

## Mogens Rüdiger: En idehistorisk kommentar til historievidenskabens krise

Foranledningen til disse overvejelser er vores besvær med overfor os selv og andre at definere humanistisk videnskab: hvad den er, hvad den bør være, hvad den går ud på, hvad den kan bruges til. (...) Man kan kalde denne tilstand en krise, men lad os i første omgang blot konstatere et selvoplevet ubehag.

(H. Eriksen m.fl.: Dansk Historievidenskabs krise, Odense s. 4 og 6).

De senere års historiske debat (...) afspejler uden tvivl mange historikers for-nemmelse af, at den igangværende forskning savner overordnede eller entydige styringshypoteser.

(H. K. Larsen og J. H. Tiemroth: Dansk historiografisk projektgruppe, Historisk Tidsskrift 1980:2).

Historikere føler et ubehag, en mangel på styringshypoteser, historievidenskabens er i krise – siges det, og er det blevet sagt siden slutningen af 60'erne.

Hvad er en videnskabelig 'krise'? Er den aktuelle 'krise' en vækstkrise eller en 'krise' som udspringer af en konfrontation med andre videnskabelige tilgange, dvs. en ideologisk krise. Spørgsmålet er ikke eller sjældent blevet besvaret, og alligevel reagerer nogle historikere på 'krisen'; enten ved at forsøge at løse problemerne indefra, på videnskabelig vis, eller ved at forlade videnskabens og udefra problematisere de videnskabelige principper som følge af en famlende usikkerhed overfor videnskabelig erkendelse. De radikal-subjektivistiske historieprofeter, som hævder den fuldstændige indlevelse og historieskrivningens opløsning i kunsten, turde være de fremmeste eksponenter for denne udefra-videnskabelige famlen. Et eksempel: Tandrup's bog om Ravnens handler ikke om Erslev men om Tandrup i den illusionære ravns skikkelse.

Disse spiritualistiske forsøg på at redde historievidenskabens ved at 'begrænse' den til

historikeren er ikke nye. Formen og graden af radikaliteten er måske specifik, men målet er det samme, nemlig angrebet på videnskaben og ikke mindst på materialismen. I dagens Danmark rettes angrebet primært mod positivismen, som den fremherskende videnskabsstendens, der åbner op for materialismen ved delvist at anerkende det historievidenskabelige objekts uafhængige eksistens.

Som sagt, problemstillingen er ikke ny. Omdrejningspunktet er: hvordan sikres historieforskningens objektivitet, hvor objektiv og metodisk er historieforskningen? Det er idealismens grundlæggende problemstilling: hvad er objektiv erkendelse? Og det overordnede svar: overensstemmelse mellem subjekt og objekt. Spørgsmålet er grundlæggende både for positiverne og deres subjektivistiske angribere; uenighederne dukker op ved den første konkretisering af svaret, men mit formål er blot at påpege, at problematikken er den samme, nemlig subjekt-objekt-problematikken.

Det har for mig været en væsentlig grund til denne kommentars udgangspunkt i Stuart Hughes' bog fra 1958 (Bevidsthed og samfund, samfundstænkningen i Europa 1890–1930, Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck 1980) om positivismekritikken omkring århundredeskiftet, som nu foreligger på dansk. '90'erne-generationen' formulerede – presset af krisestemningen, af angsten for de gamle sædvaners og institutioners undergang – et svar på problematikken, som lod »samfundsiagttagers subjektive holdning« komme i forgrunden (s. 16 og 17). Og det gjorde de ved at vende tilbage til Oplysningsfilosofien, eller i det mindste væsentlige dele af den, hvilket iflg. Stuart Hughes peger i den rigtige retning, for »... som ledetråde for handlemåde og intellektuel forskning kan vi kun forkaste oplysningens principper med fare for os selv« (s. 26).

Denne holden fast ved de gamle normer, denne søgen tilbage for at komme frem, viser sig også i 'krise-debatten' i dag: »... den kritiske situation, vi befinder os i før øjeblikket beror bl.a. på, at den historieforskning, som nåede sin moderne skikkelse i England og Tyskland i sidste generation af 1700-tallet, er

blevet ført på vildspor af senere impulser, at mange af den grundlæggende indsigter er gået tabt«. (E. Ladewig-Petersen i indledningen til Dansk historiografisk projektgruppe: Nyere dansk historieforskning I (dupl.) 1980, s. 7).

Men Stuart Hughes bog er ikke blot interessant p.g.a. at fremherskende kriseløsninger har nogle fundamentale fællestræk. Hans metode og måde at gribe idéhistorien an på giver anledning til overvejelser, der kunne pege på nogle mangler i de hidtidige historiografiske analyser, og dermed bringe idéhistorien et skridt fremad.

### Åndshistorie

Stuart Hughes skriver åndshistorie, om »menneskelige udtryk«: tanker, følelser, argumenter, udbrud m.v. (s. 9). Heri ligger nemlig det 'basale' i menneskelig adfærd, fordi historisk forandring er resultatet af en bevidst mental virksomhed, »historien (er) beretningen om frihed« for nu at tale med Croce. Stuart Hughes placerer sig altså på et klart idealistisk standpunkt ved at hævde at forandringens drivkraft er det frie individuelle valg par excellence. Men ikke alle rationaliseringer interesserer Stuart Hughes; han vil fokusere på de »ideer som i sidste ende vil inspirere . . . styrende eliter«. Og videre: »Ud fra den antagelse at kun et lille antal individer er reelt ansvarlige for oprettelsen og opretholdelsen af civiliserede værdier, prøver man . . . at bestemme den fond af ideer som på en given tid er tilgængelige for mennesker, der har modtaget en højere almen uddannelse« (s. 13f). Disse 'ansvarlige individer' behandler han indenfor forskellige temaer: opgøret med positivismen, kritikken af marxismen, genvindingen af det ubevidste, George Sorel (som falder lidt udenfor), nyidealisme i historien, Machiavellis arvinger, Max Weber og overskridelsen af positivismen og idealismen.

Rationalismen og den deraf følgende intellektualistiske bestemmelse af åndshistoriens objekt er helt central. Og ligeså centralt er forbindelsen »i sidste ende« til politikken. Derfor bogens undertitel og derfor karakteristiken af de behandlede forfattere som

»overgangsskikkelser mellem filosofi og videnskab«. Og dog – Stuart Hughes fremlægger ikke en klar fortolkning af denne sætning: betyder det filosofiens videnskabeliggørelse eller at filosofien er formidlingsfelt mellem den videnskabelige og den politiske praksis?

I og med denne fundamentale uklarhed – eller i det mindste mangel på overvejelser – vedrørende relationerne mellem politik/politisk ideologi, filosofi og videnskab, afskærer Stuart Hughes sig fra at indløse sit mål, at beskrive de idéer, der i sidste instans, *inspirerer* de herskende. Med mindre han vil lade sig nøje med at konstatere et vist sammenfald mellem politikken/politikernes handling og de behandlede tænkere – eller mere banalt, at en person, en original tænker, er bærer af de civiliserede værdier og politikere.

Stuart Hughes dækker imidlertid over den uklarhed – eller mere præcist, den er af forskellige grunde ikke noget problem for ham.

For det første fordi den skjules bag kategorien »tidsånden«. Jeg vil ikke benægte eksistensen af en tidsånd forstået som en tendens af politisk, ideologisk eller videnskabelig karakter, der dominerer den politiske og idémæssige (herunder den videnskabelige) udvikling. Derimod vil jeg benægte 'tidsånden' forstået som de »fælles holdninger, som tilsammen konstituerer den kritiske bevidsthed, der brød frem i det tidlige 20. årh.« (s. 13). Ikke blot fordi 'ånden' er videnskabelig ubestemmelig, som Stuart Hughes også påpeger, for hvordan bestemme en transcendens videnskabeligt? Men især fordi Stuart Hughes betegner 'tidsånden' som »åndshistorikerens største bedrift« (s. 13). Det er kun en bedrift for de rationalistiske idéhistorikere, der rejser spørgsmålet om forbindelsen og sammenhængen imellem videnskaberne, idéerne og handlingerne, og om drivkraften i samfundsudviklingen *uden* at ville give en videnskabelig besvarelse! 'Tidsånden' er m.a.o. kun en bedrift, der tilslører det videnskabelige problem om relationerne imellem filosofi, ideologi og videnskab for i stedet at formulere svaret som individets frie, bevidste slutten sig til ånden, at kombinere det idémæssige og politiske i individet (tydeligst ved behandlingen af B. Croce, f.eks. s. 146ff) og *over* individet som

åndens konkretisering, men aldrig i den samfundsmæssige udvikling. Hvem formulerer »det ensarte(de) sæt problemer«: *følelsen* af truende undergang, *følelsen* af de gamle sædvaners og institutioners utilstrækkelighed? Svaret: en rationel skaben ensartede teorier som svar på følelsen; d.v.s. ikke et videnskabeligt, men et metafysisk svar.

Det metafysiske og fejlagtige i at anvende tidsånden som videnskabeligt begreb, fremgår da også konkret, når Stuart Hughes fastslår det umulige i at analysere ånden. Hvis man skal nærme sig virkeligheden, d.v.s. idéernes konkrete form og udvikling, må det foregå som en analyse af individuelle tænkere, af Åndens bærere: »en idé har ingen aktualitet før et konkret individ et eller andet sted i tid og rum har frembragt den af sin egen bevidsthed« (s. 23).

Begrebet 'tidsånden' er ikke blot en banal konstatering af eksistensen af fælles holdninger på et givet tidspunkt (kort sagt: eksistensen af en ideologisk konjunktur). Ånden sætter sig igennem, 'frembringes', avles i et individs hjerne. En præcis anti-materialistisk konstatering!

For det andet fordi filosofien ikke tildeles nogen speciel selvstændighed i forhold til det videnskabelige arbejde. Filosofien stiller ikke spørgsmål, som adskiller sig fra videnskabelige; Stuart Hughes gør den snarere til en overordnet tilgangsvinkel, en teori for videnskaberne, der fastlægger nogle aksiomer for videnskaben, så objektiviteten – overensstemmelsen mellem subjekt og objekt – sikres, og som siger noget om erkendelsens grundlag og udvikling.

Omvendt er det vigtigt at Stuart Hughes fastholder en forbindelse til det kulturelle og politiske, samtidig med at der er en vis forbindelse til videnskaben. Sagt på en anden måde: En filosofisk praksis er efter min mening ikke at give et bud på, hvordan videnskabelige problemer løses, det er ikke at give en garanti for objektiviteten, det er ikke at bestemme videnskabens objekt og grænser. Hvis dette at fastlægge kriterierne for videnskabelig erkendelse var filosofiens opgaver ville videnskaben miste sin autonomi og filosofien ville blive en filosofi om videnskaben,

en fastlæggelse af sandheden om videnskaben. Filosofien producerer ikke erkendelse, det gør *kun* videnskab.

Hvis der skal være nogen mening i at tale om filosofi, må den bestemmes i forhold til det terræn, der omgiver videnskabelige problemer, d.v.s. en filosofisk praksis er en bestemmelse af, hvad det er der sker ved bruddet mellem ideologi og videnskab, hvilke betingelser der virker ind herpå, o.s.v. Som Althusser udtrykker det, så befinder filosofien sig i skæringspunktet mellem teori og praksis, hvor videnskaben er den teoretiske nabo og politikken – det politisk-ideologiske – som den praktiske nabo. Filosofien forstås dermed som et formidlingsfelt mellem den videnskabelige og den politisk-ideologiske praksis, et felt hvori bl.a. idealistiske og materialistiske tendenser strides. En strid der går på rammerne for bruddet ideologi-videnskab, om en afgrænsning herimellem. Hele Stuart Hughes' bog kredser om denne sammenhæng. Eksemplerne på striden er legio: f.eks. om idéerne eller det materielle liv har forrang i forhold til historien, om objektet eksisterer uden for og uafhængigt af bevidstheden.

En idéhistorisk problemstilling med udgangspunkt heri vil for mig at se være frugtbar og nødvendig, hvis man ad videnskabelig vej vil frem til politikken »i sidste ende«. »I sidste ende« er da ikke længere analysens sidste led, men den sidste instans i en proces, en erkendelsesproces med idéernes udvikling som objekt.

#### Metodisk

Stuart Hughes' definition af åndshistorie er som nævnt rationalistisk. Åndshistorien handler om »menneskelige udtryk«, hvilket for Stuart Hughes er ensbetydende med, at begrebet fornuft må bruges fleksibelt og anvendes sammen med 'sensibilitet' og 'liden-skab'. Kombinationen rationalitet og affektion kan kun erkendes og forstås via intuition og indlevelse – og dermed har Stuart Hughes givet et svar på objektivitetsproblemet: objektivitet skal forstås som overensstemmelsen mellem den konkrete, nuancerede *beskrivelse af virkeligheden* og den konkrete, mangfoldige *vir-*

*kelighed*. Heroverfor vil mange hævde at indlevelsen i den konkrete mangfoldige virkelighed nok sikrer en overensstemmelse mellem det erkendte og den erkendende, men at objektivitet må gives et andet indhold. Ikke intuition og indlevelse, men en bevidst betragten begivenhederne 'udefra', som noget historisk, som samfundsmæssige processer, som samfundenes sammensatte, modsigelsesfyldte og bevægelige mangfoldighed. Derved fremkommer en videnskabelig bearbejdet 'afbildning' som ikke tager udgangspunkt i mennesket, i individet, men som bevæger sig frem mod det, har det som 'endepunkt'.

Problemerne ved indlevelsen og intuitionen går igen gennem hele bogen. Søgt er det at skelne mellem vredens og den kølige fornufts Marx (s. 55), og at Weber's værk måske »var den indirekte følge af en uløst neurose af klassisk freudiansk type« (s. 206). Forklaringskraften er ikke stor i at Sorel var ingeniør og moralist af temperament (s. 120) – selv om det måske hører med til billedet af ham – eller i at Croce endte i mysticismen fordi hans ambitioner på historiens vegne var for store (s. 160). O.s.v. Letkøbte hermeneutiske forklaringer, som endog – måske med nødvendighed – bryder med det hermeneutiske aksiom at vurdere på fortidens betingelser (omend med en vis distance), og som gør det muligt for Stuart Hughes at undlade at argumentere for, at marxismen er uvidenskabelig fordi videnskabsbegrebet er et andet end Stuart Hughes', for blot at nævne et enkelt eksempel.

*Fordelene* ved intuitionen og indlevelsen er at de behandlede tænkeres systemer fremstilles som helheder i udvikling (jvf. den tematiske strukturering af bogen), påvirket af mange forhold, det være sig samfundsmæssige og personlige, samt i forlængelse heraf, at Stuart Hughes også inddrager skønlitterære forfattere i skildringen af idéproduktionen. Stuart Hughes giver en indforstået skildring af tænkernes muligheder, problemer, løsninger, m.v. Hans påvirkningsbetragtninger er ofte nuancerede. Hyppigt skydes der en pæl gennem de simple, direkte påvirkningsbetragtninger af typen: A har læst og er påvirket af B's bog. Her afværger begrebet 'tidsånden' at idéhistorien reduceres til registrering af låne-

sedler på biblioteker inden for en bestemt radius.

Udgangspunktet er netop at der i Frankrig, Italien og Tyskland er en høj grad af »fælles kultur og interesser«. Et udgangspunkt, som for de behandlede tænkere rejser ensartede, beslægtede problemer om menneskets formål og erkendelsens veje, og som svarer på undergangsfølelsen med ensartede, beslægtede teorier (s. 16, 23 og passim). Et udmærket eksempel herpå er, at der ikke drages forhastede slutninger på ligheden mellem Nietzsches 'vilje til magt', Bergson's 'livskraft' og Freuds 'libido' (s. 79).

Omvendt er 'tidsånden' dog ikke noget sikkert bolværk mod simple, direkte påvirkningsbetragtninger (f.eks. i forbindelse med Croce s. 145ff). Alt for ofte bliver personligt kendskab mellem tænkere til en afgørende forklaring, alt for ofte bruges den enkeltes tænkere henvisninger som bevismateriale. Personligt kendskab o.s.v. spiller selvfølgelig en rolle som idéhistorisk forklaring, men den vil som hovedregel være af underordnet betydning som forklaringsfaktor. Stuart Hughes træder da også sig selv over tærne: er det tidsånden, der sætter sig igennem eller er det personligt kendskab o.lign. som er afgørende. Efter min mening skyldes dilemmaet de problemer jeg har påpeget ligger i begrebet 'tidsånden'. Og dilemmaet bliver ikke mindre af, at Stuart Hughes bruger tænkernes selvforståelse og udsagn om inspiration som bevismateriale (f.eks. s. 91). Dette er for det første metodisk uholdbart, idet Stuart Hughes jo netop går ud fra tidsånden som styrende den ideologiske udvikling, og det må på den præmis være for meget forlangt, at den enkelte er i stand til at placere sig i forhold hertil. For det andet bidrager det til at fastholde den individcenterede beskrivelse af den ideologiske udvikling. Stuart Hughes fremtræder m.a.o. lidt for hyppigt som en traditionel idéhistoriker i bekneb for en konsistent analysetilgang, hvilket efter min mening peger på det problematiske ved intuitionen og tidsånden som centrale analysebegreber.

### Hvorfor Oplysningen?

Stuart Hughes og de analyserede tænkere har Oplysningen til fælles. Hvorfor Oplysningen? Fordi den »repræsenterer en blivende arv af altoverskyggende betydning« som ledetråd for »handlemåde og intellektuel forskning« (s. 26).

Tænkerne vendte således tilbage til Oplysningen i dens oprindelige 1700-tals skikkelse, idet de kritiserede 1800-tallets karikerede Oplysning, nemlig dyrkelsen af positivismen: »... det (var) selve deres sikkerhed på de »oplyste« værdier (hvor meget de end kunne spotte dem) der havde sat dem i stand til så ubarmhjertigt at afskrælle de illusioner som disse værdier var blevet belagt med...« (s. 291). Udover positivismekritikken må det vel tilføjes at presset fra marxismen har været en medvirkende faktor til søgen efter andre videnskabsretninger end positivismen.

Positivisme- og marxismekritikken og gen-Oplysningen behandles ikke blot videnskabs- og filosofiinternt. Stuart Hughes giver den politiske og historiske baggrund, ligesom han gør sig nogle overvejelser over professorernes samfundsmæssige placering (s. 36ff) – en i forhold til dansk historiografi uhørt dristighed!

De idéer der havde »positivismens og marxismens gamle dogmer bag sig« og den »eksakte logik« foran sig havde følgende som fællestræk (s. 50ff og s. 292ff):

1. interessen for bevidsthedens problem og det ubevidstes rolle, og accepten af at ikke hele virkeligheden kunne erkendes rationelt, som et ordnet system. Den menneskelige bevidsthed blev af største vigtighed, idet den »syntes at være det eneste bånd mellem mennesket og samfundet og historien verden«;
2. understregningen af det centrale i spørgsmålet om tid og varighed i humanvidenskaberne, ved bestræbelserne på at bestemme forskellene til naturvidenskaberne, spørgsmål der ikke var blevet lettere at besvare med opgivelsen af den strenge newtonske mekanik til fordel for relativitetssystemet;
3. bestemmelsen af den erkendelse der er in-

deholdt i 'åndsvidenskaberne' inden for 'alternativet' intuition og modeller (fiktioner) for kritisk forståelse, f.eks. Weber's idealtyper;

4. bestræbelserne på at trænge bag den politiske handling, trænge bag ideologierne og »postulere eksistensen af faktiske magtudøvere, de skabende minoriteter, de politiske eliter«.

Kort sagt blev samfundstænkningen forskudt fra det umiddelbart empirisk verificerbare *mod* den uforklarede motivations delvist bevidste områder. Man kan sige at interessen for samfundsteorier skyldtes – udover undergangsstemningen – presset fra marxismen, men Marx-kritikkerne flyttede tyngdepunktet i samfundsteorien fra det materielle til det moralske og ideale, ligesom de interesserede sig mere for det kulturelle og politiske end for det økonomiske med henblik på at etablere en uoverstigelig kløft mellem samfundsteorien og »mængden af revolutionære anvisninger« i de marxistiske skrifter. Det er en absolut fordel ved Stuart Hughes værk at han ikke prøver at presse tænkere ind i en færdig model, men koncentrerer sig om at blotlægge nogle tendenser samt at klargøre hvor vidtspændende disse tendenser er.

90'er-generationens startpunkter var vidt forskellige. F.eks. var Bergson's udgangspunkt 'følelsens og åndens tradition i fransk tænkning', Freud, Durkheim og Weber var oprindelig inspireret af positivismen, Croce af Vico, Hegel og Marx, Sorel af William James, Marx og Bergson, og Pareto, Mosca og Michels af machiavellianismen.

Men alle bevægede de sig i samme retning: mod subjektivismen, mod relativismen og mod en accept af irrationelle elementer i virkeligheden og i erkendelsen, og dermed en kritik af positivismen.

Stuart Hughes betegner tendensen som en tilbagevenden til Oplysningen, men dog mere end slet og ret en tilbagevenden til den gamle idealisme. Et spørgsmål som i denne forbindelse kunne være interessant var, hvilke aspekter ved Oplysningsfilosofien, som *ikke* genoptages – men her er Stuart Hughes tavs.

Afgørende er det, at Oplysningsfilosofien

blev dominerende første gang i en periode, hvor de berørte lande var inde i en udviklingsproces, overgangen fra det feudale til det kapitalistiske samfund. Den samfundsmæssige konjunktur omkring 1900 er en fundamental anden, og genoptagelsen af Oplysningsværdierne må ses i lyset af 'afslutningen' på epoken med en næsten klippefast tro på fremskridtet – og ofte en ret mekanisk forståelse af fremskridtet. Det betyder ikke, som Stuart Hughes også understreger, at det blot er en tilbagevenden til gamle idealer, en reaktionær bevægelse. For det første må genoptagelsen af en række af Oplysningsidéerne på det videnskabsinterne plan, ikke mindst individualismen, forstås udfra opgøret med mekanismen og den rene rationalitet. Oplysningsidéerne kan tages i anvendelse som skyts herimod.

For det andet er genoptagelsen af idéerne ikke led i et opgør eller et brud af samme dybtgående karakter som i 1700-tallet: Oplysningsfilosofien blev oprindeligt formuleret som et opgør på 3 planer, nemlig omkring statsopfattelsen og magtbegrebet, omkring historiens drivkraft, hvor idéerne og de intellektuelle blev placeret i centrum, og endelig mod den teologiske verdensanskuelses konflikt mellem tro og fornuft til fordel for den oplyste konflikt mellem viden og uvidenhed.

Opgøret med mekanismen er derimod et opgør indenfor de etablerede opfattelser og principper, hvilket også ses af, at det primært er et intellektuelt og ikke et samfundsmæssigt opgør. Og selv om det går hårdt ud over positivismen, så er det værd at holde fast i, at der dels er fælles empiristiske træk, som ikke berøres, og dels at genformuleringen af Oplysningen fastholder og bygger videre på positivistiske elementer (en sammensmeltning, der kommer til at spille en stor rolle i mellemkrigstiden). Der er ikke tale om en »total opposition« mod positivismen (s. 27), men en opposition mod mekanismen, mod analogiseringen mellem human- og naturvidenskaberne, mod lovmæssigheder o.lign.

Hermed er vi ved det for Stuart Hughes absolutte højdepunkt: Max Weber, der opsummerede sine samtidiges værk (s. 229): ved at fastholde den traditionelle humanistiske

kultur, ved at hævde den historiske erkendelses primat, ved at bevæge sig fra positivismen til idealismen, ved at give opgøret med positivismen en positiv formulering i form af kombinationen af Verstehen-begrebet (intuitionen) og idealtyperne, ved at udbygge sociologien som »underordnet den historiske videns fremgangsmåder« (s. 223 – min fremhævelse), ved at afvise metafysikken og hævde 'objektiviteten' eller den etiske neutralitet og ved at benægte sin erkendelsesteoretiske relativisme: »I sin bestræbelse på at overskride den positivistisk-idealistiske polemik . . . (holdt han) . . . logikkens sfære og værdiens sfære sammen. Ved at gøre det holdt han ufravigeligt fast ved den centrale forståelse af hele sin generation« (s. 294) lyder nogle af bogens slutord. Det er en perle af hermeneutisk idéhistorie også at lade en tænker, et individ, være bogens konklusion og opsummering – hvilket ikke er ensbetydende med en negativ holdning til de andre tænkere, højdepunktet nås først med Weber, et højdepunkt fordi Weber klarest udtrykker at Oplysningens genoptagelse ikke blot er en tilbagevenden men også peger fremad.

Skade så at Webers sammenfatning kort tid efter blev mødt med en fornyet filosofisk »dogmatisme« og af krisen og fascismen, der gjorde en 'intellektuel upartisk' holdning »utålelig« (s. 268–76). Nogle (få) valgte fascismen, nogle (få) valgte den aktive modstand og nogle valgte den indre emigration. Stuart Hughes stiller spørgsmålet: hvilken plads var der for den freischwebende Intelligenz?, og svarer at der skete en ændring af den intellektuelle rolle, fra at beskæftige sig med hele spektret af menneskelige problemer til fremlæggelse af »majestætiske konklusioner om hvad der udgjorde det sande, det skønne og det gode« (s. 276).

Efter min mening er der ikke tale om en ændring af den intellektuelles rolle som fritsvævende. Stuart Hughes inddrager ofte tænkernes politiske rolle, mest gennemført ved Croce's idésystem, som løbende behandles i tilknytning til hans politiske standpunkt og betydning. Det er ikke den intellektuelles rolle, der er ændret og den er ikke fritsvævende. Det er den ideologiske konjunktur, der ændres i

mellemligstiden og som sætter nogle andre rammer for de intellektuelles udfoldelser og deres mulighed for at forstå sig selv som fritsvævende.

De intellektuelle tager *altid* stilling, og problemet i denne forbindelse er, at Stuart Hughes ikke ser sammenhængen mellem nyidealismen, subjektivismen og relativismen på den ene side og den indre emigration og dogmatismen på den anden side. Det er vel meget naturligt, at en subjektivistisk og relativistisk holdning ikke peger på en konsekvent og åben kamp mod fascismen, men i stedet som hovedregel lod modstanden mod fascismen udmønte i en indre emigration – en altid 'sikker' vej når der som i mellemligstiden er krise og skærpet ideologisk konfrontation på dagsordenen.

For en sidste gang at vende tilbage til Weber som bogens hovedperson, så kommer den *tendens*, der er sammenfattet hos Weber (empirismen, hermeneutikken og de Oplyste værdier, relativismen, og afvisningen af metafysikken) til at spille en betydelig rolle i mellemligstiden – og efter min mening er det ikke den mindst interessante tendens.

Det er måske forståeligt, men ikke mindre kedeligt at tendensen nu i en karikeret form med endnu stærkere subjektivistiske overtoner og et svagt videnskabeligt fundament dukker op i en periode, hvor man (inden for historievidenskaben) stadig slås med de problemer, der blev aktualiseret af den politisk-ideologiske krise fra de tidlige 70'ere, en krise, der faldt sammen med at faget *allerede* var ramt af krisefornemmelser. Usikkerheden med hensyn til historievidenskabens teoretiske status afhjælpes hverken af at kaste sig i armene på naturvidenskabelige metoder og modeller, eller ved at hengive sig til subjektivismen. Stuart Hughes analyser giver et udmærket indblik heri.

Leo Tandrup:  
De »dybe kræfter«,  
historieskrivningen og menneskets  
fremtid. Et svar fra en nulevende

Netop nu,  
måske,  
har du din skæbne  
i din hånd  
og kan dreje den,  
så den passer  
til det forgangne  
og din fremtid.  
For hvert et  
menneske  
opstår det øjeblik,  
da hans stjernes fører  
overdrager tøjlen  
til ham selv.  
Da er det  
en katastrofe,  
hvis han ikke  
agter tiden,  
men tror, at  
øjeblikket  
kan være ethvert,  
der ruller forbi.

Disse strofer af Hebbel, her frit gendigtet, er det vigtigere at huske på nu end nogensinde. Magtkoncentrationen i verden har aldrig været så stor; magtapparaterne aldrig så komplicerede. Systemet, hvad enten i den vestlige verden eller i Sovjetunionen, har en overvældende indflydelse. Samfundsstrukturen og de materielle forhold øver uhørt og underkuende indflydelse i en verden, hvor fremmedgørelsen og tingsliggørelsen af tilværelsen er menneskets store problem. Kapitalen og magthaverne er på vej til at gøre de fleste til forbrugstænkende småborgerlige robotter, der gør, hvad de får besked om, blot de så nogenlunde får dækket deres ydre øjeblikkelige behov og sikres deres levestandard. At kapitalen og magthaverne så i en disharmonisk duet danser imod afgrunden og atomkrigen, mod vor kulturs undergang, det ser de klogeste måske nok, men kun få gør modstand mod det.