



Historiefilosofien og den politisk-ideologiske maktkamp

Taler

Gunnar Christie Wasberg

Dato

12 oktober 1957

Sted

Trondheim

Omstendigheter

Foredrag i Studentersamfundet

- 1 Betegnelsen «historiefilosofi» har sin spesielle betydning. Vi taler ikke ofte om andre vitenskapers filosofi, selv om bidragene til erkjennelsesteori og verdilære kan være betydelige. Historiefilosofien, derimot, slik den er blitt dyrket, fra Augustin i oldtiden til Karl Marx i forrige århundre og Arnold Toynbee og Christopher Dawson i dag, er noe mer enn det man til vanlig forstår med
- 5 erfaringsvitenskap. Den befinner seg et sted i grenseområdet vitenskap, kunst og religion, og får sine idéer og impulser fra alle tre åndsområder. Objektet for historiefilosofien er fortiden, men forutsetningen ligger likevel i den aktuelle situasjon. Som profeti og verdimålestokk finner vi en historiefilosofisk kjerne i
- 10 politiske ideologier som ellers er sterkt avvikende, således i både liberalisme og i marxisme.

- Moderne historiefilosofi forstår man derfor best mot en bred idéhistorisk bakgrunn, og det er denne jeg skal forsøke å trekke opp ved å peke på noen av de
- 15 viktigere konstellasjoner. Det kunne da naturligvis være fristende å komme spesielt inn på det historiefilosofiske aspekt i motsetningen mellom øst og vest: Som vi alle vet, har imidlertid en slik diskusjon lett for å kjøre seg fast i bestemte politiske tankebaner. Men det skjer da litt i den vestlige verden alene, og det burde være mulig å trekke visse historiefilosofiske slutninger på grunnlag av de
- 20 nye ideretninger som gjør seg gjeldende.

- Vi har her et rikt litterært materiale å bygge på, og jo dypere man trenger inn i tankeinnholdet, dess mer vil man bli klar over hvordan brennpunktet ligger i overgangen fra erfaringsvitenskap til politisk ideologi og livssyn.

25

Om man i dag vil forsøke å finne frem til hva som karakteriserer tidens åndsliv,

kan det vel fremdeles være at oppfatningene er like mange som de meningsberettigedes antall. Usikkerheten blir nok størst når det gjelder vitenskapens arbeidsfelter, særlig i dennes grenseområder mot kunstnerisk og religiøs erkjennelse. Kort uttrykt kan man si at verdiproblemet står i forgrunnen, men lenger strekker heller ikke enigheten seg. Mens kunnskapsmassen øker i akselererende tempo, er man ikke stort mere klar over forskningens grunnlag enn man var for hundre år siden. Fremdeles må man nok innrømme at den såkalte positivistisk-materialistiske metode inntar en sentral plass. Denne metoden har ganske avgjort vært brukbar i teknikk, medisin og andre vitenskaper med praktisk tilsnitt. Dette er det vel heller ingen som benekter. Det er først når metoden overføres til de humanistiske fag, og så igjen utvikler seg til et dogmatisk livssyn, at man kan ha grunn til å sette spørsmålsteget. Når man ikke anerkjenner andre faktorer enn de som kan måles, veies og telles, kan det vanskelig bli noen selvstendig plass for idéene, enn si verdiene. Mennesket blir et produkt av et miljø som igjen bestemmes av produktivkreftene. I dag er det en temmelig sterk opposisjon mot dette synet på vitenskap og åndsliv forøvrig. Usikkerheten meldte seg vel først innen naturvitenskapene. Nå melder problemene seg med tyngde også i filosofi, historie og litteraturvitenskap. Idéene representerer ikke lenger bare en psykologisk overbygning, skinnproblemer eller overtro. Man går heller ikke ut fra abstrakte teorier eller livsfjerne utopier. Det som interesserer er snarere mennesket i hverdagslivets situasjon, og filosofien skal heller hjelpe den enkelte enn stille mål for samfunnsutviklingen. I dette ligger både sunn skepsis og nøktern optimisme. Og det er på en slik bakgrunn at man må forsøke å forstå de forskjellige nyidealistiske strømninger i tiden.

Den mest interessante retning er uten tvil eksistensialismen, iallfall dersom man ser denne bevegelse som en sentrumsdannelse i den antimaterialistiske strømning. For de fleste ser den også ut til å være en mellomstasjon på veien til en eller annen form for metafysikk. Dens tanker betegner delvis noe helt nytt i filosofien, delvis en tilbakevenden til en tenkemåte som mange mente var forlatt for alltid. Det er jo svært vanlig at vesteuropeisk kultur blir ført tilbake til oldtidens grekere. Disse konsentrerte seg særlig om rasjonell tenkning og samfunnets politiske problemer. Mot slutten av oldtiden og i begynnelsen av middelalderen inntrådte et radikalt skille i tenkemåten. Ettersom de politiske forholdene ble stadig vanskeligere, vendte man seg bort fra de ytre ting (Substansen), og mot tankelivet, religionen og de moralske problemer. Mennesket skulle ikke først og fremst realisere ytre planer, men bygge opp den

indre personlighet. Kristendommen bragte ikke bare et skille religiøst, men også i interessen for de filosofiske problemer. I den mystiske erkjennelse av de høyeste verdier kunne den møtes med nyplatonismen og dens intuitive symbolske tenkeform. Denne gjennomgripende endring var da også en av de viktigste intellektuelle forutsetninger for middelalderkulturen.

Det nittende århundres Europa kan i visse henseender sammenlignes med kulminasjonen av den gresk-romerske kultur. I filosofien dominerte forskjellige rasjonalistiske strømninger, mens de overleverte verdier, og særlig de religiøse, ble svekket, eller sekularisert i utviklingstro og fremtidshåp. Men allerede under materialismens blomstringstid begynte ikke så få tenkere å ane uråd. En slik gullalder kunne ikke vare evig, og forsømmelsen av de åndelige faktorer kunne i lengden bli temmelig skjebnesvanger. Søren Kierkegaard kjempet for personlighetens rett med lidenskapelig styrke. I Tyskland hevdet senere Wilhelm Dilthey betydningen av intuisjonen, den umiddelbare erfaring, som en høyere visshet enn den ytre sanseverden kan gjøre oss delaktig i. Franskmannen Bergson, italieneren Croce og englenderen Collingwood har hver på sin måte fremhevet at fortidens åndsverdier kan oppleves ved gjentenkning, hvor hele personligheten er engasjert. I vår tid kan man således tydelig legge merke til en bevegelse bort fra rasjonalisme og materialisme mot en ny metafysikk med et visst innslag av intuisjonsfilosofi og en sterk presisering av de religiøse verdier. Tar man også i betraktning de urolige politiske forhold, synes forandringene i mer enn en henseende å minne om strukturendringene mellom klassisk oldtid og middelalderen. Men en slik sammenligning må naturligvis ikke presses for hårdt. Det ser imidlertid ut som om visse hovedtyper av problemstillinger gjensidig avløser hverandre i filosofiens historie. Ut fra en slik oppfatning er det at den kjente sosiolog Pitirim A. Sorokin hevder at en mer idealistisk filosofi muligens vil avløse den nuværende empiriske. Meget tyder på at det nettopp er dette som nå skjer. Og sett under en slik synsvinkel vil en lettere kunne forstå meget av det som hender i tenkningens verden.

For så igjen å komme tilbake til eksistensialismen, så er det tydelig at denne står sterkere i Tyskland og Frankrike enn i de angelsaksiske land. Der dominerer fremdeles positivismen, om enn i mer dempet form. Man merker imidlertid også innenfor disse lands tradisjonelle erfaringsfilosofi et stadig sterkere metafysisk innslag, således hos historiefilosofene Arnold Toynbee, Christopher Dawson og Herbert Butterfield. Det kan i det hele tatt være farlig å sette likhetstegn mellom empirisk forskningsmetode og positivismen. Derimot viser

105 det seg at den eksistensialistiske strømning er særlig sterk der hvor man fra før av har en eldre idealistisk retning å bygge på. Dette gjelder således Heidelberg-universitetet i Tyskland og enkelte filosofiske kretser i Frankrike.

Allerede i sitt utgangspunkt skiller eksistensialismen seg klart ut fra
110 positivismen. Mens den siste, og det er typisk for iallfall eldre naturvitenskap, søker etter en ytre beskrivelse av mål og egenskaper, mener eksistensialisten på sin side at tilværelsens struktur overhodet ikke lar seg forklare ved vitenskapelige metoder. Disse har bare gyldighet innen forskningens ramme, og bidrar slett ikke til å forstå «eksistensen», denne mystiske, uforklarlige og endelige størrelse
115 som danner grunnlaget for denne filosofien. Derfor interesserer ikke eksistensialisten seg så meget for vitenskapelige lover og andre abstraksjoner, men for dagliglivets opplevelser og ytringsformer. Ved å tolke dem vil man finne ut at logikken, metoden og meningene ikke er primære. De står i den villende, følende personlighets makt, de er åndelige redskaper for eksistensen. Enhver
120 filosofi blir, enten man innrømmer det eller ikke, til syvende og sist metafysikk. Til slutt blir man nødt til å velge postulat, et utgangspunkt for erkjennelsen. For marxistene er dette den mystiske materie, et begrep som ikke har stort felles med det fysisk tilsvarende. Eksistensialisten velger den åndelige personlighet. En fraksjonsretning, grunnlagt av franskmannen Emmanuel Mounier, kalles også
125 for «personalismen», og er sterkt religiøst orientert. Til denne gruppen, eller nærbeslektet med den, kan man regne størrelser som forfatteren Gabriel Marcel, Jean Wahl, for tiden filosofiprofessor ved Sorbonne, og den avdøde russisk-franske historiefilosof Nikolaj Berdjaev. Den katolske filosofi, nythomismen, med Jacques Maritain i spissen, er en parallell bevegelse som vokser seg stadig
130 mektigere. Derimot er det også åpenbart at Sartre og Heidegger, begge representanter for en ateistisk og kynisk eksistensialisme, ikke lenger øver den samme innflytelse som like etter den annen verdenskrig. En mer trøstesløs lære enn den disse to representerer på noe forskjellige premisser, overgås ikke engang av den eldre kombinasjonen marxisme-psykoanalyse. Den siste hadde
135 iallfall en slags moralnormer, og den satte et mål og et ideal for samfunnsutviklingen. Felles for alle eksistensialistene er at mennesket er fritt, det følger av eksistensen som den primære, årsaksdannende faktor. Ateistene trekker videre konklusjonen at livet er uten mål, tilværelsen uten mening. De religiøst orienterte slutter fra den ene personlighet videre til fellesskapet, og
140 derfra igjen til den samlede eksistens, som da blir en oversanselig realitet. Vår tid har tapt troen på at sosiale reformer og materielle bestrebelser alene kan gi tilværelsen innhold. Det er menneskene selv det kommer an på i den avgjørende

instans. En mektig idé kan forandre, bygge opp eller rive ned en hel
145 samfunnsstruktur. Vi vet ikke hva en idé strengt tatt er, selv om virkningene er
aldri så store. Men man kan si det slik at den representerer en eksistensiell
uttrykksform, og at den som sådan unndrar seg en grunnleggende analyse. Og
akkurat som all forskning bygger på postulater, slik må også idéhistorikeren gå
ut fra at idéene har en like reell eksistens som f. eks. nasjoner eller økonomiske
150 sammenslutninger.

Ved at man tillegger idéene en viss betydning i forhold til sosiale og økonomiske
faktorer, finner vi at de har en bestemt verdimeisig vekt i utviklingen. Mange
hevder riktignok at det er mulig å bestemme idéene temmelig «eksakt». Særlig
155 blant tilhengerne av den såkalte logiske empirisme rår denne oppfatningen. I
den mest ytterliggående oppfatning, således hos Rudolf Carnap, hevder man at
alle teorier og abstraksjoner må kunne analyseres til man kommer ned til de
såkalte protokollsetninger, og disse igjen er rett og slett uttrykk for elementære
sanseiakttagelser. Slike teorier kan vanskelig gi idéene noen selvstendig karakter.
160 Meget av den moderne analyserende idéhistorie virker da også tørr, livløs og ofte
direkte kjedelig.

I virkeligheten fordrer en idéhistorisk undersøkelse en aktiv historie-filosofisk
innstilling. I oldtiden hevdet man at idéen, ordet, logos var av hellig
165 opprinnelse. Et slikt standpunkt kan ikke bevises ut fra noen erfaringsvitenskap.
Det er i de grunnleggende premisser at de avgjørende verdidommer ligger. Tar
man utgangspunktet i idéene og vil undersøke deres virkninger, vil
årsaksforholdet nødvendigvis bli av idémessig karakter. En materialist vil ut fra
sin metode komme til de motsatte konklusjoner. Derfor finnes det en uløselig
170 sammenheng mellom idé, metode og verdi. At man hevder idéen som den
primære faktor, beror på et valg hvor livssynet og personligheten spiller inn. Om
valget er galt eller riktig, lar seg ikke bevise ut fra noe annet. Men valgets karakter
er helt avgjørende for verdimålestokken, og for hvorledes man oppfatter
forholdet mellom idé og sanseerfaring.

175 Grunnlaget for idéhistorien må derfor være en historiefilosofi, grunnet på at
idéene selv er realiteter, ikke bare en psykologisk overbygning i en
samfunnsprosess bestemt av sosiale eller produksjonsmessige faktorer. Enhver
idéhistoriker må derfor, iallfall i en viss utstrekning, ta standpunkt til mange av
180 historiefilosofiens viktigste problemer. Skal man kunne klare å leve seg inn i
fortidens tankeverden, kommer man ikke langt bare med analyse av tekster.

Idehistorikeren må sette hele den åndelige personlighet inn. Det er langt vanskeligere å bli klar over en idemessig sammenheng enn f. eks. den økonomiske struktur. I det siste tilfellet kan man holde seg til talloppgaver og andre sikre størrelser. Hos de fremste idéhistorikere er innfølingsevnen stor nok til å gripe en hel epokes åndelige egenart. Wilhelm Dilthey er ikke bare en av idéhistoriens grunnleggere, rent metodisk. Hans beskrivelse av enkelte perioder er så genial i oppfatning og fremstillingsevne at den kan stå som et eksempel for senere forskere. Særlig tolkningen av renessanse, reformasjon og nutidens store åndsstrømninger kan endog karakteriseres som uovertruffen i verdenslitteraturen. Dilthey er da samtidig en av de betydeligste historiefilosofier.

I første omgang er filosofien et spørsmål om valg av postulater og av den personlige innstilling til idéer og verdier. I neste omgang kan eksistensialismen regnes for å være en utpreget erfaringsfilosofi. På den måten inntar den en mellomstilling mellom den eldre, kjempemessige, men skrøpelige systemtenkning, og den nøkterne, men ikke dyptpløyende moderne positivistiske erfaringsfilosofi. Utviklingen av de menneskelige idéer kan sammenlignes med vitenskapens hypotetisk-deduktive forskningsmetode: Med bestemte postulater som utgangspunkt danner man seg en hypotese. Ved hjelp av denne skaffer man seg mer erfaring, og dette fører igjen til at man danner en ny hypotese. Idéhistorikeren må nok på forhånd ha tro på idéens eksistens og betydning. Men når i dag ikke minst religiøse og moralske idéer spiller sånn stor rolle, skyldes det også at man erfaringsmessig er kommet frem til den kolossale betydning av religionen i utviklingen, og hvor skjebnesvangert det kan være å neglisjere den. For noen år siden vakte således Christopher Dawson den største oppsikt ved sine «Gifford lectures», hvor han tok opp hele spørsmålet om forholdet mellom religion og kultur i utviklingen. Merkelig nok, peker han på, er den vestlige verdens historie blitt studert på kryss og tvers uten at noen har tatt opp spørsmålet om de religiøse og moralske idéers rolle til prinsipiell drøftelse. Det er da også nettopp dette tomrom i vår viten som Dawson søker å fylle ut. For det første fremgår det klart nok av verket at den idémessige tradisjon fra antikken inntil våre dager har en styrke som ikke svekkes ved rikers fall eller av samfunnsgrupper i oppløsning. Tvertimot viser det seg ofte at begynnelsen til forfallet skyldes svikt i det kulturelle grunnlaget. I Romerriket kunne man merke dette lenge før det ble noen alvorlige sprekker i den politiske strukturen. Men forfallet fortsatte, og den seirende makt var til syvende og sist intet erobrende fiendefolk, men den universelle middelalderkirken. Det måtte ny

225 åndsmakt til, forat kultur og ordnede statssamfunn igjen kunne vokse seg frem. Studerer vi kulturen som helhet, hevder Dawson videre, ser det ut til at en religion, vesentlig opptatt av hinsidige verdier, ikke desto mindre utøver en dynamisk virkning på de politiske og sosiale forholdene. Typisk for europeisk historie er den bevisste streben fremad på alle tenkelige områder. Dette skyldes den religiøse ide som stadig har forsøkt å forandre samfunnet. Dette er helt motsatt av Orientens mer statiske politiske forhold, og der har da også ganske andre lærebygninger gjort seg gjeldende ned gjennom tidene. I dag reises imidlertid sekulariseringsprosessen fra forrige århundre av problemer som ikke kan løses ut fra et historisk materiale. Vi vet jo ennå ikke utgangen på denne utviklingen. Muligens tyder endog Dawson og hans åndsbeslektede på at sekulariseringen forlengst er kulminert som et intellektuelt fenomen. Når Dawson kan legge frem en slik tolkning av kulturutviklingen, skyldes det først og fremst at han ser problemene under en helt ny synsvinkel. En materialist ville likeså helt selvfølgelig med sitt utgangspunkt finne ut at de nye ideene bare var biprodukter av denne eller hin samfunnsstruktur. Om de konkrete detaljspørsmål kan de nok bli enige. Men historiefilosofien i videste betydning er noe mer. Den personlige innlevelse i fortidens verdier må nødvendigvis også føre til en sammenlignende vurdering av disse. Og da beveger man seg også langt utenfor erfaringsvitenskapens arbeidsområde. Erfaringen kan imidlertid, slik som hos Dawson, støtte, kanskje også modifisere, den eksistensielle holdning til problemene.

245 Det som skiller historiefilosofien fra vanlig forskning, er således personlig engasjement. Karl Marx og hans tilhengere nyttet historien som profeti om det kommende klasseløse samfunn. Dawson søker i sine verker å vise hvorledes religion og kultur er uadskillelig forbundet. Alle virkelige historiefilosofier tolker fortiden ut fra ide, livssyn eller verdi. Slik har også historiefilosofien aktuell interesse med politisk og religiøs virkning.

255 I vår tid er begrepene blitt så relativisert at godt og ondt for mange ikke har annen realitet enn slik de fortøner seg for den enkelte i praktiske situasjoner. Årsakene til denne innstillingen kan naturligvis være så mange, men henger iallfall her sammen med den positivistiske holdning til de fleste kulturproblemer. Alle religioner opererer jo som kjent med gode og onde idéer som konstante og avgjørende størrelser i livet. At disse verdier ble «sekularisert», betød i første omgang slett ikke at de gikk tapt slik som enkelte ved en misforståelse av begrepet hevder. Det var først og fremst det metafysiske

grunnlaget som ble alvorlig svekket. Budet om nestekjærlighet ble derimot omsatt i et sosialt arbeid som syntes å love godt for fremtiden. Det var også slike opprinnelig kristne idéer som hjelpsomhet, rettferdighet, menneskeverd og toleranse vi kan finne igjen i politiske bevegelser som liberalisme og sosialisme.

265 Tusenårsriket skulle gjennomføres på jorden, ikke i en eventuell hinsidig fortsettelse. I første omgang førte derfor sekulariseringen snarere til en bedre tilværelse for de aller fleste mennesker. Det viser seg imidlertid at skal en idé i lengden ha noen appell i seg; må den ha en metafysisk forankring. Og da de kristne idéer ble svekket, etterlot de seg et tomrom som ble ganske hurtig fylt av
270 marxistiske, senere også nazistiske tanker. Disse opererte også med en helt annen verdimålestokk enn den gamle. Allerede under den franske revolusjon var tusener av mennesker blitt likvidert i frihetens og rettferdighetens navn. At hele samfunnsgrupper senere har fått den samme skjebne i en rekke stater, viser bare at denne utviklingen har gått videre i økt tempo. Karakteristisk for verdienes
275 relativisering er den forståelsesfulle holdning mange inntok til de forskjellige likvideringer og undertrykkelser i de tilfelle hvor man sympatiserte med utøvernes ideologi. Typisk nok var det de brutale nazistiske motoffensiver som for alvor igjen vakte forståelse for mange av de tradisjonelle humanitære verdier. Derfor er disse totalitære bevegelsene uhyre lærerike for enhver som interesserer
280 seg for tidens idémessige bakgrunn.

I England og delvis også i Frankrike kunne man tale om en langsomt virkende sekularisering, hvor tyngden av de eldre verdier er blitt bevart. I Tyskland skjedde bruddet med vanlig grundighet, det ble en «Umwertung aller Werte».
285 Den gamle idealistiske filosofi led en rekke knusende nederlag, eller ble omformet til det ugjenkjennelige i materialistisk dialektikk eller i Friedrich Nietzsches maktfilosofi. Selv om de eldre tradisjoner, tross all motgang, kunne bli fornyet av fremragende krefter som Wilhelm Dilthey og Heinrich Rickert, manglet den politisk-sosiale bakgrunn som skaffet motstandernes idéer en
290 ganske annen utbredelse. For det romantisk innstilte tyske folk var nok marxismen i lengden altfor grå og sjelløs. Man kan da også i nazismens begeistring for nasjonen og fortidens idealer se et forsøk på å vekke til live enkelte av tankene i den tyske romantikk. Men likevel manglet man fundamentet i denne, de kristne tradisjoner. Isteden oppsto «Blut und Erde»-
295 romantikken, rasebegeistring som skulle føre så meget ulykke med seg. Ikke desto mindre er den historiefilosofiske utvikling i Tyskland på mange måter uhyre interessant. I vår tid har kvasi-vitenskapelige dogmer hatt en tiltrekning som bare kan sammenlignes med religionens tidligere. Først og fremst betegner

300 nazismens og marxismens idéer en verdsliggjørelse og relativisering av de fremste europeiske åndsverdier. Hos begge disse bevegelsene ble Gudsbegrepet overført på lederen, slik som det også skjedde i Romerrikets siste århundrer da den gamle religionen brøt sammen og keiserkultusen oppsto isteden. Muligens kan det vise seg at den eksistensielle bevegelse er et uttrykk for den demokratiske gjenfødelse
305 tiden gir noen håp om. Den kan ikke, likeså litt som noen annen filosofi, løse praktiske samfunnsproblemer etterhvert som de oppstår. Men forsøket på å skape selvstendig tenkende personligheter i tilknytning til de evige verdier, vil, om det faller heldig ut, kunne skape en ny og bedre fremtid for vår kultur.

310 Ifølge evangeliene er mennesket viljefritt, og det kan selv bestemme sin endelige skjebne. Dette er et standpunkt som med noen få unntagelser også inntas av religiøst orienterte filosofer ned gjennom tidene. Søren Kierkegaard hevdet dette synet med lidenskap, og det samme kan sies om våre dagers franske personalister. En slik oppfatning av den menneskelige frihet kan på den annen
315 side lett utarte til fullstendig nihilisme slik vi finner den hos de ateistiske eksistensialister, kanskje særlig hos Sartre og Heidegger. At hvert enkelt individ må ha den høyeste verdi, har hos den kristne fløy av eksistensialistene og hos personalistene sin forankring i en oversanselig realitet og i et forsyn. Som logisk konsekvens av viljefrihet og menneskeverd må derfor følge ydmyghet og
320 nestekjærlighet. I tidens helte- og førerdyrkelse blir enkelte mennesker hyldet som guder, mens det store gross bare teller som masse. Det er viktig, hevder derimot personalistene, å oppmuntre individene til fritt å bygge opp karakteren. Mens den eldre tenkemåte legger særlig vekt på menneskets biologiske karakter, legger personalistene tyngden på åndsverdiene og idéene. Og som helhet har
325 deres tanker et budskap langt utover de såkalte intellektuelle kretser.

Nythomismen kalles den retning innen filosofien som søker å gjenreise middelalderens lærebygninger i ny skikkelse, tilpasset moderne forhold: En av hensiktene er å bygge bro over den kløft som skiller religion, filosofi og
330 naturvitenskap fra hverandre. Som Jacques Maritain fremholder, underkjenner ikke bevegelsen en eneste vitenskapelig oppdagelse, ja endog positivistisk og materialistisk lære har sin gyldighet, vel å merke innen en fysisk-matematisk sammenheng. Denne betrakter han som den laveste grad av kunnskap. Men over fenomenverdenen har man andre og høyere former for erkjennelse. Som
335 «individ» er mennesket en ørliten del av en rase, et miljø og en historisk utvikling. Som «person» er det fritt, fordi det har del i det altomfattende hele som religionen alene kan gi oss beskjed om. Denne nye humanisme, som i

340 motsetning til den eldre sekulariserte, ser livet i en «integral» sammenheng, har en enda sterkere sosial retning enn den personalistiske. Den er slett ikke bare en elitefilosofi, men den ser det praktisk byggende arbeid i nær sammenheng med utbredelsen av katolsk kristendom. Bevegelsen har satt dype spor etter seg, og alt tyder på at dens vekst fortsetter.

345 Filosofien, tenkningen og idehistorien blir ofte i dag betegnet som mer eller mindre luksusvitenskap, mens anvendt forskning og materielle ydelser skal være mer i pakt med utvikling og fremskritt. Forhåpentlig vil ikke en slik innstilling bre seg altfor meget. Da Romerriket var på høyden, levde borgerne i fred, beskyttet av de lovene som var de praktiske resultater av de mest høyverdige
350 rettsidéer. Det var også ved sin åndsmakt at middelalderens kristendom gav et visst personlig vern i urolige tider. I de siste århundrer har næringsliv, handel og vitenskap kunnet utfolde seg under beskyttelse av en rettsorden og et demokrati som bygger på hele vår kulturtradisjon. All praktisk virksomhet er i siste omgang undergitt idéenes makt. Intet organisert samfunnsliv kan utfolde seg under
355 kaotiske og lovløse forhold. Om ikke annet så av den grunn burde tidens idékamp stå i sentrum for interessen. Forøvrig har miljø og sosiale forhold bare en betinget verdi, de er midler, ikke mål i seg selv. Det er på det indre plan, i tenkning, moral og religion at mennesket kan bli seg sin plass i tilværelsen bevisst. Og med en slik innstilling kan idéhistorikeren gjenoppleve og bringe
360 videre fortidens tanker i tillit til at de fremdeles har sprengkraft, og at det neppe er mulig å stille seg likegyldig til dem. Det er også mot en slik bakgrunn man må forstå den mer spesielle historiefilosofiske situasjon i tiden vi lever i. Historiefilosofien er i seg selv et uttrykk for hva vi kan kalle et «eksistensielt» behov, og er bevisst eller ubevisst tilstede i enhver politisk ideologi og i ethvert
365 livssyn.

Slik vil enkelte av oss, under en dødsens alvorlig situasjon, sette vårt håp til en åndelig renessanse i den vestlige verden ved å kombinere eksistensiell filosofi med tidens religiøse strømninger. Det kan da åpne seg muligheter for å forene
370 individualistisk og kollektiv samfunnsoppfatning, likeledes vil man kunne sette erfaringsvitenskapen inn i en universell ramme med en konstant verdimessig og moralsk målestokk som fellesnevner.

Implisit finner man en historiefilosofi som kan ta opp konkurransen med den
375 materialistiske. Man har her faktisk kimen til en tenkning som gir håp både for den vestlige kulturkrets og for et verdensomspennende fellesskap.

Kilde

Vårt menneskeverd. Foredrag i Studentersamfundet i Trondhjem. Høsten 1957, s. 44-54.

380

Emner

Foredrag, Historie

URI

<https://www.virksommeord.no/tale/historiefilosofien-og-den-politisk-ideologiske-maktkamp>

385

390

395

400

405

410

415