

DEN EUROPEISKA SÄRARTEN

Av magister LARS ROAR LANGSLET



Lars Roar Langslet är en av den moderna konservatismens banbrytare i Norden, vilket bl. a. kommit till uttryck i boken "Arv och utsyn". F. n. är han verksam som forskare. Med utgångspunkt från Arthur Koestler behandlar Langslet i denna artikel den europeiska särarten. Trots många misstag i det förgångna, skändligheter och odåd, har vi européer ingen anledning att klä oss i säck och aska och förneka allt vad den europeiska kulturen har skapat av värn för människans rättigheter och värdighet. Vi förnekar oss själva, om vi förnekar att detta arv är Europas adelsmärke. Langslets artikel är en stor uppgörelse med den nihilism, som präglar den vänsterradikala debatten, särskilt i Sverige.

Då Arthur Koestler kom tillbaka från sin Asienresa 1958—59, samlade han sina intryck av kontrasten mellan Europa och Asien i några reflexioner, som måste klinga utmanande för dem som ser asiatisk andlighet som det stora bote-medlet mot den europeiska kulturens "andefattiga materialism". Han medger öppet, att han inte funnit botemedlet; tvärtom hade han funnit förvridna rester av en kultur, som blivit än mer splittrad och än djupare märkt av en ny tids pulsslag än vår egen. Och han fortsätter:

"Därför kom jag på sätt och vis fattigare tillbaka än jag åkte. Jag kände det som om jag blivit satt på plats — och att min plats var i Europa... Jag började min resa i säck och aska, och kom tillbaka tämligen stolt över att vara europé. Det kan förefalla som en nog så provinssiell stolthet, men den är inte släkt med självgodhet. Som infödd ungare och engelsk författare med förkärlek för Frankrike och dessutom med vissa erfarenheter från fängelser och koncentrationsläger, kan jag inte undgå att vara medveten om Europas tidigare försyndelser och nuvarande dödliga faror. När jag sakligt försöker jämföra Europa med andra kontinenter och ser hur Europa mött faror och svårigheter i

det förgångna och hur vår världsdelen har bidragit till mänsklighetens historia, så får jag i alla fall en ny tilltro till den lilla varelsen som rider på den asiatiska tjurens rygg.”

Upplevelsen av det främmande hade öppnat Koestlers blick för värdet hos det nära — den europeiska kultur, som tycks ha bevarat sin livskraft intakt genom upprivande omställningsperioder, ja, till och med i vår egen tids hisnande utvecklingstakt. Vi skall inte här gå in på om hans skildring av österlandets kultur är korrekt. Viktigare i det här sammanhanget är Koestlers påståenden om vad denna Europas enastående vitalitet egentligen beror på. Han ger oss två nycklar: i det historiska längdsnittet har europeisk kultur präglats av ”kontinuitet-genom-förändring”. I ett tvärsnitt genom en enstaka kultursituation präglas den av ”enhet-genom-mångfald”.

”Kontinuitet — genom — förändring”

Europeisk kultur har präglats av att den kunnat utveckla sig genom att ömsa skinn, så att det sett ut som om man ifrågasatt allt och förvandlat allt, men ändå inte spolierat den identitet, som utmejslats av de gamla formerna. Det nya har absorberats av det gamla utan att riva det i bitar eller utplåna det, men genom en ömsesidig befruktande omställningsprocess, som har givit det gamlas innehåll nya växtvillkor. Tradition och förnyelse är här två sidor av samma sak. Annorlun-

da förhåller det sig med de två andra kontinenter, som han jämför med Europa: ”Kontinuitet-utan-förändring präglade några ytterst förfinade asiatiska civilisationer; förändring utan en djup medvetenhet om kontinuitet med det föregångna är karaktäristiska för nya kontinenter som Amerika”.

”Enhet — genom — mångfald”

Det slår en att varje försök att göra en sammanfattande beskrivning av den europeiska kulturens karaktär i en given tid måste bli skev och överförenklad, därför att rikedommen på tillsynes motstridande element är så överväldigande att t. o. m. den skarpaste blick inte kan infånga dem, långt mindre en koncentrerad framställning i ord. Och ändå framstår inte dessa olika element som en serie osammanhängande fenomen, som tillfälligtvis framträder under en viss tid inom det geografiska område, som vi kallar Europa. Var för sig är de ett uttryck för något som hör hemma i den europeiska egenarten, sammanfattat i en spänningsfylld enhet, som aldrig degenererar till uniformitet. — Också de andra kontinenternas kulturer rymmer naturligtvis en sådan mångfald av element; men Koestler tycks mena att den europeiska kulturens mångfald av yttringar ändå är rikare, att det finns en större och mer fruktbar kontakt dem emellan, och att de hela tiden naturligtvis hålls samman in-

nanför en enhet — en europeisk identitet.

Hur man än värderar bakgrunden till Koestlers reflexioner, måste man tillstå att de är en stimulerande utgångspunkt för fördjupad diskussion om vad vi egentligen menar när vi kallar oss europeer, att vi lever i ett europeiskt kultursammanhang. Som jag ser det, har han satt fingret på något väsentligt. De två nycklar han ger oss, öppnar ett perspektiv som ger begripliga konturer åt en brokig bild. Det är deras styrka. Svagheten är att de bara öppnar dörren till en djupare insikt om hur europeisk kultur så att säga *fungerar*. Vilket innehåll den har, lämnas därhän.

Oförändrad värdestruktur

Men skulle inte ett försök att formulera ett sådant innehåll vara i viss motsättning till Koestlers påståenden? Måste man inte tolka honom så att det — paradoxalt nog — bara är själva dynamiken som utgör det konstanta i den europeiska egenarten?

Jag tror inte att man nödvändigtvis måste tyda honom så. Tvärtom kan det vara tveksamt om man har rätt att kalla något en bestående egenart, som bara yttrar sig i innehållslös dynamik. Skall man kunna skönja någon bestående europeisk identitet tvärsigenom den europeiska kulturens utveckling, måste den ha sitt fäste i ett visst innehåll — inte nödvändigtvis en oföränderlig kärna under skinnöms-

ningarna, men i alla fall en värdestruktur som lever vidare genom skiftande former.

Att säga något om vari denna värdestruktur består, är naturligtvis ett våghalsigt företag. Oavsett hur vidlyftigt man uttrycker sig, och hur många subtila reservationer man än gör, riskerar man att förfalska bilden och rida på sina egna käpphästar. Man får trösta sig med att förståelse alltid innehåller ett element av begränsning, koncentration och förenkling. Mångfalden måste vika för enheten. Om det är fusk, så är det i varje fall en form av fusk, som naturen i sin vishet har föreskrivit både för vårt fysiska och andliga synsinne.

Jerusalem, Aten och Rom

Den klassiska definitionen på den europeiska kulturens egenart är naturligtvis den som talar om en syntes av tre huvudimpulser: den judisk-kristna religionen, den grekiska filosofin och den romerska rätten. Med andra ord: härdarna för vår kulturs ursprung fanns i Jerusalem, Aten och Rom. Denna förklaring blir naturligtvis inte mindre sann därför att tusentals lärare gett den. Att grekiskt tänkande satt sina spår i det gamla och det nya testamentet och att det också utgör en viktig förutsättning för den romerska rättens utveckling är inte så mycket en invändning mot resonemanget som ett tillägg. Att också många andra impulser har fört material till den europeiska kultu-

rens smältdegel kan inte heller överskugga det faktum att dessa tre källor är de viktigaste. Bortser vi från dem, eller reducerar vi deras betydelse, så avskär vi oss samtidigt från möjligheten att förstå den kulturella ödesgemenskap vi tillhör som européer.

Ett annat sätt att närma sig begreppet "europeisk kultur" är det som utgår från ett gemensamt kulturarv, dvs.: det som skapats av bestående värde under Europas kulturhistoria. Så snart man ger sig in på den vägen, dyker det upp i ens medvetande en snart sagt ändlös rad namn — de förgrundsfigurer vi möter i vilken lärobok i europeisk kulturhistoria som helst: religiösa genier och filosofer, författare, bildande konstnärer och kompositörer, vetenskapsmän, politiska ledare . . . Och i deras följe de talrika namnlösa, som har skapat redskapen och maskinerna för det dagliga arbetet, dragit fram vägarna, byggt skeppen, grundat städerna och satt människans prägel på hela den sköna och fientliga natur som omger oss, så att Skaparens första bud till oss skulle uppfyllas: att vi skulle lägga under oss jorden och allt som på den lever. Man frågar sig: Varför är allt detta som de har skapat vårt gemensamma arv? En Cervantes eller en Dostojevski är barn av sin tid och sitt land, formad i det innersta av sitt väsen av förhållanden som vi bara känner genom historikernas halvljus. Men ändå är de på ett an-

nat och viktigare sätt våra samtida, medborgare i en europeisk kulturvärld. Vi kan träda in i deras värld, därför att den är släkt med vår egen. Och just i detta släktskap är det vi igenkänner de realiteter, som ger oss rätt att tala om europeisk egenart. En gemenskap i känslor och värderingar och tankar, tvärs över gränser och växlande tider.

Ett allmänmänskligt släktskap?

Men en invändning dyker upp: Med vilken rätt betecknar jag detta släktskap som en rent europeisk familjeangelägenhet? Rör det sig inte snarare om något allmänmänskligt? Skulle jag inte ha samma känsla av släktskap, när jag står inför ett indiskt filosofiskt verk, en egyptisk skulptur, en kinesisk vas?

Till en del är invändningen befogad. Upplevelsen av arbete, skapat av människor, måste otvivelaktigt rymma element, som man kan kalla allmänmänskliga och som följaktligen inte kan tillskrivas något bestämt kultursammanhang. Men å andra sidan: Är inte mina upplevelsekategorier formade av min egen kulturella bakgrund? Kan jag någon gång komma bakom den, till en allmänmänsklig upplevelseform? När jag betraktar en kongolesisk skulptur, är det genom europeiska glasögon — jag är avskuren från möjligheten att uppleva den i det mytiska och kulturella sammanhang, där den ursprungligen hör hemma. Men när jag ser en

tavla av Rembrandt eller hör en mäsas av Monteverdi eller läser *Don Quijote*, då befinner jag mig strax i mer hemtama trakter. Även om jag vet att min omedelbara bakgrund gör mina upplevelsemöjligheter annorlunda än dem man hade då konstverket blev till, förnimmer jag släktskapet i upplevelsen som något starkare. Jag hör hemma i just den värld, där verket blev till; den har visserligen förändrat sig, men inte mer än att jag befinner mig inom och igenkänner dess "kontinuitet-genom-förändring".

T. S. Eliot skriver någonstans om den europeiska litteraturen:

"De existerande verken skapar mellan sig en idealisk ordning, som förändras när ett nytt (och verkligt nytt) konstverk förs in bland dem. Den existerande ordningen var slutet innan detta nya verk uppenbarade sig; skall denna ordning bestå efter det detta nya kommit till, måste *hela* ordningen förändras, om än bara en smula; och på så sätt blir vart enskilt konstverks förbindelser, proportioner och värde i förhållande till helheten förändrat än en gång; detta är harmonien mellan det gamla och det nya. Den som godtar denna ordnings idé — den europeiska, den engelska litteraturens form — kommer inte att finna det orimligt att hävda att den gångna tiden blir förändrad av nutiden i lika hög grad, som nutiden påverkas av det förgångna.

Om man utvidgar resonemanget, kunde man säga att hela det europeiska kulturarvet, och inte bara dess litterära del, bildar en sådan ordning, där det nya absorberas

och får sitt värde bestämt efter den måttstock, som ligger i ordningen — samtidigt som det självt påverkar måttstocken och förändrar den om än också "bara en smula". Ordningen är den enhet, som integrerar mångfalden i "kontinuiteten-genom-förändringen". Att tala om en europeisk kultur är på ett sätt att erkänna att en sådan ordning existerar — inte bara som en tankekonstruktion utan som en realitet.

Slagordsliknande begrepp är knappast det som bäst ägnar sig för att karaktärisera det subtila släktskap, som finns i de känslor och sätt att tänka, som denna ordning vilar på. En djupgående analys kräver finare redskap och mer komplicerade metoder. Ändå vågar jag nämna två drag, som tycks prägla den europeiska kulturens egenart.

Rationalitetsidealet

Det första är dess rationalitetsideal. Klarast uttrycks det i filosofien, ända sedan den dag då de joniska naturfilosoferna började att tänka sig allmänna och rationellt begrip- ligen principer som tillvarons grund, och fram till vår egen tids högt uppdrivna begreppsanalys — eller vad det anbelangar existensfilosofernas försök att skingra mörkret kring vår existens med tankens ljus. Men ser vi oss noggrannare omkring, kommer vi att finna att detta rationalitetsideal har format hela vår kultur. Teologin är människotankens ständiga försök att formulera vad vi kan fatta (och vad

vi inte kan fatta) av de högsta och yttersta tingen. De olika nya vetenskaperna är den lika ändlösa verksamheten för att rationellt kartlägga våra erfarenheter och finslipa begreppsstrukturer eller forma instrument, som möjliggör denna kartläggning (eller åtminstone — på ett synnerligen högt plan — att kartlägga själva kartläggningen). Och i deras följe kommer tekniken, som syftar till att behärska den yttre världen genom en rationellt uttänkt metodik och rationellt utformade redskap. Ja, i ändå vidare sammanhang är hela vårt samhälle präglad av detta rationalitetsideal. Lagarna uttrycker det på sitt sätt, i ett presumptivt logiskt system av rättsregler. Samhällsinstitutionerna uttrycker det i sina — mer eller mindre lyckade — försök att fungera sakligt, effektivt, planmässigt. Hela vårt liv är vi omgivna av eller befinner oss i de mest olikartade former av ordning, plan och system — som till syvende och sist springer fram ur samma vilja att överblicka och behärska verkligheten med tankens hjälp.

Självfallet är det lätt att skriva protester — eller utfärda harmfyllda upprorsmanifest — om den "lilla mannen" som uppslukats av systemet, det Kafka-liknande helvetet av invecklade mekanismer som i sina enskilda detaljer verkar nog så rationella, men som försvinner i det absurdas dimma när man försöker fatta dem som en helhet. Vad jag här skrivit är inget försvar för

planering och systematisering *in absurdum*, inget försök att visa att "Kafka hade fel". Och det är framför allt inget försvar för den dekadenta form av rationalism, som tror att alla tillvarons gåtor är lösta bara man läst Voltaire eller Hedenius. Vi gör klokt i att lyssna till dem som varnar för faran i en extrem rationalistisk inställning och påminner oss om att all vår insikt bara är en smal ljusstrimma, som förlorar sig i det okändas oändlighet — eller om den eviga sanningen i myten om Ljusbringaren, som störtades i avgrunden, därför att han ville vara Guds like.

Civilisationens förutsättning

Men det europeiska rationalitetsidealet är ett mångtydigt fenomen; den extrema rationalismen och den överutvecklade rationaliseringen är inte dess enda och inte heller dess viktigaste frukter. De är dekadensfenomen, och all dekadens är pervertering av något som i sin kärna är sunt. Vi får inte glömma att rationalitetsidealet har varit en bestämmande faktor för vår civilisations utveckling. Utan det hade vi måst undvara den mångfald av tekniska nyttoföremål, som vi alla använder som en självklarhet, även om vi instämmer i den intellektuella världens vecklagan över dem. Vi skulle ha stått utanför de växande möjligheterna att bekämpa fysisk nöd och lidande över hela världen. Vi skulle inte ha kunnat njuta frukterna av en politisk kultur

med rättssäkerhet som ett bärande argument. Allt detta kan med rätta betraktas som följer av den drift till rationalitet, som präglar europeisk kultur. Och de, som idag anklagar denna kultur för "andefattig materialism och rationalism" skulle må bra av att kasta en blick ut över det som de indirekt gör avkall på — eller åtminstone uppmanar andra att göra avkall på — om de vill vara konsekventa.

Rationalitetsidealet är givetvis huvudsakligen ett arv från den grekiska kulturen, som ständigt verkar som ett nyskapande *ferment* i den europeiska kulturutvecklingen. Men i vidare betydelse har det fått kraft från alla de tre huvudkällorna till vårt andliga arv. I Rom utformade man under grekisk inspiration ett rationellt system för rättsväsende och administration, som blev bestämmande för västerlandets politiska kultur. Och även om det är mindre iögonfallande är det också ett faktum att den judisk-kristna traditionen givit väsentliga bidrag till utformningen av det europeiska rationalitetsidealet. Bekännelsen till en enda Gud, som skapat allt och styr allt efter en plan, uttraderade de polyteistiska föreställningarna, som då ännu präglade grekiskt tänkande och öppnade därmed dörren för visionen om världen som en ordnad helhet. Och den judisk-kristna tron att allt — också den materiella världen — har skapats av Gud, som en gåva och en uppgift för människan,

införde i vår kultur den respekt för det manuella arbetet, som är en av de viktigaste förutsättningarna för att rationalitetsidealet skulle kunna bli fruktbart i verkligheten.

Rationalitetsidealet innebär en bekännelse till den planmässiga ordningen i den skapande världen, och därmed till Skaparen som den ordnande tanken bakom verket. Men samtidigt är det en bekännelse till människan, som ordnande och formande väsen, därför att människan — som grekerna skulle uttryckt det — bär i sig en gnista av det gudomliga förnuftet, eller — som juden eller den kristne skulle säga det — är skapt till Guds avbild.

Den europeiska humanismen

Här står vi vid det andra drag, som jag vill fästa uppmärksamheten på: den europeiska kulturens *humanitetsideal*.

Ingen annan kultur har utvecklat en så stark känsla för den enskilda människans värdighet som den europeiska. "Människan är själv det största undret", säger man i *Antigone*; och "Du har gjort honom föga ringare än en gud", sjunger psalmisten. Det är ord, som inte har blivit fruktlösa; de uttrycker en värdering, som har varit den inre kraften i århundradens kamp för en människovärdigare existens, för frihet och rättfärdighet och broderskap.

Också här leder reflexionen oss tillbaka till de tre källorna för vårt

andliga arv: Aten, Rom och Jerusalem. Det som det europeiska humanitetsidealet mottagit av bestämmande impulser från grekiskt tänkande, i synnerhet under sen-antik tid, och från den romerska rättens utveckling under sen-antik inspiration, kan knappast övervärderas. Men stoicismens föreställning om människans värde och människornas broderskap står oss ändå mer fjärran än många tror. Den konkreta individen är här något likgiltigt; hans värde ligger i att han är en boning för en gnista av världsförnuftet, som genomströmmar universum. Vår föreställning om människovärdet gäller den konkreta individen, människan som en enhet av kropp och själ. Den föreställningen har kommit till oss genom den judisk-kristna traditionen. Här framställs människan som Guds främsta skapelse, med sitt självständiga förnuft och vilja, insatt i historiens mäktiga drama, i spänningsförhållandet mellan lydnad och svek, mellan fall och resning. Och människans värdighet som person skapt till Guds avbild understrykes ytterligare genom den kristna läran om att Gud själv blivit människa och tagit på sig människans villkor och levt och lidit som en man av kött och blod för att bära hans bördor och föra honom till förlossning.

Det europeiska humanitetsidealet har formats i inkarnationens tecken. Därför måste man förstå det inte som en glättad abstraktion, inte som en retorisk bekännelse till

en glorifierad mänsklighet — utan som en konkret och krävande förpliktelse till levande människor, i all deras godhet och uselhet, deras trohet och svek. En förpliktelse mot min "nästa" — inte mot mina egna vackra illusioner om människans fullkomlighet.

Den, som inte låter sig berusas av festtal, kommer naturligtvis genast att bemöta detta med ett bittert leende: Hur var det med religionskrigen, gaskamrarna, deportationerna, den planmässiga utrotningen av väldiga städer? Hur är det med kolonisationens skändligheter, med rasdiskriminering och politiska förföljelser? Är inte också de realiteter, som tillhör listan över Europas meriter?

Givetvis kan inte det förnekas. Vi vet av bitter erfarenhet att människan rymmer avgrunder, som inga humanistiska ridåer kan dölja; vi vet att avgrunderna kommit till synes på ett fruktansvärt sätt också i vår egen "upplysta tid". Men förpliktelsen att betrakta människovärdet som en norm har aldrig fördunklats mer än att också dessa blodiga kränkningar tvingats att förklä sig i hyckleriets mask. Och trots allt: inte ens den utförligaste katalog över Europas många synder och missgärningar kan fördunkla den utveckling i humanitet som den europeiska kulturen vittnar om. Vi måste bära bördorna av en gången tid, som också rymmer odåd och skändligheter, men vi har ändå ingen anledning att klä oss i säck

och aska, och förneka allt vad denna kultur har skapat av värn för människans rättigheter och värdighet.

Det är ett arv, vi aldrig kan muta in som vår självklara egendom. Det måste värnas och hyllas. Men vi

förnekar oss själva, om vi förnekar att det är Europas adelsmärke. Bara om vi förmår att hålla det vapenmärket blankt, har vi rätt att — liksom Koestler — vara stolta över att vara européer.

OM kultur

Vår av så många författare beprisade s. k. värdefulla kultur är även den behäftad med stora lyten. Konstiga och vackra ord, mångordiga och subtila analyser om kulturen är litteraturen rik på. Men är det ej i själva verket så, att man blir betänksam, när det ständigt tutas i oss, hur mycket värdefullt kulturen har? Är det inte snarare på det viset, att kulturen hos de allra flesta människor inskränker sig till ett "belevat" uppträdande, fina gångkläder, utstuderade choser, falsk hjärtlighet och yttlig vänskap — att de många vackra orden äro till för att dölja realiteterna? Man skall inte tro, att ens lärdom ger någon verklig kultur: när t.ex. aspiranter till professurer taga heder och ära av varandra, eller då en forskare aldrig kan erkänna ett misstag, då söker man förgäves efter hjärtats sanna adel, och när politiker agitera i en valkampanj, då är det svårt att upptäcka det kanske värdefullaste i all kultur, sanningsskärleken! Och när en människa söker i affärer lura den andre — och det är nog ingen sällsynt företeelse även bland "kulturella" personer — då bryr han sig ofta inte mycket om att vara gentleman. När herrar litteraturkännare göra ned en bok, därför att den ej uppfyller vissa, ofta mycket schablonartade regler, då glömma de gärna, att en diktares verk kunna vara ytterst värdefulla för människan och samhället, även om hans stil inte är utstuderad som Paul Valéry's eller Maupassants.

Svensk Tidskrift 1936