

## Den kulturelle kampen

**UTVIDET BOKOMTALE: Pessimisme er ikke noe nytt fenomen innen filosofien. Hos Arthur Schopenhauer trekkes den imidlertid til et nytt nivå: Verden er så gjennomsyret av lidelse at det ikke finnes noe botemiddel. I en tidsalder preget av optimisme, ble ikke hans holdning stående uimotsagt lenge.**

*Av Steinar Mathisen, førsteamanuensis i filosofi ved Universitetet i Oslo*

I langt de fleste filosofihistorier jeg har vært borte i, figurerer tidsrommet fra 1840 til 1900 i tysk filosofi som et stort, tomt hull. I enkelte fremstillinger kan det i høyden dukke opp et par merkelige skikkelser som de såkalte seriøse filosofer ikke tar særlig hensyn til, nemlig Arthur Schopenhauer (1788–1860) og Friedrich Nietzsche (1844–1900). At det forholder seg slik, skyldes ikke mangelen på filosofer i dette tidsrom, men den vurdering vi i ettertid har tillagt deres verker. Denne vurdering har filosofihistorikeren Frederick C. Beiser satt seg fore å revurdere. I boken *After Hegel. German Philosophy 1840–1900*<sup>1</sup> argumenterer Beiser overbevisende for at «the common opinion is just false, and that the second half of the century, though written about much less, is more important and interesting philosophically than the first half» (s. 2). Den viktigste grunnen han anfører, er at filosofien i dette tidsrom forholdt seg til en kulturell omverden som i langt større grad ligner på vår egen enn hva filosofien hadde gjort i tidligere tider. Filosofien må fra nå av orientere seg i en verden dominert av kriser og kontroverser, og dessuten blir de filosofiske spørsmål nå for første

gang gitt «a completely secular meaning» (s. 6).

**I boken gir Beiser en fyldig presentasjon av de forskjellige filosofiske strømninger som gjorde seg gjeldende i Tyskland i dette tidsrom. Boken er bygget opp rundt fem forskjellige temaer som han har kalt «filosofiens identitetskrise», debattene om henholdsvis materialisme, «vi kan ikke vite» (*ignorabimus*), historisme og pessimisme. At Beiser har valgt å organisere fremstillingen på en slik tematisk måte, gjør boken langt mer leservennlig og aktuell enn om han bare hadde presentert oss for de enkelte filosofer i dette tidsrom.**

Alle de nevnte debatter tar utvilsomt for seg temaer og problemstillinger som det ikke er vanskelig å kjenne seg igjen i, og som derfor også burde stå oss nærmere enn den type tenkning vi finner for eksempel hos Spinoza, Kant og Hegel – filosofer som figurerer i alle moderne filosofihistoriske verker. Så hvorfor er den tenkning som finner sted i dette tidsrom til de grader forsvunnet fra de filosofihistoriske fremstillinger? Beiser forsøker seg i innledningen på to forklaringer. Begge skyldes de erkjennelsesledende interesser som ligger bak skrivingen av en filosofihistorie.

**MER OM HEGEL:** [Tilgjengelighetens grenser](#) • [Bristende logikk](#) • [Hegels naturfilosofi](#)

## **Hegels hegemoni**

I denne sammenheng er det viktig å minne om at filosofihistorien ble «oppfunnet» av Hegel, og at han skrev den slik at all tidligere filosofi pekte henimot og fikk sin fullendelse i hans system. Det som ikke passet med dette synspunkt, ble ganske enkelt fortiet. Has syn på hva de filosofihistorien skulle handle om ble så videreført av to mer eller mindre frafallene Hegelianere – Kuno Fischer og Johan Erdmann – som skrev de store filosofihistoriske verker i siste halvdel av det 19. århundre. Deres fremstilling kom til å prege nesten all senere filosofihistorie.

Som grunn nummer to trekker Beiser frem den innflytelse som Karl Löwiths *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts* (1941) har hatt for forståelsen

av filosofien i siste halvdel av det 19 århundre. For Löwith eksisterer det ikke andre betydningsfulle tenkere i dette tidsrom enn de revolusjonære venstre-hegelianere samt Nietzsche og Kierkegaard. At de er de eneste filosofer som det er verdt å feste seg ved i dette tidsrom, kommer av at de danner grunnlaget for de to viktigste filosofiske strømninger i det 20. århundre: eksistensialismen og marxismen.

**Ettersom interessen for disse filosofiske retninger vel må sies å være dalende, burde det være all mulig grunn til å være enig med Beiser i at tiden nå er inne til å se på den filosofiske tenkning som foregikk i siste halvdel av det 19. århundre med nye og lærevillige øyne.**

Men jeg innrømmer gjerne at en slik omvurdering av tillærte oppfatninger ikke alltid er like lett. For mitt vedkommende gjelder det Schopenhauer. Beiser har selvsagt rett i at Schopenhauer etter sin død ble den mest leste og innflytelsesrike filosof i Tyskland frem til første verdenskrig. Men denne popularitet hadde han først og fremst blant det såkalte dannede publikum. Som fagfilosof er han skrekkelig dårlig! Hans popularitet er derfor stort sett blitt tolket som et tegn på det lave fagfilosofiske nivå i dette tidsrom.

Beiser anfører her et synspunkt som jeg likevel tror det verdt å merke seg. Schopenhauers betydning må – hevder han – først og fremst sees i lys av den radikale utfordring han stilte fagfilosofien overfor:

«The neo-kantians and positivists not only wrote biographies of and polemics against Schopenhauer, but they also changed their conception of philosophy because of him. It was thanks to Schopenhauer that neo-kantians and positivism did not degenerate into scholastic movements devoted to little more than the analysis of 'the logic of the sciences'.» (s. 12)

**Det er med andre ord takket være Schopenhauer at filosofien i dette tidsrom ikke forsvant inn i en selvtilfreds dyrkelse av sin egen fortreffelighet som tenkning.**

## **Filosofiens identitetskrise**

Den filosofiske aktivitet som utfoldet seg i dette tidsrom, skyldtes selvsagt ikke bare den irritasjon som utgikk fra Schopenhauers filosofi. Den har først og fremst sitt opphav i at filosofien i dette tidsrom måtte kjempe for sin eksistens – den måtte bevise for allmenheten at den utgjorde en viktig forskjell i det kulturelle landskap. Jo mer kulturen ble preget av de empiriske vitenskaper og den teknologiske utnyttelse av disse, jo mer det dannede borgerskap ble overbevist om at troen på kjensgjerninger var viktigere for det sosiale fremskritt enn kritikken av fornuften, jo mindre plass syntes det også å bli for filosofien. Filosofien befant seg plutselig i en situasjon der dens representanter ikke lenger kunne ta den for gitt:

**Hva er filosofi? Hva er dens formål? Og hvordan skiller den seg fra de empiriske vitenskapene? Det er vel neppe noen som vil nekte for at slike spørsmål stadig vekk er like relevante! Så hvorfor skulle vi ikke da ha noe å lære av disse første forsøk på å besvare dem?**

Denne filosofiens identitetskrise, som Beiser kaller den, avfødte en rekke interessante forslag til løsning på hva filosofiens oppgave er – og hvorfor denne er viktig. Det første forslag som Beiser diskuterer stammer fra Adolf Trendelenburg (1808–1872), en nå helt ukjent filosof, men en meget mektig herre i sin tid som filosofiprofessor i nesten 40 år ved det prestisjetunge universitetet i Berlin. Omgitt som han her var av fremragende forskere innenfor de forskjellige empiriske vitenskaper, var Trendelenburg levende opptatt av at filosofien skulle overleve i den nye vitenskapelige tidsalder. Og fordi hans bakgrunn var den klassiske filosofi, mente han at filosofien kunne og skulle utvikle en organisk verdensanskuelse med grunnlag i Platon og Aristoteles' filosofi, altså operer med ideer og former som teleologiske forklaringsprinsipper. En slik *philosophia perennis* vil etter hans mening kunne gi de forskjellige vitenskaper enhet og retning. Gitt den rivende utvikling inne de empiriske vitenskaper, var forestillingen om en slik organisk verdensanskuelse som oppgave for filosofien en tapt sak nærmest før den ble utkjempet. I den grad Trendelenburgs hovedverk *Logische Untersuchung* (1840) blir lest i våre dager, er det som kritikk og korrigerende av den idealistiske filosofi.

Et langt mer livskraftig og fremtidsrettet forslag til løsning på filosofiens identitetskrise, var det som kom fra venstre-hegelianerne (Ludwig Feuerbach, Arnold Ruge, Ferdinand Bauer, og Karl Marx). Filosofiens oppgave var ifølge disse først og fremst kritikk: kritikk av religionen, metafysikken, de sosiale institusjoner osv. «Although the young Hegelians were severe critics of traditional philosophy, they still held that, as critique, it had a valuable role to perform» (s. 23).

**Men, spør Beiser, hva skjer med filosofien hvis og når denne kritiske virksomhet er fullført? Enten tenker man seg at kritikken fører til et bedre samfunn, og dermed også «opphever» filosofien, eller så er filosofien som kritikk en vedvarende – og dermed indirekte en avmektig – virksomhet som ledsager det bestående samfunn.**

Man kan også si det slik at disse venstre-hegelianere delte tidens tro på fremskrittet, men det hadde en annen oppfatning av hva dette fremskritt skulle gå ut på. Som Beiser så treffende bemerker: «It was an utterly Bohemian conception of philosophy. Its practitioners doomed themselves to an outsider status» (s. 27).

## **Tilværelsens gåte**

Filosofiens identitetskrise var et resultat av at den på den ene side mente at den kunne tilføre kulturen noen fornuftige innsikter som de empiriske vitenskaper ikke kunne bidra med, samtidig som dette «mer» som skilte filosofiens innsikter fra resultatene til de empiriske vitenskapers, måtte styre klar av den spekulative tenknings tomme tankekonstruksjoner. Det mest radikale forslag til

løsning på dette problemet kom fra Schopenhauer.

Filosofiens oppgave er ifølge Schopenhauer å besvare et spørsmål som de empiriske vitenskaper av metodiske grunner må se bort fra, nemlig det han kaller tilværelsens gåte (*das Rätsel des Daseins*). Beiser sammenfatter dette slik: «[W]hy there is something rather than nothing ... why should we human beings exist at all? What is the value of life? Is life worth living at all? So, ultimately, Schopenhauer's question was as ethical as it was metaphysical» (s. 29f.). Det som skiller Schopenhauers problemstilling qua metafysikk fra all tidligere metafysikk, er at problemet er formulert innen det sekulære rammeverk som er karakteristisk for den siste halvdel av det 19. århundre.

**Det vil si at Schopenhauers metafysikk er kjemisk fri fra ethvert innslag av teologi og teleologi. Mens all tidligere metafysikk hadde vært forankret i en form for transcendens, insisterer Schopenhauer på at hans metafysikk befinner seg innenfor den mulige erfaring. Den er en immanensens metafysikk!**

Beiser gir leseren et godt innblikk i Schopenhauers metafysikk, samtidig som han ikke lar leseren i tvil om at Schopenhauers begrunnelse for en slik metafysikk er skrøpelig filosofi. Men det rokker ikke ved det faktum at han hadde reist en problemstilling som filosofien ikke kunne se bort fra: det grunnleggende etiske spørsmål om livets mening og berettigelse. Dette er selvsagt noe de empiriske vitenskaper kan se bort fra, men hvis vi som mennesker aksepterer den samme verdifrie holdning til tilværelsen, har vi ikke da samtidig innrømmet at det ikke finnes noen grunn til å leve? Altså må filosofien besvare dette spørsmål!

## **Vitenskapens betingelser**

At datidens filosofer ikke i lengden kunne se bort fra utfordringen fra Schopenhauer, får Beiser meget godt frem i sin fremstilling av nykantianismen som et svar på filosofiens identitetskrise. I første omgang var dette et svar langs kjente kantianske linjer: Filosofien må respektere

vitenskapen, men samtidig må den fremholde at vitenskapen ikke kan begrunne seg selv. Nykantianismens svar på filosofiens identitetskrise var altså å gjøre den til et rent epistemologiske foretagende: Filosofene beskjeftiget seg ikke, slik vitenskapen gjør, med denne verdens ting og deres relasjoner, men med mulighetsbetingelsen for overhodet å kunne erkjenne noe som helst. Og som erkjennelsesteori er filosofien *transcendentalfilosofi*, det vil si den avdekker at og hvorledes det er fornuften som setter betingelsene for muligheten av empirisk erkjennelse.

### **MER OM NYKANTIANISME: [Filosofiske skiljelinjer](#)**

Så lenge det finnes vitenskap skulle det derfor heller ikke mangle på arbeidsoppgaver for filosofien i fremtiden. Beiser fremhever at det nykantianske svar på filosofiens identitetskrise «proved strategic and successful» (s. 38). Men han påpeker samtidig dets ensidighet. I den grad filosofien begrenset seg kun til epistemologi, forsyndet den seg nemlig ikke bare mot sin kantianske herkomst: Kant hadde jo påvist at fornuften var langt mer enn teoretisk fornuft, men den hadde heller ikke noe godt tilsvarende til Schopenhauers spørsmål om meningen med livet. Som verdinøytral er vitenskapen selv ikke et tilstrekkelig godt grunnlag for den herskende optimisme. Løsningen synes derfor å ligge i at epistemologien kompletteres med en praktisk-moralsk filosofi. For de fleste nykantianere tok filosofien dermed en dreining mot det normative, den ble en form for verdifilosofi: «Philosophy is now the science of norms. Its task is to determine the basic norm that govern all human activity, whether that be thinking, feeling or willing» (s. 44).

### **Enhet og anskuelse**

Et svar på filosofiens identitetskrise som lenge syntes å ha mye for seg, ble forfektet av Eduard von Hartmann (1842–1906) og gikk ut på at filosofien skulle sammenfatte alle de forskjellige vitenskaper til en samlende enhet. Filosofien var intet mindre enn systemet av vitenskaper. Men som allerede Trendelenburg erfarte, er det vanskelig å lage et slikt system uten på en eller annen måte å gjøre helheten regulative for delene, altså for de forskjellige vitenskapene. Og det strider ikke bare mot vitenskapenes autonomi, men synes også å påkalle det de har kvittet seg med i nyere tid, nemlig teleologiske prinsipper. Ethvert forsøk på å blande teleologiske prinsipper inn i vitenskapen ble ytterligere underminert av den raske og entusiastiske mottagelse som Darwins skrifter fikk i Tyskland.

Det siste forsøk på å besvare filosofiens identitetskrise som Beiser går inn på, er Wilhelm Diltheys (1833–1911) bestemmelse av filosofien som verdensanskuelse. Dilthey er enig med Schopenhauer i at filosofien først og fremst har en etisk oppgave, nemlig å avdekke og bestemme de verdier som gjør livet verdt å leve. Men i motsetning til Schopenhauer og nykantianerne mente Dilthey at det ikke var mulig med noen absolutt begrunnelse av disse verdier. Når det ikke finnes noe evige og universelle verdier, blir filosofiens oppgave å vise hvorledes mening og verdier oppstår og er forankret i en bestemt historisk kontekst. Ifølge Beiser er Diltheys skrifter gjennomsyret av en «deep-seated historicism, his recognition of how each philosophy depends upon its specific historical context» (s. 50).

Ut fra de bemerkninger som Beiser kommer med som avslutning på dette kapittel om filosofiens identitetskrise, kan det virke som om han i en viss utstrekning slutter seg til Diltheys synspunkt. Det vi ifølge Beiser kan og bør lære av diskusjonen i dette tidsrom om hva filosofi er, er at filosofien er større og mektigere enn ethvert forsøk på å definere den. Frykten som man hadde for at filosofien skulle forsvinne er derfor helt ubegrunnet:

«But the very indefinability of philosophy shows that it is also inextinguishable and inexhaustible. Philosophy is protean; no sooner does one shape disappear than another appears. Thus philosophy will always survive its grave diggers.» (s. 52)

## Materialismens trussel

En av de heftigste debatter som fant sted i siste halvdel av det 19. århundre, var den såkalte materialisme-debatten. Det som utløste denne, var den dominans som de empiriske naturvitenskaper nå etter hvert hadde opparbeidet seg. Debatten dreide seg med andre ord om hvorvidt den moderne naturvitenskap nødvendigvis førte til materialisme. Materialismen ble i dette tidsrom hovedsakelig forstått som den doktrine at alt i naturen er av materiell art og kan forklares ut fra mekanisk lovmessighet.

Beiser skiller mellom to faser i debatten om materialisme. Den første og klassiske fase utspiller seg hovedsakelig mellom en idealistisk og en materialistisk fortolkning av vitenskapen i tidsrommet mellom 1854 og 1863. De dominerende talsmenn for materialismen i dette tidsrom var: Carl Vogt (1817–1895), som skrev *Köhlerglaube und Wissenschaft* (1855); Jacob Moleschott (1822–1893), forfatteren av *Kreislauf des Lebens* (1852); Ludwig Büchner (1824–1899), som stod bak *Kraft und Stoff* (1855). Den viktigste motspiller var filosofen Hermann Lotze (1817–1881).

Materialismens talsmenn hadde – sett med våre dagers øyne – en forholdsvis primitiv vitenskapsteoretiske forståelse. Men det var da heller ikke her deres interesse lå; for dem var det mer enn nok å henvise til de nye naturvitenskapers mange spektakulære resultater som et argument mot den rådende konservative og teologiske kulturforståelse: «It was indeed a battle

between two complete worldviews, a life-and-death struggle of the materialism of the left against the theism of the right» (s. 61). Materialismen var altså i all hovedsak et påskudd for å utfordre det bestående.

Det filosofisk mest interessante som kom ut av debatten om materialisme, var Lotzes filosofi. Lotze var fullt innforstått med den nye naturvitenskapelige tenkemåte, men var også klar over at den måtte forstås på en langt mer differensiert måte enn det materialistene gjorde. I sitt verk *Microkosmos* som utkom i tre bind fra 1856 til 1864 fremla han en metafysikk som forsøkte å manøvrere mellom en rent empirisk (immanent) posisjon og en idealistisk (transcendent) posisjon. Beiser gir en utførlig fremstilling av styrken og svakheten ved Lotzes metafysiske standpunkt, og fremhever særlig at han ikke kom løs fra teleologiske betraktningmåter. Dette er mindre påfallende i verket *System der Philosophie* fra 1874/79. Lotze var lenge en fullstendig glemt filosof, men i våre dager har man oppdaget at han uten tvil er den meste innflytelsesrike tenker fra dette tidsrom.

Den andre fasen i debatten om materialisme fant sted fra 1863 og utover, og var frem for alt preget av diskusjonen om Darwin og hans evolusjonslære. Den altoverskyggende skikkelse i denne fase er Ernest Haeckel (1834–1919). I et utall av skrifter propagerte Haeckel for det evolusjonistiske synspunkt, og bidro effektivt til å fordrive den siste rest av teleologiske tenkning som forklaringsprinsipp innen vitenskapen.

### **Et interessant aspekt ved materialisme-debatten som Beiser fremhever, er at den fungerte som en utmerket grobunn for Schopenhauers filosofi.**

Hans forkjempere fremhevet at «[i]t was the great merit of Schopenhauer's philosophy that it avoids a superstitious theism and a soulless materialism» (s. 78). Og så overbevisende virket deres argumentasjon i dette åndelige klima at Schopenhauer fremstod som mest populære filosof i siste halvdel av det 19. århundre.

## **Opplysningens ideal**

En annen svært innflytelsesrik bok i dette tidsrom er også foranlediget av debatten om materialisme, nemlig Friedrich A. Langes *Geschichte des Materialismus* som utkom i 1866, og i sterkt utvidet og omarbeidet versjon i 1873/75. Lange hevdet det synspunkt at materialismen er en nødvendig faktor i kritikken av religionen, og følgelig en nødvendig forutsetning for opplysningens «ideal of human autonomy, the right and power of the individual to lead his life according to his own laws and aspirations» (s. 93). Men samtidig fremhevet Lange at opplysningens ideal om autonomi hadde fått sin filosofisk sett mest velartikulerte form i og med Kants filosofi. Så svært mye av Langes *Geschichte des Materialismus* går derfor med til å vise hvorledes Kants filosofi «poses insurmountable challenges to materialism» (s. 91). På den måte kan man si at debatten om materialisme også bidro til aktualiseringen av Kants filosofi.



## Den mystiske materien

En mer differensiert forståelse av vitenskapen enn den materialistene hadde støttet seg til, skyter først fart i og med den neste store debatten i dette tidsrom. Det Beiser kaller «vi kan ikke vite»-debatten. Denne ble utløst av det foredrag som Emil Du Bois-Reymond, sin tids mest prominente vitenskapsmann og rektor ved Berlins universitet, holdt den 14. august 1872 i Leipzig. Foredraget hadde tittelen *Über die Grenzen des Naturerkennens* og ble holdt på datidens mest prestisjetunge vitenskapelige konferanse: *Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte*.

Ifølge Du Bois-Reymond er det to uoverstigelige hindringer for den naturvitenskapelige forklaring av verden: materiens natur, og forholdet mellom hjernen og bevisstheten. I motsetning til materialisten hevder Du Bois-Reymond at materien ikke kan fungere som et evident forklaringsprinsipp, men at den tvert imot fremstår som et mysterium for vitenskapen. Og selv om vi nok ad vitenskapelig vei kan forklare livets opprinnelse, er det umulig for vitenskapen ifølge Du Bois-Reymond på samme måte kunne forklare bevissthetens opprinnelse.

Omtrent alt som kunne krype og gå av tidens vitenskapsmenn og filosofer følte seg kallet til å forsvare eller motbevise Du Bois-Reymonds standpunkter. Man finner hos Beiser en utførlig fremstilling av de forskjellige synspunkter som ble gjort gjeldende. De mest interessante er nok de bidragene som tar opp til drøftelse selve det forklaringsparadigme Du Bois-Reymond og hans kritikere er felles om. Den sveitsiske botaniker Carl von Nägeli (1817–1881) gjorde oppmerksom på at det til grunn for dette paradigme ligger et uriktig premiss, nemlig antagelse om at verden er

endelig i tid og rom:

«But if space and time are infinite, the Laplacian genius could not make reliable inferences about the universe as a whole from any particular time and space; he would lack sufficient data, because the analysis of what is present in that time would never come to an end.» (s. 117f.)

Dessuten gjorde Nägeli oppmerksom på at den empiristiske holdning som fundament for vitenskapen, kun omfatter det som kan måles og veies, og dermed innlemmes i matematiske ligninger. Og det innebærer at vår naturforståelse alltid er begrenset til kvantiteter; kvaliteter har vi ikke noe grunnlag for å måle og vei, altså bestemme vitenskapelig.

**Når Du Bois-Reymond mener å måtte konkludere med et «vi-kan-aldri-vite» (*ignorabimus*), så er det ifølge Nägeli fordi han fremdeles tenker i metafysiske tankebaner. Hvis vitenskapen er tro mot sitt empiriske grunn, er det mer enn nok å forklare, og derfor slett ingen grunn til å resignere. Mot Du Bois-Reymonds *ignorabimus* lanserte han derfor det lang mer optimistiske slagordet: Vi vet, og vi vil fortsette å vite.**

En annen filosof som ble sterkt provosert av Du Bois-Reymonds synpunkt på vitenskapen, var Dilthey. Diltheys prosjekt hadde jo lenge vært å utvikle en selvstendig logikk og metodologi for de historiske og sosiale vitenskapen:

«But Du Bois-Reymond's lecture threw cold water on such hopes. If the argument of his lectures were [sic] correct, it would be impossible for there to be anything like a science of society and history. According to that argument, the paradigm of explanation is mechanical; and that paradigm cannot explain the first level of consciousness, sensation, let alone the more complex phenomena of history and society.» (s. 120f.)

Det Dilthey fremholder overfor Du Bois-Reymond, er at han forveksler en forskjell i perspektiv med en forskjellig i virkeligheten, altså blander metodologi og ontologi på en utilbørlig måte. At sosiale og historiske fenomener er forskjellige fra naturens, betyr ikke at de uforklarlige – kun at de må forklares på en annen måte. Vår forklaring, det vil si forståelse, av følelser, tanker, handlinger forlanger ganske enkelt et annet paradigme.

Et av de merkeligste innleggende i denne debatten var W. Hartenaus «*Ignorabimus*», publisert i tidsskriftet *Die Zukunft* så sent som i 1898. Hartenau skulle senere vise seg å være et psevdonym for politikeren Walther Rathenau. Det er ikke bare slik, fremholdt Hartenau, at forklaringsmodellen til naturvitenskapene er den eneste forklaringsmodell, som Du Bois-Reymond tror – og selv om det skulle forholde seg slik, har den sin klare begrensning for så vidt som den ikke ville hjelpe oss det minste i vår daglige livsførsel:

«To know how to live we need knowledge of individual natural events ... The natural sciences never give us a guideline for our actions, never provide us with an ethic, and never teach us about what we need to know most: the final goal of our life.» (s. 124)

Nå var det imidlertid ikke bare den fremvoksende naturvitenskap som undergravet forestillingen om et slikt «final goal of our life», men også en tiltagende historisk bevissthet. Gjennom hele det 19. århundre var det en voksende bevissthet om at

«history is a determinant of human identity ... Because of increased anthropological and historical knowledge, it was realized that human nature changes with society and history, so that who we are depends deeply on when and where we were born and how we came into being.» (s. 133)

**Også denne utvikling førte ifølge Beiser til en krise i filosofi. Denne krise er imidlertid så identisk med den tilstand filosofien har befunnet seg i siden, at Beisers fremstilling av den ikke vekker de samme forestillinger om krise som de øvrige temaer han har valgt ut.**

## **Historiefagets utfordring**

Slik Beiser fremstiller det, har denne «historismekrisen» to aspekter. Det første gir seg ut fra at opplysningsfilosofien hadde mobilisert historien som en kritisk instans for å vise at sosiale institusjoner var menneskeskapt, og følgelig også kunne forandres. I det lange løp var selvsagt denne strategi undergravende og delvis selvmotsigende fordi den dog måtte berope seg noen konstante verdier som bærende for de nye og riktige samfunnsforhold og institusjoner. Det var særlig nykantianerne som løftet denne problematikken frem som sentral for filosofien. Hvis historien – slik argumenterte for eksempel Wilhelm Windelband – skal fungere som en del av kritikken, så må den operere med visse kriterier, og disse kriterier må være normer eller verdier som er universelle og derfor står over historien. Begrunnelsen av disse verdier, var filosofiens oppgave.

**Det andre aspektet som bidro til «historismekrisen», var fremveksten av historien som en selvstendig vitenskap. I første omgang kan dette synes som en harmløs og lite krsedannende hendelse. Men også her lå det sprengkraft: Hvis historien er en selvstendig vitenskap, så må den enten benytte seg av de samme metoder som alle andre vitenskaper eller – og det var her sprengkraften lå – må den som vitenskap være annerledes. Dermed må den også innebære en revurdering av hele det vitenskapelige paradigme.**

Beiser gir en meget instruktiv fremstilling av forløpet for denne problematik.<sup>2</sup> Det var ved det nyopprettede universitetet i Berlin «that history became for the first time an independent faculty separate from theology and law» (s. 137). De store navn er her Barthold Georg Niebuhr

(1776–1831) og Leopold von Ranke (1795–1886). Programmet for deres historieskrivning var at historien ikke skulle fungere som en glorifiserende fortelling som legitimerte kirkens og adelens menn. Men ved å gå til kildene og foreta en kritisk vurdering av disse, skulle historien – i Rankes berømte formulering – vise «wie es eigentlich gewesen war».

Det var ikke bare historien som skjønnmaling av de herskende klasser som en slik kritisk historievitenskap måtte kjempe mot; den måtte også frigjøre seg fra den spekulative filosofis (les: Hegels) grep. Ifølge den spekulative historiefilosofi har historien en mening, men denne pulveriseres jo av en vitenskap som bare vil vise hvorledes det egentlig var. Beiser gjør derfor etter min mening helt rett i å poengtere at Ranke er en mer innflytelsesrik kritiker av Hegels historiefilosofi enn for eksempel Marx og Kierkegaard.

At dette heller ikke er noen enkel oppgave å vise hvorledes det egentlig var, ble forholdsvis fort påvist av en annen betydningsfull historiker i dette tidsrom: Johan Gustav Droysen (1838–1909). Rankes historieskrivning må operere med noe som tilnærmet kan kalles historiske kjensgjerninger. Men det er ifølge Droysen et høyst problematisk begrep, og i hvert fall ikke sammenlignbart med naturvitenskapens kjensgjerninger. Med denne påvisning hadde Droysen satt rammen for debatten om positivismen og hermeneutikkens rolle innen historieforståelsen.

## **Natur vs. kultur**

Den felles opprinnelse og slektskap mellom disse kommer godt frem i Beisers fremstilling av debatten mellom Dilthey og nykantianerne om historievitenskapens egenart. De hadde felles front mot positivismen, men der nykantianerne nøyde seg med å påvise en metodologisk forskjell mellom naturvitenskapene og kulturvitenskapene, insisterte Dilthey på at det også måtte være en ontologisk forskjellig i deres gjenstand. Gjenstanden for kulturvitenskapen er ifølge Dilthey «lived experience», det vil si den er meningsfull, og fordi den som sådan utgjør «a unity of cognition, emotion, and volition» (s. 153), unndrar den seg også nykantinismens skille mellom fakta og verdi.

Som den kjenner han er av denne materie, avslutter Beiser med påvise forskjellen mellom historisme og hermeneutikk: «Although they all agree that history is about the individual, they have very different conceptions of what it means to understand the individual» (s. 154).

**Jeg synes ikke Beiser er like flink her som ellers i å få frem hva som egentlig gjøre at denne debatten om historien og historievitenskapen fortjener å omtales som en krise for filosofien. Men det kommer kanskje av at vi til de grader er blitt innforlivet med de problemstillinger som her for første gang dukket opp?**

Hvis de problemstillinger som debatten om historisme virvlet opp i stor grad fremdeles er med oss, kan det samme – ikke uten videre – sies om den debatt som temaet pessimisme utløste i siste halvdel av det 19. århundre. Til tross for at denne debatten var «one of the most intense philosophical controversies of late nineteenth century» (s. 159), så omtaler Beiser den med rette

som «a forgotten controversy». Og det er ganske merkelig, for når man leser Beisers fremstilling av hva som ble diskutert i denne debatten, kan man ikke unngå å bli slått av likhetene til vår tids kulturelle situasjon.

## Populær pessimisme

Den som utløste denne debatten om pessimisme var selvsagt ingen ringere enn den store svartseer fra Frankfurt: Arthur Schopenhauer. I 1870-årene får debatten så ny næring og forandrer dels også karakter med utgangspunkt i Eduard von Hartmans bok *Philosophie des Unbewussten*.

**Pessimisme er selvsagt ikke noe nytt fenomen innen filosofien. Som Beiser påpeker, er de fleste av Schopenhauers argumenter hentet fra den epikureiske og stoiske tradisjon. Men han er langt mer radikal i sin pessimisme: Verden er så gjennomsyret av ondskap og lidelse at det ikke finnes noe botemiddel for dette.**

Dessuten fremstilte han sitt budskap i en kulturell kontekst hvor ikke bare forestilling om at «Gud er død» var det nye slagordet, men som heller ikke aksepterte noen form for teleologiske (formålstjenlige) prinsipper som forklaringsgrunn. Dette publikum var altså mer enn rede til å akseptere Schopenhauers påstand om at summen av all elendighet i denne verden er mer enn godt nok bevis på at det ikke finnes noen gud eller noe formål med tilværelsen.

Etter å ha gitt en nøye gjennomgang av de viktigste punkter som Schopenhauer anfører for sin pessimisme, konkluderer Beiser:

«it is difficult to resist Schopenhauer's conclusion that life is indeed suffering. Though there are moments of pleasure – sexual climaxes, quenched thirst, sated bellies – they are fleeting, few, and far between, and never do they outweigh our usual fate: the deprivation of need, the desperation of boredom, and the pointlessness of sex.» (s. 166)

**Det som gjør Schopenhauers argumentasjon så slagkraftig, er at han påviser at det er det samme prinsipp som skal til for å fremme glede og moralitet som også sterkest motarbeider dette, nemlig det menneskelig begjær eller streben. Det er i selve viljen til liv at det radikalt onde har sitt sete!**

I en tidsalder som ellers var preget av optimisme, kunne en slik holdning selvsagt ikke forbli uimotsagt. Den filosofiske falanks som mest iherdig kastet seg inn i striden, var merkelig nok nykantianerne: «Almost every major neo-Kantian had some stone to hurl against Schopenhauer's pessimism» (s. 166). Hvorfor følte nettopp nykantianerne seg slik provosert av Schopenhauers pessimisme? spør Beiser. De burde jo ha lært av Kant at det som teller her i livet ikke er lykke slik Schopenhauer lærer, men at vi bestreber oss på å være moralske:

«Our lives are worth living just insofar as we are able to contribute to the moral ideal of the highest good, i.e. to create a social and political order where personal happiness and moral desert are in perfect harmony.» (s. 167)

Så hva var det da som oppildnet nykantianerne til deres felttog mot Schopenhauers pessimisme? Svaret finnes i fjerde bok av *Die Welt als Wille und Vorstellung*, hvor Schopenhauer eksplisitt argumenter for en streng form for kvietisme, det vil si at det er håpløst å forsøke å forandre den menneskelige situasjon. Mennesket vil for alltid være låst fast i en forgjeves bestrebelse på å tilfredsstille det begjær de oppfatter som veien til sin lykke. Og en slik kvietisme underminerer selvsagt enhver moralsk bestrebelse. Den er i bunn og grunn kun et selvbedrag!

Som de dyktige filosofer de var, hadde nykantianerne selvsagt ingen vanskeligheter med å tenke ut argumenter mot Schopenhauers filosofi. Dels påviste de at det han utgav for å bygge på metafysiske og psykologiske sannheter ikke kunne gjøre krav på en slik status; dels påviste de at han forutsetter en hedonistisk kalkyle som ikke lar seg gjennomføre, og at hans begrep om lykke er alt for snevert, samt en rekke andre argumenter. Den viktigste innvending gikk likevel på Schopenhauers begrep om viljen og den metafysikk han grunnla på denne. Det kan neppe herske tvil om at Schopenhauers viljesmetafysikk er fullstendig uvitenskapelig og i tillegg beheftet med store filosofiske problemer. Men er det grunnen til å den ikke lenger hvisker «its discouraging message into the ears of all those who were committed to changing the world»? (s. 168)

**Vi er jo stadig omgitt av geskjeftige og moralsk indignerte personer som vil redde verden fra dens elendighet. Ja, i våre dager endog redde selve verden fra en såkalt økologisk krise. Men uten at de gjør noe forsøk på å besvare Schopenhauers spørsmål om hvorfor dette er så maktpåliggende. Hvorfor i all verden skal man redde en verden fra undergang hvis det**

## **eneste som holder den i gang en blind mekanisk lovmessighet og en «struggles for the survival of the fittest»?**

### **Mot positivismen**

Det irrasjonelle i en slik holdning får Beiser godt frem i sin fremstilling av en av de ledende figurerer i denne debatten: Eugen Dühring (1833–1921).<sup>3</sup> Dühring er den tyske positivismes far, og positivismen innebar for Dühring ikke bare først og fremst at man holdt seg til det som faktisk var, altså kjensgjerningene, men at man også hadde et positivt, det vil si bejaende, forhold til dette. Det positive var det gitte, og det var positivt at det var gitt! Beiser er selvsagt ikke sen til å poengtere det selvmotsigende i en slik holdning: «So, contrary to its popular image, positivism does not mean for Dühring accepting the ultimate reality of facts but the readiness to challenge them, so that reality comes closer our ideals» (s. 176). Men hvor disse idealene kommer fra i en verden som kun består av fakta, kjensgjerninger, det får man ikke noe svar på hos Dühring. Og hvis Dührings svar i så fall skulle være at fakta og verdi faller sammen, er det neppe noe godt tilsvaret til Schopenhauer, rent bortsett fra at det – som Beiser viser – er et filosofisk standpunkt fullt av indre motsigelser.

I sitt hovedverk *Philosophie des Unbewussten* fra 1870 forsøker Eduard von Hartmann å gi en forsvar for Schopenhauers pessimisme mot innvendingene fra nykantianerne og Dühring. Beiser gir følgende karakteristik av Hartmanns filosofiske posisjon: «His theory of the value of life is subtle and sophisticated, though of doubtful consistency» (s. 186). Det tvilsomme ligger da i at Hartmann forsøker å smugle formål og fornuft inn i den den vilje som regjerer verden slik at denne tross alt blir den beste av alle mulig tenkelige verdener. Det ville riktignok være bedre at verden ikke eksisterte, men når den nå en gang gjør det, så la oss gjøre det beste ut av det: «For the 'what' and 'how' of the world it is possible to give reasons; but for its 'that', its sheer existence, it is not possible to give any reason at all» (s. 187). Så Hartmanns moderate pessimisme synes å gå ut på følgende: Ja, det er all grunn til pessimisme, men dette er ingen grunn til å fortvile!

**I en viss forstand er det vel denne holdning som har gått seirende ut av debatten, og holdt seg til våre dager. Det er den heroiske nihilisme som Albert Camus avslutter myten om Sisyfos med: «Selve kampen for å nå høydene er tilstrekkelig til å fylle et menneskehjerte. Man må tro at Sisyfos er lykkelig.»**

Til avslutning vil jeg bare si at Beisers bok er utrolig velskrevet, full av lærerike og tankevekkende argumenter. Omfanget og prisen er dessuten overkommelig. Så husk: it's only one click away!

### **Noter**

<sup>1</sup> Utgitt av Princeton University Press, Princeton/Oxford 2014. Nesten samtidig utgir Beiser også to substansielle studier om filosofer fra det samme tidsrom. Se *Late German Idealism: Trendelenburg and Lotze*, Oxford University Press, Oxford 2013 og *The Genesis of Neo-Kantianism 1776 – 1880*, Oxford University Press, Oxford 2014.

<sup>2</sup> Det skulle da også bare mangle. Mannen har jo nylig også utgitt en stor og lærerik bok om nettopp dette emne: *The German Historicist Tradition*, Oxford 2011.

<sup>3</sup> Dührings relevante verker i debatten om pessimisme er *Natürliche Dialektik* (1865) og *Der Werth des Lebens* (også fra 1865).

**LES OGSÅ:** [Det absurde og selvmordet](#) • [- En kompromissløs eksistensialist](#) • [Støyen i det moderne](#) • [Depresjon – en mentalitetshistorie](#)