvision är det de "små plutionerna", de små gemenskaperna, som utgör den väsentliga arenan för människans strävan och lycka. Statens funktioner måste inskränkas till att ge dessa friare spelrum. Om inte människan hindras bildar hon spontant samhällsgemenskaper och "anknytningar" som på bästa möjliga sätt skänker henne lycka och meningsfullhet. Staten är även för Murray ett hot mot dem (Murray 1988). Detta hindrar inte att Murray kan ses som en kritiker av liberalism. Men det är då den socialliberala välfärdsstaten som är måltavla.

Taylors slutats att det var viktigt att staten omfattade det gemensamma goda och att deltagandet befrämjades hade två huvudsakliga skäl. Det ena grundade sig på vad jag tidigare kallat frihetens sociala innehåll, det andra på en uppfattning om villkoren för statens legitimitet. I fråga om det förstnämnda argumentet tycks alltså skillnaden mellan Taylor å ena sidan, och Buchanan och Murray å den andra, vara enbart empirisk; står sig vår frihet bäst med en stat som är neutral eller behöver vi en stat som tar ställning för det gemensamma

Grunden är därmed lagd för den moderna vetenskapspositivismen, och den som fullbordar denna är just Descartes, enligt Lindbom. Positivismen är individualistisk i den bemärkelsen att en enda människas tankar kan vara mera sanna än ett helt folks. Vidare innebär positivismen att man utifrån undersökningar av tingen i nuet och det förflutna anser sig kunna göra uttalanden om framtiden med hjälp av kausalitetsantaganden. Grunden är därmed lagd för framstegstanken, enligt Lindbom. Denna framstegstanke kan även extrapoleras bakåt i tiden. Naturen blir ett av föremålen för positivismens undersökningar. Människan vill undersöka naturen för att kunna behärska den. Den biologiska utvecklingsläran enligt Lamarck men framför allt enligt Darwin blir därmed ytterligare en av positivismens konsekvenser. Människan reduceras nu till en länk i en helt inomvärldslig genetisk process där generna är den minsta grundstenen. Människan som en skapelse av Gud med en förmåga att fatta det gudomliga förnekas nu helt, enligt Lindbom. (Ibid s. 38ff.)

Men hur ska människorna kunna vara bröder om de inte har en gemensam fader? Vad hindrar de fria individerna från att förgöra varandra?, frågar Lindbom. (Lindbom 1974 s. 127)

Den från Gud "befriade" maktfullkomliga och samtidigt atomiserade människan ska nu genomföra det stora erövringståget över världen. Medan den traditionella människan var sammansatt av en förgänglig kropp och en odödlig själ med förmåga att se det gudomliga ljuset, förkunnas nu den moderna människan som en odelbar enhet som lever i en materiell, existentiell evighet, enligt Lindbom. Människan själv och hennes psyke blir nu också ett studieobjekt och så föds humanvetenskaperna. Niccolo Machiavelli och Thomas Hobbes är två författare under 1500- respektive 1600-talet som tidigt inser vart den profana människan är på väg, enligt Lindbom. Machiavellis "Fursten" utgör ett exempel på den cynism som griper omkring sig i en värld som redan är på väg att sekulariseras, menar Lindbom. I Hobbes' skildring tvingas de från Gud befriade och individualiserade människorna att sluta ett fördrag med varandra och upprätta en stark, enväldig monarki för att undvika ett allas krig mot alla och kaos. Jag har tidigare i avsnittet om Burke nämnt Hobbes som en av de förliberala filosoferna. Beteckningen "förliberal" innebär att Hobbes' lösning på de nu fria individernas problem att upprätta en ordning inte är i linje med de liberala friheterna. Han bidrar också till att legitimera de moderna nationalstater som växer fram från och med medeltidens slut och som slår sönder den medeltida ordningen. John Locke blir den som finner lösningen på problemet, enligt Lindbom. Locke blir den förste liberale filosofen genom att han låter den från Gud separerade ekonomiska intresse-människan upprätta en marknadsliberal harmoni, en oavbruten rörelse som ständigt strävar mot jämvikt genom "den osynliga handen". Grunden läggs därmed för den liberala marknadsekonomi och industrialismen. (Lindbom 1982 s. 46ff.; se även Bryder 1990 s. 126f.)

Psykologin upprättas också som vetenskap och i till exempel Freuds tankekonstruktioner blir friskhetskriterierna huvudsakligen i liberal anda ett beteende fritt från "hämmningar" och i ständig aktivitet på det sexuella planet såväl som i arbetslivet. (Lindbom 1982 s. 51)

Förutsättningarna föreligger nu i full utsträckning för såväl den moderna samhällsvetenskapen som de moderna politiska ideologierna. Med Hobbes och Locke blir samhällets grundsten inte längre familjen utan individen, i enlighet med liberalismens frihetsförkunnelse. Den traditionella äganderätten som är knuten till främst familjen ersätts därför också av liberalismen med en modern, dynamisk äganderätt knuten till individen. Egendomen blir nämligen lättare att avyttra när den är knuten till individen. Därmed framträder emellertid också för första gången grundförutsättningen för socialismen, enligt Lindbom. Den familjebundna egendomen som går i arv i generation efter generation är nämligen svår eller omöjlig att omfördela i socialistiska omfördelningssystem, medan detta lätt låter sig göra med den individuella egendomen. Portarna öppnas nu även för de moderna samhällsvetenskaperna. Genom vägning och mätning med hjälp av statistiska metoder ska nu en materiell jämlikhet åstadkommas. (Ibid s. 53ff.)

När den västerländska individualiserade människan på detta sätt genom profanvetenskapens utveckling brutits loss från dels sin ständiga gemenskap med Gud i Skapelsen (genom den occamska revolutionen) och dels från sin gemenskap med resten av Skapelsen (genom den cartesianska revolutionen), måste hon söka en ny mening med sin tillvaro. Historiefilosofin är ett försök till lösning på detta problem. För den antirevolutionäre Edmund Burke blir historien den store läromästaren som ska visa människan vägen framåt, enligt Lindbom. Enligt Burke är världen en ständig föränderlighet. I denna föränderliga värld finns det dock institutioner, och de institutioner som överlever visar vägen för människan. Enligt Lindbom lider denna historiesyn av flera allvarliga brister. För det första genomgår institutionerna en ändamålsförvandling över tiden. För det andra går det goda och värdefulla ofta under medan det skadliga överlever. För det tredje tillmäter Burke det institutionella en ovanligt stor plats i historien, menar Lindbom. (Ibid s. 56ff.)

Hegel och hans lärjunge Karl Marx representerar den i modern tid oöverträffade historiefilosofiska modellen i en idealistisk respektive materialistisk variant. Allt som sker är nödvändigt och slutsatsen blir, att allt som sker är rätt. (Ibid s. 60) Historiefilosofin kan dock inte lösa frågan om meningen med tillvaron, enligt Lindbom:

Historiefilosofin möter fenomen, som kan observeras och beskrivas men vars innersta väsen ej är åtkomligt. Kärlek och hat är förvisso krafter, som mäktigt ingriper i vår tillvaro, men kärleken och hatet i sig har ju ingen historia. Konsten, litteraturen, musiken har sin historia, men det som är väsensinnehållet, skönheten, är i sin arketyppiska ursprunglighet, ohistoriskt. (Ibid s. 61f.)

Instället framträder teoribildningar inom den moderna vetenskapen där människan helt saknar en egen kallelse och egna möjligheter att agera, till exempel marxismen, enligt Lindbom:

Det är en dialektisk, "högre" regel, som vi människor måste finna oss i – vem som instiftat och upprätthåller detta historiska regelsystem upplyser oss marxismen inte om. (Lindbom 1977 s. 98)

I den moderna värld av från varandra och från Gud ”befriade” atomära individer utan kallelse och högre mening med sitt liv hotar kaos, enligt Lindbom. Med Norbert Wiener framträder den moderna kybernetiken och framställer världen som ett hav av kaotiska, stokastiska slumpmässigheter i en atomiserad tillvaro. Begrepp som själ och liv saknar mening i denna framställning, menar Lindbom. Istället vill kybernetiken skapa ordning i detta kaos genom att utveckla allt mer sofistikerade informations- och kontrollsystem. Den ontologiska motsvarigheten till kybernetiken är, enligt Lindbom, Martin Heideggers existentialism. Människans existens saknar en djupare mening och människans enda existentiella uppgift är att vara i ständig rörelse. (Lindbom 1982 s. 63ff.)

Enligt Tage Lindbom är existentialismen inte, som Jean Paul Sartre tidigare menat, en humanism. Istället markerar existentialismens framväxt humanismens totala undergång:

Det är en mycket bräcklig grundval, på vilken humanismen vilar under århundraden, den pseudometafysiska föreställningen om att människan skall bära inom sig prometeiska krafter av själslig, tankemässig, estetisk, moralisk art, som skulle kunna ge hennes strävanden en inriktning mot mål, som ligger högre än den materiella eller animaliska världen. När det i vår tid ofta talas om ”humanismens kris” skall vi vara medvetna om att det i verkligheten inte är fråga om en kris utan om en situation, i vilken grundvalen för humanismen förintats. (Ibid s. 66)

Inte heller positivismens modeller håller för några större prövningar. Det positivistiska mätandet och vägandet kan aldrig tränga bortom den materiella formvärlden och även den mänskliga rationella tanken är instängd och begränsad till denna formvärld. De vetenskapliga modellerna har därför kommit att efterhand falla som käglor:

Naturvetenskapen och framför allt atomforskningen har i vår tid obarmhärtigt förintat den världsbild, som den klassiska fysiken byggde upp. (Ibid s. 67)

De ständiga förskjutningarna bort från den gudomliga hierarkiska ordningen mot den profana vetenskapen som bärare av all sanning får också konsekvenser på det ideologiska och praktiskt-politiska planet. Dessa konsekvenser blir uppenbara först under 1700-talet med de franska och industriella revolutionerna. Ett nytt samhälle i snabb och ständig förändring växer fram.

Detta samhälle kommer, enligt Lindbom, att styras av två principer, makten och lusten. För det första fördriver människan Skaparen från härskartronen för att själv ta hans plats. För det andra strävar den frigjorda människan endast efter att undvika olust och efter att få uppleva sinnesnjutningar. (Lindbom 1981 s. 84f.)

Den filosofiska grundvalen för maktprincipen har redan utförligt redovisats. Människan ska bli Jordens härskare i Guds ställe och liberalismen blir den ideologi som mer än någon annan på det praktiskt-politiska planet röjer vägen för denna nya mänskliga ständigt upptäckande, exploaterande, koloniserande och handlande allsmakt:

Till detta är knutet begreppet framsteg, och dess grundläggande betydelse för den liberala ideologin har ingen tydligare och mer cyniskt uttryckt än John Stuart Mill,

när han i sitt arbete *On Liberty* säger, att despotismen äger sitt berättigande i ett enda fall, nämligen när barbariska folk vägrar att beträda dessa framstegets vägar. De tvångsåtgärder, som då måste vidtagas för att betvinga deras motstånd, blir legitima. Därmed är liberalismens universella giltighet förkunnad. Liberalismen som ideologi innesluter ett imperietänkande, dess domäner är ändlösa. (Lindbom 1995 s. 50)

Det blir nu fullt möjligt för framstegets företädare att i framstegets namn försvara krossandet av det skotska klansystemet, den revolutionära regeringens folkmord på folket i Vendée i Frankrike under den franska revolutionen liksom folkmordet på Nordamerikas indianer.

På samma sätt anser sig den amerikanske presidenten Woodrow Wilson på moraliska, folksuveräna grunder kunna hävda den tyske kejsarens abdikation och kejsardömetts avskaffande som absoluta fredsvillkor vid det första världskrigets slut. Ett fredsslut är inte längre ett fördrag mellan lika parter. (Lindbom 1988 s. 138)

Såväl Hobbes som Locke avhandlar hur maktbegäret ska styras i en sekulariserad värld, hos Hobbes genom repression och hos Locke med ett mera liberalt samhällsfördrag och en "osynlig hand". Däremot fullföljer de inte människans skiljande från Gud på känslans område, enligt Lindbom. Människan hänger sig åt en normlös subjektivism som innebär att hon ger sig hän åt de egna sinnesretningarna, ständiga nervstimuli. Detta kallar Lindbom känslans revolution och den fullbordas i Frankrike under 1700-talet. (Lindbom 1981 s. 139)

Den som fullbordar känslans revolution och därmed lustprincipen är Jean Jacques Rousseau. Rousseau söker i människans inre och finner ett känsloliv helt frigjort från Gud, enligt Lindbom. Här finner Rousseau källan till ett ursprungligt mänskligt tillstånd, fritt från hierarkiska maktförhållanden. Den lille Émile ska gå ut och lära sig livets lärdom direkt i naturen, "fri" från de vuxnas inflytande (Lindbom 1981 s. 147ff.; Lindbom (Människoriket) 1978 s. 16ff.):

Émile utplånar gränsen mellan moget och omoget, mellan barn och vuxen. Vi står här inför en av de viktigaste etapperna i känslans revolution. Ty Émile har något som hans vuxna antagonister inte har: naturen. Inbilla er inte att ni kan ändra Émiles natur, skriver Rousseau. Även om detta underbara naturbarn krossar alla fönsterrutor på gården, även om han då blir förkyld och djupt förkrossad lovar att sluta med sådana aktiviteter, betyder detta inte alls att Émile satts på plats. Han lovar detta i form av ett avtal, som är resultatet av en förhandling med storebror-läraren: "il faut toujours pactiser avec lui". (Lindbom 1981 s. 148)

Detta horisontella, jämlika förhållande mellan barn och vuxna utesluter all verklig personlig mögnad och utveckling, menar Lindbom. (Lindbom 1968 s. 46) På samma sätt blir hos Rousseau folket genom känslolivet och naturen besittare av en högre moralisk ordning gentemot de traditionella makthavarna:

Folket är det enkla, arbetande, strävsamma folket. Dessa okonstlade varelser står i Naturens tjänst, de lever ett naturligt liv, fjärran från slottens och herresätenas perverterade och konstlade värld. I denna sociala konkretion träder oss sålunda folket till mötes med en obetvinglig moralisk styrka. Folket är rättfärdigt. (Lindbom 1981 s. 150)

Men hur ska människan styra i en värld där det gudomliga ljuset slocknat och den individuella mänskliga makten och lusten är ledstjärnorna? Svaret är Människoriket, enligt Lindbom. Den väg som filosofin och profanvetenskaperna banat genom århundraden omsätter under 1800-talet de politiska ideologierna i praktisk handling:

Ideologierna kan fattas trefaldigt: deras föremål är den sinnliga tillvaron i allmänhet och samhället och dess invånare i synnerhet, deras uppgift är att denna rörelse skall leda till ett idealt tillstånd. (Ibid s. 155)

Först på plan är liberalismen. För liberalismen är individen tillvarons dynamiska kraftcentrum. Endast det som individen själv tänker och känner kan hon acceptera. Genom ett positivistiskt och empiriskt sanningssökande kan människan i en ständigt pågående debatt med alla andra fria individer vaska fram små guldkorn av sanning (Ibid s. 157ff.):

Liberalismen förkunnar något oerhört, ty den bryter sönder all verklig identitet, den identitet som alltid är och måste vara en förbindelse, en samhörighet mellan jaget och dess ursprung, mellan jaget och dess omgivning. Istället förkunnar liberalismen en autism, innebärande att den mänskliga identiteten förläggs endast till individen själv. (Ibid s. 159)

För det andra förkunnar liberalismen det till individen knutna medborgarskapet. Detta är i första hand ett negativt medborgarskap, enligt Lindbom. Det liberala medborgarskapet går nämligen inte i första hand ut på att främja samhällets bästa, utan att skydda individen från samhället. För det tredje vill liberalismen uppnå en ekonomisk ordning präglad av ett fritt utbyte av varor och tjänster. (Ibid s. 157ff.)

1800-talsliberalismen dukar dock under. Den franska men framför allt den industriella revolutionen framtvingar moderna företeelser som de starka intresseorganisationerna och fröet till den moderna välfärdsstaten. Om friheten ska kunna bli allas egendom, måste också de materiella tillgångarna fördelas mera jämlikt. Den liberala friheten blir nu omöjlig att försvara:

Ty den som säger jämlikhet säger också norm, central kontroll, begränsning av mänsklig rörelsefrihet. Därmed är den liberala friheten träffad i sin livsnerv. (Ibid s. 166)

Friheten är en kvalitet, medan jämlikheten kan vägas, mätas och kontrolleras. I konflikten mellan friheten och jämlikheten segrar därför jämlikheten. Jämlikheten upphöjs till ett axiom, vilket bland annat leder till att samhällsvetenskaperna helt förlorar sin objektivitet. (Lindbom 1982 s. 54) Friheten blir därför bara det första steget på vägen mot Människorikets genomförande i praktiken, enligt Lindbom.

Liberalismen själv leder till en koncentration av makt och ägande i ett fåtal händer. Det traditionella arbetslivet bryts sönder med den industriella ordningen. Liberalismen omöjliggör därför själv det liberala medborgarskapet. Socialismen reagerar mot detta och vill återskapa någonting som liknar det medeltida medborgarskap och arbetsliv som gått förlorat med uppkomsten av den centraliserade nationalstaten, kapitalismen och industrialismen. Det finns där-

för ett reaktionärt drag hos socialismen, enligt Lindbom. Samtidigt vill emellertid socialismen upprätta ett horisontellt medborgarskap istället för det medeltida vertikala som byggde på auctoritas-principen. Med välfärdsstatens respektive sovjetssystemets hjälp eftersträvas ekonomisk och social jämlikhet på allt fler områden. Marxismen blir dock den socialistiska lära som mest konsekvent och slutgiltigt förkunnar Människorikets seger, enligt Lindbom. I ett slutgiltigt, statiskt idealtillstånd styr människan över världen och alla mellanmänskliga konflikter är lösta. (Lindbom 1981 s. 166ff.)

Men hur ska detta Människorike förverkligas? Hur ska fem eller sex miljarder olika människor kunna styra världen med en vilja och en strävan? Svaret blir det tredje och slutgiltiga steget på vägen mot Människoriket, enligt Lindbom. Alla skillnader i mognad mellan vuxna och barn, mellan mästare och lärling, alla skillnader i könskaraktär mellan kvinna och man, alla etniska skillnader mellan olika folk måste nu bringas att upphöra. (Ibid s. 186ff.) Alla motståndsfickor i form av bland annat det traditionella familjelivet måste därför obönhörligen utplånas. (Lindbom 1974 s. 76ff.; Lindbom 1975 s. 9ff.)

Människoriket innebär därför förvirring, kaos, identitetslöshet, enligt Lindbom:

Människorikets profeter ville bygga ett härligt maktens och lustans tempel, i vars spegelsalar Människan ständigt skulle kunna skåda sin egen bild, tillbedja sig själv i sin totala likformighet. I stället har förstörelsens krafter släppts lösa. Den totalt förvirrade människan och det samhällsliga kaos blir Människorikets slutlikvid. Därmed framstår detta Människorike omaskerat som en satanism. (Lindbom 1981 s. 202)

Konsekvenserna av detta Människorike är således kaos och anarki, enligt Lindbom. Människorikets invånare är utan ansvar. Hur ska Folket som suverän kunna döma sig självt? (Lindbom 1974 s. 65) Den enda lösningen blir att upprätta gigantiska kontrollsystem, som upphäver allt verkligt medborgarskap, där skillnaden mellan modern demokrati och modern diktatur utsuddas:

Men just genom att den gamla ordningen ligger i ruiner, blir det moderna samhället tvingat att bygga upp ett världsligt institutionssystem, som i paragrafernas, kontrollorganens, de centrala dirigeringsorganens tecken ersätter den ordning, vars ankarfäste fanns i människornas hjärtan. Denna värld är en skoningslös hierarkisk värld – men i teknisk, institutionell mening. (Lindbom 1968 s. 95)

All form av motstånd mot den moderna staten är också utesluten, eftersom den vilar på folksuveränitetsprincipen. Staten är "din" stat. Ingenting, inget familjeliv och inga korporationer i arbetslivet, står nu mellan staten och individen. (Lindbom 1974 s. 71) Det blir nu också omöjligt att skilja sanningen från lögnen, när människan själv förkunnas som det högsta goda. Om Folket är världens herre, varför skulle då en människas åsikt vara mera rätt än någon annans? (Ibid s. 8f.) Där det i det traditionella samhället funnits förtröstan och tillit griper nu därför en allas misstro mot alla omkring sig. Människorna tvingas nu att ständigt bevaka varandra i ett allas ständigt pågående krig mot alla:

Den sekulariserade människans svar på den förtröstan, som hon själv förlorat, blir därför misstron – icke misstron i det konkreta fallet mot den person, som vi på



sakliga grunder måste misstro, utan misstron som princip. Misstro de aristokratiska dygderna, säger den borgerliga liberalen, misstro den vuxne, säger Rousseau, misstro den krönte monarken, säger republikanen, misstro prästen och hans evangelium, säger agnostikern, misstro kapitalets ägare, säger socialisten, misstro varje auktoritet, säger anarkisten. Men vem ska vi då lita oss till? Det enda svaret i en sekulariserad värld lyder så: det egoistiska jaget. Tillvaron blir ett allas bevakande av alla. (Lindbom 1970 s. 150)

Det pseudometafysiska Människorikets förvirring får på det kulturella planet sin yttring i modernismen. Dess filosofiska grundvalar är de samma som Människorikets, enligt Lindbom. Modernismens strävan inom konst och kultur blir det totala nedbrytandet av alla gränser, det totala gränsöverskridandet. Modernismen inriktar sitt värdenihilistiska utplåningsarbete mot framför allt fyra områden, enligt Lindbom: skapelseordningen, den mänskliga samlevnaden, det estetiska livet och den moraliska ordningen. Människan ska leva ut sina böjelser och begär. De ideologiska värdesystemen ersätts till slut av en atomism, en total individualitet, utan mening och utan mål. Musiken, konsten och litteraturen upplöses till slut i sina minsta beståndsdelar (till exempel atonal musik, kubistisk konst), när de inte längre strävar mot en högre gudomlig idévärld, det Skönas idé. Konsten riktar sig nu istället nedåt, mot den vegetativa sinnesrörelsen. Konsten blir till slut en destruktion, en antikonst, syftande till en evig vegetativ pendelrörelse mellan retning och bedövning. (Lindbom 1995 s. 153 ff.)

I denna estetiska revolution avlöser det ena gränsöverskridandet det andra – till slut finns ingenting att revolutionera, att överskrida. Konst blir antikonst, musik blir antimusik. (Ibid s. 154)

Inte heller när det gäller den moderna statens styrelse finns det några fasta värden och normer. Statistiken blir den moderna statens administrativa styrmedel, samtidigt som de ständiga voteringarna blir maktmedlet. Majoritetsväldet blir totalt, enligt Lindbom:

Till "treenighetens" pseudometafysiska dimension, Människoriket, och dess ontologiska dimension, Modernismen, fogas en tredje, den nakna fysiskt-politiska makten, Demokratien. Ty i detta modernistiska, demokratiska Människorike tvingas vi att votera om allt – även om rättfärdigheten. Och vad gör vi då med de rättfärdiga minoriteterna? (Lindbom 1991 s. 85)

Sammanfattningsvis finner vi hos Tage Lindbom en kritik som riktar sig mot i stort sett allt vad det moderna västerlandet står för. Modern filosofi, modern vetenskap, moderna ideologier, modern teknik och industrialism, moderna pedagogiska metoder, modern konst, musik och litteratur kritiserar och fördöms. För Tage Lindbom är nämligen allt detta tecken på att den moderna västerländska människan försökt ta makten från Gud, den rättmätige härskaren. Istället ska den moderna människan, styrd av sina makt- och lustbegär, styra. Hon orienterar sig nu bort från det andliga och bort från idévärlden, samvaron med Gud, ned mot det materiella, sinnliga, vegetativa. Människan har därmed avsvurit sig det som gör henne till människa, enligt Lindbom.

Istället försvarar Lindbom de traditionella samhällen över hela världen som bejakar en högre transcendent verklighet. I dessa samhällen är det Gud som

härskar, enligt Lindbom. Människan förnekar här inte sin främsta förmåga, förmågan att intellektivt fatta Guds närvaro i denna världen och lyda Hans ord.

På detta sätt skiljer sig Tage Lindboms tänkande från det tänkande som är det vanliga hos västerländska filosofer och politiker som vi i vår tid brukar kalla konservativa. Lindbom bekänner sig visserligen till kristendomen, och kristendomen är specifikt västerländsk, men det är det ännu mera specifikt västerländska i form av inte endast sekularisering, liberalism, socialism och materialism, utan även filosofi och vetenskap, som angrips. Tage Lindbom tar också, som vi redan sett, avstånd från de mänskliga institutionernas konservatism, så som den förfäktats av "konservatismens fader", Edmund Burke. Konservatismen i Burkes tappning står på en allt för bräcklig och inomvärldslig grund, menar Lindbom. Slutligen är Lindboms analys och historiesyn utpräglat anti-materialistisk. Det är idéerna som har störst betydelse för utvecklingen.

### 3.3 De teologiska medlöparna

De mest förödande angreppen på kristendomens ställning har emellertid kommit från teologins egna företrädare, enligt Lindbom. Upplösningen börjar redan tidigt under högmedeltiden med den thomistiska logiken, som lätt faller offer för occamismen. (Lindbom 1984 s. 77f.) Den följer sedan i betydande delar det allmänna filosofiska mönster som redan diskuterats, om än med en betydande tidsförskjutning åtminstone vad gäller den katolska och andra traditionella kyrkor.

Den kristna kyrkan har kämpat sig till en teologi med en speciell prägel och inriktning, kyrkan som ett "kosmos", "det religiösa samhället", där alla kan upptas i ett andligt medborgarskap. Vägen dit har varit lång, menar Lindbom (Ibid s. 40f.):

Sena tiders människor kan le överlägset åt eller med förfäran betrakta de teologiska, dogmatiska striderna i forna tider. Men kyrkan är ett samfund i en föränderlig värld, den måste institutionalisera, teologisera för att kunna fylla sin uppgift. Den konstantinska omvälvningen, varvid kristendomen blir upphöjd till statsreligion, innebär därvid ingen förändring. Kristendomen får kämpa för livet i en värld, där det vimlar av filosofiska och pseudoreligiösa "frälsningsläror". Varje ord, varje bokstav har då sin betydelse i ett tillstånd, där andligt kaos råder. Det exoteriska verket, teologiseringen, dogmatiseringen, är inte något svek mot Kristi läror. Det är en nödvändighet. (Ibid s. 41)

Ännu under högmedeltiden är den gyllene kedjan, varigenom den religiösa ortodoxin lämnas över från generation till generation, obruten. (Ibid s. 92)

Det ödesdigra med Luther och reformationen är att kyrkan blir underställd den kungliga makten i de nya centraliserade nationalstaterna vid nya tidens början. De protestantiska kyrkorna blir därmed ett verktyg i händerna på den världsliga makten. (Ibid s. 91)

Genom den anglosachsiska puritanismen, för vilken världen är syndfull, underlättas den handlingsinriktade och kapitalistiska utsugningen av naturen. Puritanismen blir den världsligt handlingsinriktade kristendomsvariant som bäst överensstämmer med kapitalismen, enligt Lindbom. Samtidigt flyter tro och

etro tidigast ihop i denna variant. Frikyrkorna blir de kyrkor som i den puritanskt anglosachsiska traditionen tidigast rycks med i jämlikhets- och världs-förbättrar-strävandena. (Lindbom 1995 s. 87ff.)

Trons försvarare i de mera traditionella, hierarkiskt uppbyggda kyrkorna, främst den katolska, sätter sig dock länge till motvärn. De försvarar länge Gudsrikets socialetik, som innebär en dygdig efterliknelse och arbetet som en kvalitet, en ofullkomlig efterliknelse av Skaparens verk. Det jordiska livets dygder, ödmjukheten, medvetenheten om den andliga fattigdomen, barmhärtigheten och broderskapet, förmöjsamheten och tacksamheten försvaras konsekvent, enligt Lindbom. Det är dock först efter 1848 års revolution som katolska kyrkan verkligen reagerar mot industrialismens, kommersialismens och socialstatens nedbrytande krafter. Påvarna Pius IX och Leo XIII blåser då till strid mot modernismen. Thomistisk filosofi och klassisk naturrätt blir hörnpe-larna i detta nödvärn. Kyrkan måste dock obevekligen anpassa sig med en ny socialietisk förkunnelse som angriper den mänskliga egoismen. I denna strävan har kyrkan ofta fördömt den privata egoismen, men misslyckats med att fördö-ma den kollektiva egoism, som kommer till uttryck i de ideologiska massrö-relser och intresseorganisationer som ofta gör anspråk på att själva repre-sentera rättfärdighet och jämlikhet (Lindbom 1981 s. 218ff.):

Å ena sidan förkunnas den kristna broderskärleken. Å andra sidan bejakas en samhällelig ordning där Människorikets intresseorganisationer i sin solidarism på det kollektiva planet uttrycker just det som skulle förintas: egoismen. Därmed blir Människorikets sinnliga strävanden en teologisk bejakelse. (Ibid s. 221)

Jämlikhetssträvandena hos de kollektivt egoistiska intresseorganisationerna upphöjs till rättfärdigheten själv, enligt Lindbom. Men strävan efter jämlikhet är väsensskilt från att hjälpa de fattiga. Därmed bejakar anpassningsteologin Människorikets strävanden att skapa en helt jämlik människa, som i en helt världsligt materiell tillvaro kan tillbedja sig själv istället för Gud. (Ibid s. 221)

Anpassningsteologins allt tydligare strävanden att upprätta ett helt inom-världsligt, materiellt och utopiskt lyckorike på Jorden på grundval av 1789 års idéer, blir under 1900-talet alltmer uppenbara, enligt Lindbom. (Lindbom 1980 s. 82ff.) Till och med den katolska kyrkan själv dras allt mer in i detta teologiska förstörelseverk, menar han. Den nuvarande påven, Johannes Paulus II, är ett exempel på detta. (Lindbom (Svensk Tidskrift) 1993 s. 31ff.)

Gränserna mellan teologin, en gång läran om Gudsriket, och Människorikets läror om en social utopi på Jorden flyter allt mer samman, enligt Lindbom:

Det talas allt mindre om att Skaparen en gång ska återtaga sitt verk, det talas allt mer om världen som en existentiell evighet, där människan skall inrikta sina kraf-ter på ett jordiskt, socialt paradiset. Det som "hedningen" Plato lärde, att allt skapat är ett flöde och ett återflöde hos det högsta Gode, är glömt. I stället träder två samtida tänkare in som vägledare, Karl Marx och Martin Heidegger, lovande so-cial frälsning i en värld, som aldrig skall ställas under den Högstes dom. Teologin är fången i ett hårdnande luciferiskt grepp, och därför får teologin dela Lucifers öde. Teologin är idag inte längre läran om Gud och hans Skapelse, om människan och hennes kallelse. Teologin är en ruinhög. (Lindbom 1986 s. 147)

Den utomvärldsliga, andliga och samtidigt verkliga fenomenvärlden kommer allt mer att uppfattas och tolkas i termer av mysterier eller mystik. (Lindbom 1990 s. 5)

Samtidigt upplöses religionen, den traditionella kristendomen men även andra traditionella religioner, och övergår i en privatreligiositet, där varje människa upplever sin "sanning". De subjektiva, inre mentala upplevelserna blir den enda rättmätiga källan till det andliga livet. New Age-rörelsen är ett exempel på detta, enligt Lindbom:

Förkunnarna av denna "privatreligiositet" är offer för ett illusionsspel, varvid det främst gäller att för sig själv dölja att det endast handlar om ett försjunkande i en sinnlig jagiskhet, ett narcissistiskt spekulerande till den egna själens välbehag. (Lindbom 1986 s. 45)

Sammanfattningsvis ser vi även här hur Lindboms tänkande ligger helt utanför de moderna ideologiernas räckvidd. Människan ska leva i enlighet med Guds vilja och inte förhäva sig eller sträva efter kortsiktig materiell rikedom på vare sig det privata eller det kollektiva planet. Kyrkans företrädare har sviktat i försvaret av de eviga värdena.

### 3.4 Tage Lindbom, konservatismen och de moderna ideologierna

Översikten i avsnitten 3.1, 3.2 och 3.3 ger en tydlig bild av förhållandet mellan å ena sidan Tage Lindboms tänkande och å andra sidan begreppen konservatism och politisk ideologi. Lindboms konservatism står mycket närmare den metafysiska konservatismen hos de Maistre än den kompromissande, liberalt influerade anglosachsiska konservatismen hos Edmund Burke. Gud är den sanne härskaren över hela Skapelsen, inklusive människan. Människans främsta egenskap är att intellektivt fatta Guds närvaro i Skapelsen och känna förtröstan och tillit till Gud, den högsta auktoriteten. Människans agerande i världen bör vägledas av denna medvetenhet, tillit och förtröstan. Människan får inte förgripa sig på Skapelsen genom att bryta mot auctoritäs-principen i de ekonomiska och sociala förhållandena.

Västerlandets sekularisering bryter mot allt detta. Människan vill härska i Guds ställe. Allt socialt utopiserande, all industrialism, kommersialism, individualism, kapitalism, liberalism, socialism, marxism etc. är bara olika uttryck för detta, enligt Lindbom.

Tage Lindbom är inte ensam om denna gränsdragning mellan det medeltida traditionella och det moderna. Johan Asplund, som jag redan refererat till i detta arbete, gör en liknande gränsdragning:

Under medeltiden – eller i den medeltida ideologin – fanns det, tillspetsat uttryckt, inga aktörer; det fanns en försyn men knappast några aktörer, och fanns det inga aktörer så var deras rationalitet respektive irrationalitet heller inte aktuell. Sedan dök aktörerna upp på scenen (och Försynen avskaffades). Efterhand utrustades aktörerna med intentioner och preferenser, och till sist blev det så att de gjorde ingenting annat än träffade rationella val. Den rationella människomodellen är också den en produkt av historien, dvs tidsrummets förvandlingar, och frågan är om den inte idag börjar se litet otidsenlig ut. (Asplund 1992 s. 123)

Det är visserligen inte ideologierna som skapar sekulariseringen, enligt Lindbom. Ideologierna blir istället ett sent men nödvändigt inslag i sekulariseringsprocessen, när människorna förlorat den vägledning som det traditionella religiösa samhället ger:

De västerländska ideologierna är oupplösligen förbundna med sekulariseringen. Den förmörkelse som all sekularisering innebär framkallar behovet av att tända luciferiska "ljus", som skall leda människorna ut ur den tilltagande förvirringen. Ideologiernas värld är en pseudoreligiös värld, och i denna värld griper människorna, stympade och invalidiserade som de är, ivrigt efter dessa människoandens proteser. Ty de ideologiska segertågen är ingalunda bara frukter av demagogers och politikernas löften och övertalningar. Ideologierna är det surrogat som människorna griper efter när bristsjukdomarna inställer sig. (Lindbom 1981 s. 174f.)

Ideologierna blir de verktyg med vars hjälp den moderna västerländska människan försöker skapa ordning i en individualiserad, atomiserad värld, enligt Lindbom. De blir samtidigt det viktigaste uttrycket för Människorikets fortsatta handlingsinriktade segertåg mot det gudlösa, världsligt materialistiska framtidsriket, där människan av egen kraft har full kontroll över tillvaron.

När konservatismen i sitt försvar av de religiösa och traditionella värdena initialt tvingas in i de moderna ideologiernas värld, är den dömd att förändras till oigenkännlighet. Den måste nämligen då försvara vad den uppfattar som eviga, orubbliga värden och sanningar i en värld där alla utgångspunkter och axiom snabbt förändras, vilket innebär en absolut motsägelse:

Konservatismens förfall börjar i det ögonblick då konservatismen framträder som ideologisk rörelse. Ty därmed har konservatismen sökt sluta förbund med sin dödsfiende, 1789 års idévärld och den måste då såsom ideologi anpassa sig till en värld där det är den sinnliga människan som härskar – och sinnlighet betyder ständig föränderlighet. "Rörelse är liv, stillestånd är död" – det är en trosformel i denna sekulariserade värld. Det är till denna värld med dess individualism, dess framstegsidéer, dess vetenskapspositivism och teknologi, som konservatismen förtvivlat försöker anpassa sig – men aldrig lyckas. Ty konservatismen måste då uppege – förr eller senare – det som är eller borde vara dess väsens kärna, den orubbliga tron på orubbliga eviga sanningar och värden. (Ibid s. 183f.)

Lindboms konservatism är därför, med vår i avsnitt 2.1 givna ideologidefinition, inte i egentlig mening någon modern politisk ideologi. Detta beror på att Lindboms konservatism så starkt betonar den första punkten i Kirks definition av konservatismen (se avsnitt 2.2), nämligen förekomsten av en högre, transcendent makt som istället för människan styr hela den moraliska ordningen i världen. Den betraktar de moderna politiska ideologierna med en mycket stor distans, som innebär att även höger-vänster-skalan blir ointressant. Istället söker den sig tillbaka till den tid, när "alla var konservativa" i den meningen, att religionen genomsyrade hela samhället och förändringar skedde mycket långsammare än idag.

Liberalismen med sitt fri- och rättighetstänkande med alltid samma utgångspunkt i den enskilda individen, blir i Lindboms framställning den kraft som framför alla andra bryter sönder den traditionella ordningen, vilket framgår tydligt i synnerhet i avsnitt 3.2. Liberalismen introducerar framstegstanken på

det praktiskt-politiska planet, individen som tillvarons kraftkälla, den individuella äganderätten och den fria marknaden.

Ideologier som socialismen och marxismen bygger visserligen vidare på liberalismens horisontella jämlikhetsförkunnelse i motsats till det traditionella samhällets hierarkiska och vertikala maktförhållanden (marxismen som ideologi betecknas till och med av Lindbom som den mest konsekventa förkunnelsen av Människoriket). Liberaler som den amerikanske presidenten Franklin D. Roosevelt har därför i vissa historiska situationer haft förvånande lätt för att samarbeta med företrädare för till exempel det kommunistiska Sovjetunionen, enligt Lindbom. (Lindbom 1985 s. 96ff.) Hos de socialistiska ideologierna finns samtidigt en vilja att återupprätta något som i framför allt arbetslivet gått förlorat genom individualiseringen, marknadsekonomin och den tekniska utvecklingen. Socialismen framstår därför på ett sätt som mindre konsekvent i sin motsatsställning till konservatismen än liberalismen. Möjligen kan detta förklara den amerikanske sociologen Seymour M. Lipsets iakttagelse, att det politiska klimatet i konservativt traditionalistiska regioner och länder med Ryssland och Kina som främsta exempel, i modern tid snabbt slagit om till socialism och kommunism. (Lipset 1966 s. 201ff.)

#### 4. Vad kan vi lära av Tage Lindbom?

Tage Lindboms författarskap ska kanske främst ses som en massiv kritik mot ett samhälle där tecknen på upplösning blir allt fler. Det är en vädjan om en förändring i inställningen till livet hos varje enskild människa, snarare än ett politiskt program. Lindbom skulle säkert inte heller själv acceptera att hans tankesystem sågs som bara ännu en i raden av politiska handlingsprogram eller ideologier. Hans tänkande är ju ingen politisk ideologi i modern mening. Den enligt min mening viktigaste statsvetenskapliga lärdomen av denna uppsats är dock hur Lindboms tänkande skulle kunna användas i forskningen om politiska ideologier.

Under 1990-talet har det publicerats inte mindre än tre statsvetenskapliga doktorsavhandlingar om Moderata Samlingspartiets ideologiska utveckling under 1900-talet. Den första var Torbjörn Aronssons "Konservatism och demokrati. En rekonstruktion av fem svenska högerledares styrelsedoktriner" (1990), följd av Jan Hyléns "Fosterlandet främst" (1991) och Stig-Björn Ljunggrens "Folkhemskapitalismen" (1992). De slutsatser författarna drar av sina studier skiljer sig i betydande utsträckning åt. Aronsson och Ljunggren hävdar att partiets idéutveckling i stort sett varit rätlinjig, vilket innebär att det inte skulle ha skett några klara brott i partiets idéutveckling. Partiet har i oförändrad utsträckning förblivit konservativt. (Aronsson 1990 s. 263ff; Ljunggren 1992 s. 416f.) Hylén hävdar å andra sidan att en högst väsentlig förändring inom partiet bort från en kollektivistisk konservatism med en pessimistisk människosyn grundad på traditionell kristen tro mot en liberal individualism och en optimistisk människosyn ägt rum. (Hylén 1991 s. 253)

I debatten om Moderaternas ideologi stöder jag i stort sett reservationslöst Jan Hylén. I linje med Tage Lindbom går det nämligen att hävda att den västerländska konservatismens utveckling är omöjlig att förstå, om den inte ses i ljuset av den sedan åtskilliga hundra år fortgående sekulariseringen i västerlandet. Charles Covell sammanfattar till exempel sitt studium av ett antal framstående samtida konservativa tänkare på följande sätt:

This book has suggested that the conservative theorists with whom it deals failed to reconstitute the connections between law, morality and the state. It has suggested further that they failed either because of an adherence to the underlying ethical and metaphysical principles of the liberal tradition they sought to challenge; or because of a sense, which Cowling's work endorses, that the liberalising drift towards secularisation was not to be reversed. (Covell 1986 s. 240)

Tage Lindboms tänkande kan tillföra ett längre tidsperspektiv, ett sekulariseringsperspektiv och därmed också en ökad vaksamhet vad gäller klara grunddefinitioner till denna debatt.

## Referenser

- Aronsson, T, 1990. *Konservatism och demokrati. En rekonstruktion av fem svenska högerledares styrelsedoktriner*. Stockholm, Norstedts.
- Asplund, J, 1987. *Det sociala livets elementära former*. Göteborg, Bokförlaget Korpen.
- Asplund, J, 1992. *Storstäderna och det fortskänkta livet*. Göteborg, Bokförlaget Korpen.
- Beneton, P, 1988. *Le Conservatisme*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Boudon, R, 1989. *The Analysis of Ideology*. Cambridge, Polity Press.
- Bova, R, 1991. "Political Dynamics of post-Communist Transition. A Comparative Perspective" i *World Politics* 44, s. 113-138.
- Braconier, F (red.), 1984. *Är konservatismen död?* Artiklar införda i Svenska Dagbladet under perioden oktober 1983 till januari 1984. Stockholm, Svenska Dagbladet Förlags AB.
- Bryder, T, 1990. *Machiavelli and Modern Political Analysis*. København, Forlaget Politiske Studier.
- Burke, E, 1969 (originalutgåva 1790). *Reflections on the Revolution in France*. Harmondsworth, Middlesex och New York, Penguin Books.
- Callinicos, A, 1991. *The Revenge of History. Marxism and the East European Revolutions*. Cambridge, Polity Press.
- Covell, C, 1986. *The Redefinition of Conservatism. Politics and Doctrine*. Houndmills och London, MacMillan.
- Crowther, I, 1988. "Eric Voegelin" i *Conservative Thinkers. Essays from the Salisbury Review*. (Red:) Roger Scruton. London och Lexington, The Clarendon Press.
- de Maistre, J, 1994 (1797). *Considerations on France*. (Engelsk översättning) Cambridge, Cambridge University Press.
- di Palma, G, 1991. "Legitimation from the Top to Civil Society. Politico-Cultural Change in Eastern Europe" i *World Politics*, 44, s. 49-80.
- Engdahl, P, 1979. *Fribytare i folkhemmet*. Stockholm, Cavefors.
- Fredriksson, G, 1986. *Konservativa idéer. Om pessimismens politiska filosofi*. Stockholm, Tidens förlag.
- Fukuyama, F, 1992. *The End of History and the Last Man*. London, Penguin Books.
- Girvin, B, 1988. "Introduction: Varieties of Conservatism" i *The Transformation of Contemporary Conservatism*. (Red:) Brian Girvin. London, New York, Newbury Park, Beverly Hills, New Delhi, Sage Publications.
- Grant, R.A.D., 1988. "Burke" i *Conservative Thinkers: Essays from the Salisbury Review*.

- (Red:) Roger Scruton. London and Lexington, The Claridge Press.
- Gray, J, 1986. *Liberalism*. Stony Stratford, Open University Press.
- Habermas, J, 1970. *Towards a Rational Society*. London, Heineman.
- Hansson, S, 1983. *Moderna ideologier*. Stockholm, Liber Förlag.
- Hayek, F, 1975. "The Principles of a Liberal Social Order" i *Ideologies of Politics*, (Red:) de Crespigny, A och Cronin, J. London, Oxford University Press.
- Hayek, F, 1990. *Det stora misstaget*. Stockholm, Timbro AB.
- Hylén, J, 1991. *Fosterlandet främst? Konservatism och liberalism inom Högerpartiet 1904-1985*. Stockholm, Norstedts Juridikförlag.
- Jamieson, J, 1988. "de Maistre" i *Conservative Thinkers: Essays from the Salisbury Review*. (Red:) Roger Scruton. London och Lexington, The Claridge Press.
- Johnsson, A och Käärik, A (red), 1982. *Höger om? Konservatism på villovägar*. Stockholm, Förlaget Akademitlitteratur AB.
- Karlsson, E, 1992/ 1993. "Från Ungdomsförbundet till Atlantis", intervju med Tage Lindbom i *Arbetarhistoria*, årg. 16/7, nr. 3-4 1992, nr. 1 1993.
- Kirk, R, 1982. *The Portable Conservative Reader*. Harmondsworth och New York, Penguin Books.
- Kirk, R, 1986. *The Conservative Mind. From Burke to Eliot*. (Sjunde upplagan.) Chicago och Washington D. C., Regnery Books.
- Landes, D, 1969. *The Unbound Prometheus*. Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne, Sydney, Cambridge University Press.
- Le Goff, J, 1990. *Ockraren och döden. Ekonomi och religion på medeltiden*. Ludvika, Bokförlaget Zelos AB.
- Lewin, L, 1972. "Om studiet av de politiska ideologiernas innehåll och funktion" i *Statsvetenskaplig Tidskrift*, årg 75, nr. 4, s. 437-468.
- Liedman, S-E, 1981 (sjunde upplagan). *Från Platon till Mao Zedong. De politiska idéernas historia*. Stockholm, Aldus.
- Lindbom, T, 1938. *Den svenska fackföreningsrörelsens uppkomst och tidigare historia 1872-1900*. Stockholm, akademisk avhandling.
- Lindbom, T, 1947. *Arbetarrörelsen och kulturen*. Stockholm, Arbetarnas bildningsförbund.
- Lindbom, T, 1951. *Efter Atlantis*. Stockholm, Kooperativa förbundets förlag.
- Lindbom, T, 1968. *Otidensliga betraktelser*. Stockholm, Norstedt och söners förlag.
- Lindbom, T, 1970. *Mellan himmel och jord*. Stockholm, Norstedts Bokförlag.
- Lindbom, T, 1974. *Agnarna och vetet*. Stockholm, Norstedts Bokförlag.
- Lindbom, T, 1975. "Familj – varför?" i *Rätt till familjeliv*. med bidrag av Tage Lindbom, Kristina Humble, Stig Strömholm med flera, Uppsala, Bokförlaget Pro Veritate.
- Lindbom, T, 1977. *Myt i verkligheten. En studie i marxism*. Borås, CETE Bokförlag.
- Lindbom, T, 1978. *Jakobs dröm*. Stockholm, Norstedts Bokförlag.
- Lindbom, T, 1978. *Människoriket*. Svensk Pastortidskrifts småskrifter nr. 29, Uppsala.
- Lindbom, T, 1979 (originalutgåva 1962). *Sancho Panzas väderkvarnar*. Borås, CETE Bokförlag.
- Lindbom, T, 1980. *Är religionen en social utopi?* Borås, CETE Bokförlag.
- Lindbom, T, 1981. *Riket är ditt*. Stockholm, P. A. Norstedt och söners Bokförlag.
- Lindbom, T, 1982. *Tankens vägar*. Borås, Norma Bokförlag.
- Lindbom, T, 1983. *Omprövning*. Borås, Norma Bokförlag.
- Lindbom, T, 1984. *Den gyllene kedjan. Falsk och äkta gnosis*. Borås, Norma Bokförlag.
- Lindbom, T, 1985. *Roosevelt och det andra världskriget*. Borås, Norma Bokförlag.
- Lindbom, T, 1986. *Bortom teologin*. Borås, Norma bokförlag.
- Lindbom, T, 1988. *Fallet Tyskland*. Borås, Norma Bokförlag.
- Lindbom, T, 1990. *Mystik*. Borås, Norma Bokförlag.
- Lindbom, T, 1991. *Demokratien är en myt*. Borås, Norma Bokförlag.
- Lindbom, T, 1993. *Före Solnedgången*. Borås, Norma Bokförlag.
- Lindbom, T, 1993. "Det himmelska och det jordiska." i *Svensk Tidskrift*, årg. 80, nr. 1, s. 29-33.
- Lindbom, T, 1994. *Ett är nödvändigt*. Borås, Norma Bokförlag.



- Lindbom, T, 1995. *Modernismen*. Borås, Norma Bokförlag.
- Lindbom, T, 1996. *Konservatism i vår tid*. Borås, Norma Bokförlag.
- Lipset, S M, 1966. *Den politiska människan. Studier i politikens sociologi*. Stockholm, Aldus/Bonniers.
- Ljunggren, S-B, 1992. *Folkhemskapitalismen. Högers programutveckling under efterkrigstiden*. Stockholm, Tiden.
- Machiavelli, N, 1958 (originalutgåva 1513). *Fursten*. Stockholm, Natur och kultur.
- Macpherson, C B, 1977. *The Life and Times of Liberal Democracy*. Oxford, New York, Oxford University Press.
- Macpherson, C B, 1980. *Burke*. Oxford och New York, Oxford University Press.
- McLellan, D, 1986. *Ideology*. Stony Stratford, Open University Press.
- Nisbet, R, 1986. *Conservatism*. Stony Stratford, Open University Press.
- Nordin, S, 1981. *Den Boströmska skolan och den svenska idealismens fall*. Lund, Bokförlaget Doxa AB.
- Nordin, S, 1990. "Konservatismens fader eller upplysningens son?" i *Förnuft och inlevelse. Burke mellan upplysning och romantik* (Red:) Per Dahl och Carl Johan Ljungberg. Stockholm, Timbro AB.
- Palmer, R R, 1958. *Nya tidens världshistoria. Del 1*. Stockholm, AB Svenska bokförlaget.
- Prebble, J, 1969. *The Highland Clearances*. London, Penguin Books.
- Prebble, J, 1990. *Culloden. De skotska klanernas stora nederlag*. Stockholm, Atlantis.
- Schmandt, H J, 1965. *De politiska idéernas historia*. Stockholm, Bokförlaget Aldus/Bonniers.
- Solsjenitsyn, A, 1972. *Augusti fjorton*. Stockholm, Wahlström och Widstrand.
- Tingsten, H, 1962. *Mitt liv. Mellan trettio och femtio. Del 2*. Stockholm, Bokförlaget PAN/Norstedts.
- Tingsten, H, 1966. *De konservativa idéerna*. Stockholm, Bokförlaget Aldus/Bonniers.