



Universitetet
i Stavanger

FAKULTET FOR UTDANNINGSVITENSKAP OG HUMANIORA

MASTEROPPGAVE

Studieprogram: Historiedidaktikk -
masterstudium

vårsemesteret, 2019

Åpen

Forfatter: Erlend Strømstad Sæstad

.....
(signatur forfatter)

Veileder: Ketil Knutsen

Tittel på masteroppgaven: *Hvilken radikale opplysningstid? En narrativ analyse av Jonathan Israels fremstilling av historien om fremmarsjen til den radikale opplysningen*

Engelsk tittel: *Which Radical Enlightenment? A Narrative Analysis of Jonathan Israel's Portrayal of the History of the Advancement of the Radical Enlightenment*

Emneord: Historiedidaktikk
Historiefremstilling
Historieskriving
Narrativ analyse
Opplysningstiden
Radikal opplysning

Antall ord: 43 977
+ vedlegg/annet:

Stavanger, 20.05.2019

Hvilken radikale opplysningstid?

**En narrativ analyse av Jonathan Israels fremstilling av historien
om fremmarsjen til den radikale opplysningen**

Forord

Denne avhandlingen markerer slutten på masterstudiet i historiedidaktikk. Det har vært to givende år, og jeg er herved ferdig utdannet lektor. Arbeidet med masteravhandlingen var tidvis relativt frustrerende og lidelsespreget, men nå har altså den byrden blitt løftet fra meg! Under skriveprosessen ble jeg hjemsøkt av en besværlig fornemmelse av at jeg ikke kom til å bli ferdig i tide, men denne viste seg heldigvis å være uberettiget. Det er åpenbart at denne typen arbeid gir tilværelsen en slags meningsfølelse, for nå når stresset er over sitter jeg igjen med en følelse av tomhet; det er derfor nokså vemodig å levere inn avhandlingen. Til tross for ubehaget som det å skrive en oppgave av dette omfanget uunngåelig medfører, opplevde jeg enkelte inspirerte øyeblikk som belønning for innsatsen. Dessuten var det intellektuelt engasjerende å undersøke et tema som interesserer meg, og min innsikt i Jonathan Israels radikale opplysningstid er utvilsomt dramatisk mye dypere og mer nyansert enn før jeg begikk meg ut på mastereventyret.

Jeg vil takke min veileder, Ketil Knutsen, for meget gode innspill og tilbakemeldinger underveis. Han responderte alltid hurtig på spørsmålene mine, og svarene hans var bestandig opplysende. Hvis ikke det hadde vært for Mr. Knutsen – og hans standhaftige tro på at prosjektet mitt kom til å få en lykkelig avslutning – hadde aldri avhandlingen sett dagens lys.

Erlend Strømstad Sæstad, Egersund, 10.05.19

Innholdsfortegnelse

| | |
|--|-----------|
| 1. Innledning | 1 |
| 1.1. Bakgrunn | 1 |
| 1.2. Problemstilling og formål | 5 |
| 1.3. Avhandlingens struktur | 7 |
| 2. Forskningsstatus | 8 |
| 3. Teori | 20 |
| 3.1. Bakgrunnen til Hayden Whites <i>Metahistory</i>: den lingvistiske vendingen og problemet med historisk kunnskap | 20 |
| 3.2. Om Hayden Whites teori, og hvorfor den er egnet til å avdekke historieskrivningens politiske og moralske implikasjoner | 26 |
| 3.3. Den praktiske fortiden: ”Hvordan bør jeg handle?” | 41 |
| 4. Metode | 43 |
| 4.1. Om hvordan jeg har brukt Hayden Whites teori | 43 |
| 4.1.1. Metode i kapittel 5 | 43 |
| 4.1.2. Metode i kapittel 6 | 45 |
| 4.2. Vesentlige beslutninger og betraktninger | 46 |
| 4.2.1. Ett bind, eller hele triologien? | 46 |
| 4.2.2. Det subjektive elementet..... | 47 |
| 5. Om de politiske og moralske implikasjonene til Jonathan Israels store fortelling | 49 |
| 5.1. Narrativets overordnede diakroniske natur som en forutsetning for dets særegne ideologiske komponenter | 51 |
| 5.2. Et romantisk frigjøringsdrama med et radikalt grunnpreg og elementer av det anarkistiske | 54 |
| Introduksjon til 5.2.1-5.2.5 | 54 |
| 5.2.1. Den radikale opplysningens samfunnsnedbrytende potensial | 54 |
| 5.2.2. Det satiriske som virkemiddel for å latterliggjøre anti-opplysningens irrasjonalitet..... | 57 |
| 5.2.3. Om den radikale ideologi som konsekvens av samvirket mellom det romantiske og organisistiske..... | 59 |
| 5.2.4. Nærværet av det anarkistiske ideal og dets manifestasjon i et samfunn basert på felles menneskelighet..... | 62 |
| 5.2.5. Om den poetiske prefigureringens ideologiske effekter..... | 63 |
| Oppsummering av 5.2.1-5.2.5 | 65 |
| 5.3. De tapre heltenes kamp mot irrasjonalitetens mørke krefter | 66 |
| Introduksjon til 5.3.1-5.3.4 | 66 |
| 5.3.1. Spinoza som moralsk forbilde..... | 66 |
| 5.3.2. Den frie republikkens profet: Van den Endens liv og skjebne..... | 71 |
| 5.3.3. Et lys i mørket: Koerbagh brødrene utsettes for anti-opplysningens nådeløse vrede..... | 72 |
| 5.3.4. Bekkers kamp mot Djevelovertroen..... | 76 |
| Oppsummering av 5.3.1-5.3.4 | 78 |
| 5.4. Den filosofiske radikalismen gryr i undergrunnsmiljøet | 79 |
| 5.5. Den moderate opplysningen pulveriseres | 80 |
| 5.6. Den franske revolusjon som et mislykket prosjekt | 81 |
| 5.7. Er fremstillingen teleologisk? | 89 |
| Oppsummering av 5.4-5.7 | 91 |
| 6. Det radikale opplysningsprosjektet er ikke fullbyrdet | 92 |
| Introduksjon til kapittel 6..... | 92 |
| 6.1. Jonathan Israels politiske hensikt | 92 |

| | |
|--|------------|
| 6.2. Meditasjoner over narrativets effekter på lesernes praktiske fortid og generelle historiebevissthet..... | 94 |
| 6.2.1. Anti-opplysningen utpekes som sivilisasjonens fiende | 94 |
| 6.2.2. Anti-opplysningen kan bekjempes | 99 |
| 6.2.3. Historieskriving som ideologisk historiebruk..... | 102 |
| 6.3. Om den ultimate eksistensielle funksjonen til idéen om det radikale opplysningsprosjektets fullbyrdelse..... | 104 |
| Oppsummering av kapittel 6..... | 114 |
| 7. Avslutning..... | 115 |
| Bibliografi | 119 |

1. Innledning

The Enlightenment, both Moderate and Radical together, constituted a great revolution in the history of mankind.¹

Jonathan I. Israel

1.1. Bakgrunn

Jeg har lenge vært særdeles fascinert av opplysningstiden, og har ofte kontemplert dens betydning for min arts intellektuelle og moralske utvikling. I det henseende er det på sin plass at jeg innleder avhandlingen med noen personlige betraktninger, for slik å klargjøre dens bakgrunn. Gjennom historiestudiet har jeg fått bekreftet en dyster mistanke som jeg har hatt siden jeg gikk på videregående: Menneskehetens historie er såpass gjennomsyret av lidelse, sykdom og elendighet at fullstendig ikke-eksistens utvilsomt hadde vært å foretrekke fremfor de aller fleste menneskeliv som hittil har blitt levd. Skjebnen har dog ikke vært helt uten barmhjertighet; takket være Dødens nådefulle og betimelige forløsning fra livets åk har den gjennomsnittlige personens brysomme bannlysning fra intetheten vært heller kortvarig.

Flere av historiens mest skarpsindige og upartiske observatører av den menneskelige tilstanden har av åpenbare grunner konkludert med at livet ikke er verdt noe særlig; en livsforsakende tilnærming til den prekære situasjonen deres fremsto – for dem – som den eneste logiske løsningen på eksistensens tilsynelatende uavlatelige lidelse.² Historisk sett har meningsløs lidelse ofte blitt møtt med tilsvarende meningsløs *irrasjonalitet*. La oss kort betrakte et tragisk eksempel: svartedauden. Den mektige svartedauden ble av utallige samtidige tolket som en rettferdig guddommelig straff for blant annet blasfemi og utbredt verdslighet; derfor ønsket folk å vinne Guds tilgivelse. Tilgivelse ble naturligvis forsøkt oppnådd i tråd med det regjerende tankesettet, og følgelig ble hele samfunn ”renset” for hedninger – og tusenvis av jøder ble massakrert både i 1348 og 1349. Uvitenhet medførte attpåtil at *selvpinning* virket som en helt *fornuftig* aktivitet.³

Sivilisasjonen reiste seg igjen etter svartedauden, og renessansens humanistiske fokus på menneskets verdighet erstattet gradvis det middelalderske idealet om at livet best ansees

¹ Israel, *Democratic Enlightenment*, 950.

² De mest suksessrike religionene, f.eks. kristendommen og buddhismen, har presist denne verdensanskuelsen som forutsetning. Yuval Noah Harari innleder sin tankevekkende bok *Homo Deus* med denne passende oppsummeringen av menneskehetens historie: ”For generation after generation humans have prayed to every god, angel and saint, and have invented countless tools, institutions and social systems – but they continued to die in their millions from starvation, epidemics and violence. Many thinkers and prophets concluded that famine, plague and war must be an integral part of God’s cosmic plan or of our imperfect nature, and nothing short of the end of time would free us from them.” *Homo Deus*, 1.

³ History.com, “Black Death”.

som en eneste lang botsøvelse.⁴ Renessansehumanistene forsøkte å utnytte potensialet til det *jordiske* livet, mens det *hinsidige* – hvis eksistens er særst tvilsom – av dem ble viet betydelig mindre oppmerksomhet. Jakob Burckhardt, hvis pessimistiske syn på historien jeg i stor grad deler, kom med denne pertinente utdypningen om renessansens verdslighet: ”This worldliness was not frivolous, but earnest, and was ennobled by art and poetry.”⁵ Han understreker også at denne *holdningen*, som består i en trang til å undersøke både mennesker og ting, er noe vi ikke har råd til å tape.⁶ Min egen oppfatning er identisk med Burckhardts, derav min interesse for opplysningstiden – en epoke som virkelig *videreførte* fokuset på det verdslige. Ved å rette fokuset i retning av den verdenen som vi faktisk lever i – og ikke mot trøstefulle og illusoriske metafysiske fantasiverdener, kan vi utrette vidunderlige ting og kanskje gjøre det jordiske livet verdt å leve for storparten av arten vår. Det er meget usannsynlig at vi kommer til å transformere denne planeten til et paradis; men det burde ikke være spesielt vanskelig å skape en mye bedre verden enn det skrekkelige marerittet som våre forfedre startet i det de kom ned i fra trærne – en *infernalsk* ild som vi gjennom utallige årtusener har opprettholdt med vår ignoranse som *ved* og vår frykt som *brennstoff*. Forhåpentligvis er vi i ferd med å våkne nå. Vi har allerede – på mange områder – opplevd fremskritt de siste århundrene: Hvem vet hva fremtiden vil bringe? Skjebnen vår er, som Bertrand Russell poengterte i *Human Society in Ethics and Politics*, i *våre egne hender* – og hvis vi faktisk *overlever* vår egen irrasjonalitet og uforstand, er det ingen grunn til at vår nylig påbegynte karriere med triumfer ikke kan fortsette.⁷ På dette tidspunktet er det for tidlig å si om det er vår skjebne å klatre til nye høyder, eller slukes av avgrunnen – men det er lov å drømme!

Opplysningstiden var en innflytelsesrik *intellektuell bevegelse* og *åndsstrømning* som vokste frem mot slutten av 1600-tallet og gjorde seg merkbart gjennom hele 1700-tallet; dens mål var kunnskap, glede og frihet.⁸ Dette var en *epokedefinerende* bevegelse, og betegnelsen ”opplysningstid” refererer således også til den historiske perioden der den var virksom: det såkalte ”lange 1700-tallet.”⁹ Det finnes mange entusiastiske beundrere av opplysningstiden, noe som fort blir klart om en kaster et blikk på titlene til bøkene om perioden. I *The Enlightenment: And Why it Still Matters*, påpeker Anthony Pagden at åndsretningen har blitt tillagt flere positive kjennemerker – deriblant troen på *fremskritt* og den menneskelige

⁴ Encyclopædia Britannica, s.v. “Renaissance.”

⁵ Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, 314.

⁶ Ibid.

⁷ Russell, *Human Society in Ethics and Politics*, 229.

⁸ Encyclopædia Britannica, s.v. “Enlightenment.”

⁹ Pagden, *The Enlightenment: And Why it Still Matters*, 9.

kapasiteten til *forbedring*.¹⁰ Peter Gay, som på 60-tallet utgav det store – og nå berømte – tobindsverket *The Enlightenment*, innledet det andre bindet med en romantisk skildring som fanger min personlige – og formodentlig veldig mange andres – forestilling av opplysningstiden perfekt:

In the Century of the Enlightenment, educated Europeans awoke to a new sense of life. They experienced an expansive sense of power over nature and themselves: the pitiless cycles of epidemics, famines, risky life and early death, devastating war and uneasy peace – the treadmill of human existence – seemed to be yielding at last to the application of critical intelligence.¹¹

Langt fra alle har sagt seg enige med Gay i at opplysningstiden hovedsakelig førte til samfunnsmessig og moralsk forbedring. Hans klassiske visjon av epoken som en positiv intellektuell transformasjon av den europeiske forstanden, skiller seg dramatisk fra f.eks. tolkningen til Theodor Adorno og Max Horkheimer – der opplysningstidens rasjonalisme ble knyttet til Holocaust.¹² Darrin M. McMahon konstaterer at det 20. århundrets kritikere av opplysningstiden brukte den som en slags palimpsest som vi kunne skrive vår skjebne over hver gang sivilisasjonen var truet – noe den var på følgende kritiske tidspunkter: under de to verdenskrigene, og i forbindelse med den umiddelbare faren for atomkrig på 60-tallet.¹³

Opplysningstiden er den historiske perioden som har blitt desidert mest debattert; mange har feiret den, mens andre har fremmet negative vurderinger. Kenan Malik hevder at hva vi *forestiller oss* at opplysningstiden *egentlig var*, har utviklet seg til en *historisk slagmark*. I følge Malik er opplysningstiden *mer* enn bare et historisk øyeblikk fordi mange av de debattene som preger den verdenen som vi i dag lever i, sees i lys av våre forestillinger om opplysningstiden. Opplysningstidens udiskuterbare *aktualitet* for vår egen samtid skiller den fra andre epoker og åndsstrømninger som renessansen og reformasjonen.¹⁴ Pagden slår fast at nesten alle de viktige begrepene som dukker opp i moderne konflikter om hvordan vi skal forstå og definere ”menneskeheten” – deriblant ”modernisme”, ”postmodernisme”, ”imperialisme” og ”multikulturalisme”, refererer til en forståelse for hva opplysningstiden var for noe. Han poengterer videre at *ingen* andre temaer for historisk debatt utøver like stor innflytelse over de ideologiske divisjonene i den moderne verden som opplysningstiden.¹⁵

Nylig har opplysningstidens fra før av veletablerte aktualitet blitt ytterligere styrket av Jonathan Israel, som er professor ved Institute for Advanced Study i Princeton.¹⁶ Israel er en

¹⁰ Ibid., vii.

¹¹ Gay, *The Enlightenment* vol. 2., 3.

¹² Malik, “Seeing Reason: Jonathan Israel’s Radical Vision.”

¹³ McMahon, “The Enlightenment’s True Radicals.”

¹⁴ Malik, “Seeing Reason: Jonathan Israel’s Radical Vision.”

¹⁵ Pagden, *The Enlightenment: And Why it Still Matters*, 5.

¹⁶ IAS, Jonathan Israel.

av de mest anerkjente – og dessuten produktive – historikerne som forsker på tidlig moderne europeisk historie. Opplysningstiden og opprinnelsen til moderne konsepter som frihet, likeverd og demokrati, har i de siste 20 årene vært Israels viktigste forskningsområder.¹⁷ Denne forskningen har resultert i en svært betydningsfull og kontroversiell triologi om opplysningstiden: *Radical Enlightenment*, *Enlightenment Contested* og *Democratic Enlightenment*. Malik understreker at denne triologien har *nullstilt* debatten om både periodens karakter og dens mening for den moderne verden.¹⁸ Israel priser, i likhet med Peter Gay, Ernst Cassirer og flere, opplysningstidens transformative kraft. Hans hovedargument divergerer derimot vesentlig fra tidligere forståelser av æraen. I følge Israel eksisterte det nemlig to meget ulike *opplysningsformer*: den *radikale* og den *moderate*. Den radikale opplysningsformen var, i Israels beretning, opplysningstidens hjerte og sjel.¹⁹

Israels tese om at opplysningstiden essensielt sett var *todelt*, har blitt heftig debattert av andre historikere. Det binære synet på opplysningstiden som er fremtredende i Israels verk, har blitt avvist av mange; det har også blitt satt spørsmål ved hvordan han har anvendt noe av sitt primære kildemateriale. Likevel har selv kritikerne beundret den ekstremt store mengden med forskning som åpenbart ligger bak triologien hans.²⁰ Israel har også blitt kritisert for sin tese om at opplysningstiden startet med den filosofiske radikalismen til den nederlandske filosofen Baruch de Spinoza.²¹ Betydningen til *spinozisme* har i følge Israel blitt undervurdert; denne var – insisterer han – mer fremstående i de intellektuelle debattene på slutten av 1600- og begynnelsen av 1700-tallet enn det en gjerne får inntrykk av om en orienterer seg i sekundærlitteraturen. Israel søker derfor blant annet å demonstrere spinozismens betydning.²²

Min interesse for opplysningstiden medførte at jeg anskaffet meg Israels bøker lenge før jeg hadde bestemt meg for hva som skulle være tema for avhandlingen. Det var i hovedsak Israels fokus på den radikale opplysningsbevegelsen som vekket min interesse; alle de kritiske anmeldelsene gav meg den oppfatningen at dette måtte være et meget underholdende og endog mesterlig skrevet verk. Planen var å slappe av med Israels bøker på fritiden, for deretter å skrive masteroppgave om et urelatert og langt mer kjedelig tema. Skjebnen hadde derimot en annen plan, og via sine mystiske tråder orkestrerte den et fruktbart møte med Ketil Knutsen, som ledet meg inn på et uforutsett spor. I retrospektiv virker derimot alt forutbestemt. Under møtet ble det avklart at de opprinnelige idéene mine ikke akkurat var

¹⁷ Munck, "The Enlightenment as Modernity: Jonathan Israel's Interpretation Across two decades."

¹⁸ Malik, "Seeing Reason: Jonathan Israel's Radical Vision."

¹⁹ Ibid.

²⁰ Munck, "The Enlightenment as Modernity: Jonathan Israel's Interpretation Across two decades."

²¹ Moyn, "Mind the Enlightenment."

²² Israel, *Radical Enlightenment*, 12-13.

særlig brukbare. Jeg tok opp opplysningstiden som et mulig tema, og plutselig utbrøt Knutsen ”Hayden White!” Whites teorier, som jeg var godt kjent med fra teori og metodefaget, er i stor grad kompatible med mine egne historiefilosofiske synspunkter. I *Metahistory* fokuserte White på det faktum at historie er noe som *skrives av mennesker* – en kjensgjerning som ikke er uten implikasjoner. Metahistoriske analysemetoder er fantastiske redskap for å avdekke *hvordan* historie fremstilles for å gjøre fortiden *meningsfull* for oss som lever i ettertid. Gitt det kontroversielle bildet av opplysningstiden som kommer frem i Israels magnum opus, samt epokens dagsaktualitet, var det ikke vanskelig å rettferdiggjøre analysen min – som ultimat sett er et resultat av min personlige fascinasjon for både Israels og Whites arbeid.

1.2. Problemstilling og formål

Avhandlingens problemstilling er todelt: *Hvordan fremstiller Jonathan Israel historien om fremmarsjen til den radikale opplysningen i sin triologi om opplysningstiden, og har fremstillingen hans ideologiske implikasjoner som oppfordrer til spesifikke handlingsmåter i nåtiden?*

Formålet til avhandlingen er å vise hvor *ideologisk ladet* Jonathan Israels historieskriving er, og å finne ut mer om hva den ideologiske dimensjonen ved hans livsverk om opplysningstiden består i. Ved å undersøke ett av den moderne historieskrivings mest kontroversielle narrativ, vil jeg også vise hvor politisk narrativ historieskriving generelt sett kan være – selv om forfatteren insisterer på at han skildrer fortiden ”objektivt”. Begrepet ”ideologisk” rommer i denne sammenhengen både de *politiske* og *moralske* aspektene ved narrativet: kort oppsummert alt det *preskriptive*. En annen av mine ambisjoner er således å finne ut hvordan Israels store fortelling om opplysningstiden – med den unike forståelsesrammen for moderniteten som dens fokus på den radikale opplysningen impliserer – *oppmuntrer* til visse handlingsmåter i nåtiden for å realisere politiske ambisjoner. I den forbindelse vil jeg diskutere de ulike *funksjonene* som narrativet kan ha for *individ* og *samfunn*. Det må bemerkes at det er *min lesning* av Israels triologi som avhandlingen baserer seg på. I denne typen avhandling vil nødvendigvis det subjektive påvirke analysen.

Analysen vedrører utelukkende den *narrative dimensjonen* ved Israels verk, og er inspirert av det 20. århundrets debatt om problemet med historisk kunnskap. Spørsmålet om hvorvidt Israels fremstilling av opplysningstiden er en korrekt eller i det hele tatt plausibel representasjon av æraen eller ei, vil ikke berøres i denne avhandlingen. For å besvare problemstillingen presenteres en narrativ analyse av Israels fremstilling av den radikale

opplysningsformens fremmarsj, og dens konfrontasjon med den moderate opplysningen og bevegelsen Israel betegner som ”den tradisjonalistiske anti-opplysningen.”²³ Narrativet som undersøkes strekker seg over bøkene *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650 – 1750*, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man 1670 – 1752* og *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution and Human Rights 1750 – 1790*.

Hayden Whites teorier om historieskriving, slik de ble forklart i boken *Metahistory*, anvendes som metahistoriske analyseredskap. Analysen av Israels fremstilling støtter seg på Whites teorier om at historikeren, når hun skriver sine beretninger om det forgangne i *narrativ form* (dvs. all historieskriving hvis siktemål er mer enn en simpel krønike), med nødvendighet anvender minst tre forskjellige forklaringsstrategier: innplotting (emplotment), forklaringsmodell (formal argument) og ideologisk implikasjon (ideological implication).²⁴ I tillegg vil historikeren, i følge White, alltid *prefigurere* det historiske feltet; denne essensielt *poetiske handlingen* baserer seg på det poetiske språkets fire troper: metafor, metonymi, synekdoke og ironi.²⁵ De ideologiske implikasjonene ved historieskrivingen er i Whites historiefilosofi et produkt av *samvirket* mellom innplottingen og forklaringsmodellen. For å finne de dypere lagene av ideologisk mening i narrativet er det derfor – i følge denne teorien – nødvendig å få god kjennskap til både innplottingen (det *estetiske* aspektet ved historieskrivingen) og forklaringsmodellen (den *kognitive operasjonen* bak historikerens begripelse av historiske kausalrelasjoner).²⁶ Den poetiske prefigureringen er en forutsetning for at historikeren skal kunne tilnærme seg fortiden på sin egen måte, og innblikk i denne gir oss enda bedre forståelse for de ideologiske aspektene ved narrativet.²⁷

Konseptet om ”den praktiske fortiden”, slik det ble forklart av White i *The Practical Past*²⁸, brukes etter at narrativets ideologiske dimensjon har blitt løftet frem. Ved å anvende dette konseptet som omdreiningspunkt, oppnås verdifull innsikt i hvilken betydning narrativets ideologiske innhold kan ha for leserne av Israels verk – og via dem samfunnet som de lever innenfor. I den sammenheng blir det særlig vektlagt å belyse narrativets potensielle *eksistensielle funksjon*.

²³ Israel, *Radical Enlightenment*, 7.

²⁴ White, *Metahistory*, 29-31. “Emplotment” og “formal argument” har flere mulige norske oversettelser. Jeg anvender samme oversettelser som Erlend Rogne bruker i *Utopi som realisme*, ettersom jeg finner dem mest tilfredsstillende.

²⁵ Ibid., xxx.

²⁶ Ibid., 26.

²⁷ Ibid., 30.

²⁸ Se White, *The Practical Past*, 75-76.

1.3. Avhandlingens struktur

Avhandlingen er bygget opp på følgende vis:

Kapittel 2. Forskningsstatus: Tidligere forskningslitteratur om Israels fremstilling av opplysningstiden presenteres. Det avklares hvordan mitt bidrag relaterer seg til tidligere forskning på området.

Kapittel 3. Teori: Teoriene som danner basisen for metoden forklares. Den lingvistiske vendingen, som er bakgrunnen for Hayden Whites teorier om historieskriving, presenteres først. Deretter gis en omfattende innføring i Whites teori om det historiske verkets formelle struktur; det legges spesielt fokus på hvordan denne fungerer som utspring for historieskrivingens preskriptive side. Til slutt forklares konseptet om ”den praktiske fortiden.”

Kapittel 4. Metode: Min metode beskrives. Først gis en gjennomgang av metoden for kapittel 5: Denne er fundamentert i Whites teorier om hvordan det historiske verkets formelle struktur nødvendigvis vil medføre ideologiske implikasjoner. Deretter presenteres metoden for kapittel 6: Denne er basert på konseptet om ”den praktiske fortiden”.

Kapittel 5. Om de politiske og moralske implikasjonene til Jonathan Israels store fortelling: De ideologiske implikasjonene til Israels fremstilling av narrativet om den radikale opplysningens fremmarsj utledes. Først klargjøres naturen til narrativets endringsdimensjon. Deretter undersøkes narrativets overordnede ideologiske dimensjon; i den forbindelse er de politiske implikasjonene viktigst. Etterpå følger en undersøkelse av portretteringene av dem som fremmet den radikale opplysningen; i den sammenheng er de moralske implikasjonene mest sentrale. Etterfølgende delkapitlene dreier seg om de mest bemerkelsesverdige aspektene ved Israels skildring av den radikale opplysningens spredning. Det argumenteres for at Israel fremstiller den franske revolusjon som et mislykket prosjekt. Kapittelet avsluttes med et tankevekkende svar på om Israels fremstilling er teleologisk eller ei.

Kapittel 6. Det radikale opplysningsprosjektet er ikke fullbyrdet: Med bakgrunn i det ideologiske innholdet som ble utledet i kapittel 5, diskuteres mulige konsekvenser for den praktiske fortiden til leserne av Israels verk. Avslutningsvis diskuteres den mulige, ultimate eksistensielle funksjonen til idéen om det radikale opplysningsprosjektets fullbyrdelse.

Kapittel 7. Avslutning: Det gis en oppsummering av hvordan forskningsfeltet har blitt flyttet. Implikasjoner understrekes og viktige spørsmål for videre forskning stilles.

2. Forskningsstatus

Jonathan Israels triologi om opplysningstiden har skapt grobunn for fruktbar faglig diskusjon, og arbeidet hans har vært av betydning for opplysningstidsforskningen.²⁹ Det foreligger en del vitenskapelig litteratur som omhandler verket hans, men denne er i hovedsak begrenset til forsøk på å vise at bildet det gir av fortiden er defekt – eller i alle fall mangelfullt; til forskjell fra disse tidligere bidragene vil jeg fokusere på det historiedidaktiske ved fremstillingen hans. Her eksisterer det et betydelig tomrom på forskningsfronten, som jeg søker å fylle ved å løfte frem den ideologiske dimensjonen til narrativet om den radikale opplysningens fremmarsj. Det er Israels skildring av spesifikt den radikale opplysningen, samt hans insistering på betydningen til Spinoza, som har mottatt mest kritikk. Kritikerne har gitt uttrykk for mange tankevekkende betraktninger, som sett innenfor konteksten til opplysningstidens *politiske aktualitet* berettiger min egen undersøkelse. Vi har altså kunnskap om viktige sider av Israels verk, men ikke om den ideologiske siden og hvordan denne er *integrert* i narrativets struktur.

Douglas H. Shantz priser Israels tolkning av opplysningstiden: ”One of the great intellectual achievements of recent times is the interpretation of the Enlightenment by Jonathan Israel.”³⁰ Han mener likevel at Israels behandling av religion er problematisk, og i ”Religion and Spinoza in Jonathan Israel’s Interpretation of the Enlightenment” har han som ambisjon å demonstrere at Israel ikke tar den ”positive religiøse dimensjonen” ved opplysningstiden seriøst nok.³¹ Shantz argumenterer for at den protestantiske religionen innenfor Nederland og Det tyske keiserriket var bemerkelsesverdig kreativ og innovativ mot slutten av det 17.- og begynnelsen av det 18. århundre.³² Dette perspektivet skiller seg fra Israels, som går ut på at religion i hovedsak representerte en *forhindring* for fremveksten av en filosofi basert på fornuft og likestilling.³³ Det stilles også spørsmål ved Israels metode, som Shantz oppfatter som et betydelig tilbakeskritt, om den sees i lys av oppnåelsene til annen nyere historieskriving; i den forbindelse problematiseres Israels forkjærlighet for en form for intellektuell historie som er kompatibel med hans overbevisning om at opplysningstiden hovedsakelig dreide seg om en revolusjonær filosofi og et sett med idéer.³⁴

Et av de mest påfallende momentene ved studien til Shantz er at han nevner at det finnes bevis for at Israels verk leses med en forståelse av at det gir oss en ”usable past”. Han

²⁹ Munck, “The Enlightenment as Modernity: Jonathan Israel’s Interpretation Across two decades.”

³⁰ Shantz, ”Religion and Spinoza in Jonathan Israel’s Interpretation of the Enlightenment.”, 208.

³¹ Ibid.

³² Ibid., 209.

³³ Ibid., 215.

³⁴ Ibid.

understreker blant annet at *Radical Enlightenment* ble referert til og diskutert i etterkant av terrorangrepet 11. september 2001, når spørsmålet om multikulturalisme kom på banen i Nederland.³⁵ Det er tankestimulerende. Han påstår også at Israel ønsker å oppdage og fremme en opplysningstid som er relevant for mange av de sakene som står høyt oppe på Vestens politiske agenda – deriblant sekularisme og multikulturalisme. Denne påstanden baserer han på en av Israels eksplisitte uttalelser fra slutten av *Democratic Enlightenment*.³⁶ Ettersom det postulerte politiske aspektet ved Israels versjon av opplysningstiden har liten tematisk relevans for resten av studien, vies det ikke videre oppmerksomhet før i konklusjonen: I denne gir Shantz uttrykk for at Israel inviterer oss til å anvende sannheter fra opplysningstiden på vår egen samtid.³⁷ *Hvordan* Israel gjør dette – eller for den saks skyld hvilke ”sannheter” det er snakk om – er spørsmål som nesten ikke berøres av Shantz; antagelig frembrakte hans møte med Israels bøker en fornemmelse av at Israel ikke utelukkende er fokusert på å skildre det forgangne – men at han har sett fortiden gjennom *nåtidens briller*, i det øyemed å påvirke fremtiden. *Selv* satt jeg definitivt igjen med denne følelsen etter å ha lest *Radical Enlightenment*, og den var sterkt medvirkende til at jeg etter hvert ble overbevist over viktigheten og nødvendigheten til mer forskning på hvordan ideologiske standpunkter integreres i historieskriving med større narrativ. Det slo meg også at det kunne være riktig så fascinerende å finne ut mer om hvordan samtidens *tidsånd* affiserer historieskrivingen som pågår innenfor konteksten til dens rådende problemer og politiske spørsmål.

Bemerkningene til Shantz er svært relevante for min egen undersøkelse, fordi de viser at Israels verk har entret den *politiske arenaen* – uavhengig av om dette var Israels faktiske intensjon eller ei. Den affæren at Israels fremstilling leses som en ”usable past”, medfører at det er av meget stor interesse å finne ut mer om *hva slags* politisk og moralsk lærdom verket hans kan berike samtidige menneskers livsverden med. Det er også verdt å avdekke hvorvidt Israels arbeid inviterer oss til å beskue nåtiden gjennom en konkret forståelsesramme (”the making of modernity” er en del av undertittelen til *Radial Enlightenment!*) – og hvordan denne eventuelt anmoder oss til å opptre i det sosiale fellesskapet, med henblikk på den typen moderne politiske saker som Shantz mener at Israel har utformet sitt verk på bakgrunn av. Opplysningstiden er *mer* enn en forgangen epoke dømt til å hvile i evig tilintetgjørelse; den er en mytisk *idé* som legger føringer for fremtiden.

³⁵ Ibid., 211.

³⁶ Ibid.

³⁷ Ibid., 221.

I dagens verden har opplysningstiden, som Antoine Lilti fastslår i ”How Do We Write the Intellectual History of the Enlightenment? Spinozism, Radicalism and Philosophy” (fransk: ”Comment écrit-on l’histoire intellectuelle des Lumières? Spinozisme, radicalisme et philosophie”, publisert i *Annales-journalen* i 2009)³⁸, fått både en historisk og politisk aktualitet. Dens aktualitet er relatert til temaer som vårt usikre forhold til sekularisering, teknologisk utvikling og dialogen mellom vidt ulike samfunnsformer. Lilti meddeler at en nylig utredning i Frankrikes nasjonalbibliotek proklamerte at opplysningstiden var en ”legacy for tomorrow”. Denne omtalen mottok – som vi vel kunne forvente – både energisk støtte og skarp kritikk. Selv vedgår Lilti at opplysningstiden er en arv for morgendagen, men så stiller han – for ettertanke, følgende dagsaktuelle spørsmål: ”But which Enlightenment?”³⁹ På akkurat *det* punktet hersker det – for å si det mildt – *uenighet*.

Jeg har ingen intensjon om å utpeke hvilken av utallige mangslungne fremstillinger av opplysningstiden som bør fremmes, men jeg søker å klargjøre *hvilken radikale opplysningstid* Israel fremmer til de lettroende massene, ved å belyse hvilke – hvis noen – ideologiske komponenter som er intimt innvevd i den. Min egen studie sikter på å få frem i lyset *de hittil mørklagte dypere lagene* av politisk og moralsk mening som er *integrert* i Israels mest sentrale narrativ: narrativet om fremmarsjen til den radikale opplysningen. Dette er et narrativ hvis plausibilitet Lilti og andre historikere har betvilt, gransket og kritisert – men ingen har tidligere gjennomført en narrativ undersøkelse med det formål å tydeliggjøre dets ideologiske natur for slik å vise hvor politisk og moraliserende Israels historieskriving er. Det vil naturligvis også være ekstremt viktig å vise *hvordan* den blir ideologisk via sin særegne fremstillingsmåte. For å få kjennskap til den meningsdimensjonen som ikke manifesteres gjennom eksplisitte uttalelser, er det nødvendig med en analyse av hvordan narrativet er konstruert på det litterære nivået.

Liltis overnevnte artikkel er den mest inngående teksten som har blitt skrevet om Israels fremstilling av opplysningstiden. I artikkelen presiserer han at det florerer av *mindre* og *fragmenterte* studier om epoken. Med den betraktningen som utgangspunkt gjør han et stort poeng utav at æraen ofte aktualiseres i kontemporære debatter; denne kjensgjerningen finner han nemlig *besynderlig*, grunnet det inkoherente og usammenhengende landskapet som alle de divergerende versjonene av opplysningstiden utgjør. Israels nye historie om perioden skiller seg fra disse avgrensede og forsiktede bidragene. Det påpekes at Israel ikke har latt seg skremme av det faktum at ”de store fortellingene” har gått av mote; tvert om har han utgitt et

³⁸ Den franske versjonen kan leses her: <https://www.cairn.info/revue-Annales-2009-1-page-171.htm>

³⁹ Lilti, ”How Do We Write the Intellectual History of the Enlightenment?.”

nytt ”grand narrative” om opplysningstiden. Dette enestående narrativet dreier seg rundt idéen om den radikale opplysningen.⁴⁰ Lilti er mest opptatt av spørsmålene som Israels tolkning lokker frem, og av dens begrensninger. Han vil finne flere *alternative veier* å nærme seg opplysningstidens *radikalitet* og dens *relasjon til moderniteten* på.⁴¹ Artikkelen har en utpreget *kritisk* tilnærming til den historiske gyldigheten til Israels fortelling; denne prøvende innfallsvinkelen skiller den og andre bidrag dramatisk fra min essensielt *metahistoriske studie* som behandler Israels tekst som litteratur, og som har fokus på de meningsskapende effektene som den bevisste og ubevisste bruken av litterære virkemidler innebærer.

Lilti retter spesielt mye oppmerksomhet mot Israels oppfatning av det radikale og *spinozistiske* ved opplysningstiden. Han stiller seg undrende til om opplysningstiden i det hele tatt kan ansees som radikal, og finner bruken av spinozisme som en historisk kategori høyst problematisk. Israels definering av hva spinozisme består i, er tross alt ingen *nøytral historiografisk operasjon*; den beror på Israels *fortolkning* av Baruch Spinozas lære. Dette er den samme fortolkende operasjonen som både tilhengerne og fiendene av denne læren har utført siden 1600-tallet.⁴² Det eksisterer altså mange ulike tolkninger, og Israels er ikke den eneste. Spredningen spinozismen er av avgjørende betydning for narrativet om den radikale opplysningens fremmarsj, og Lilti er nesten sikker på at Israel utnevnte Spinoza til en *deus ex machina* for den radikale opplysningen fordi denne beslutningen representerte et ”narrativt kupp”. Dette kuppet åpner for flere muligheter, deriblant identifiseringen av filosofisk radikalisme utover 1700-tallet og i Nederland på 1660-tallet.⁴³ Prioriteringen til Israel er i følge Lilti klar: Den *radikale opplysningstiden* må studeres, rehabiliteres og forsvares. Hva angår den moderate opplysningen, makter visstnok Israel bare så vidt å skjule sin forakt.⁴⁴ Jeg vil analysere i dybden de moralske implikasjonene ved Israels bruk og fremstilling av Spinoza i narrativet, og dessuten undersøke de ideologiske aspektene ved hans konkrete anvendelse av spinozisme som en historisk kategori. Leverer fremstillingen av Spinozas liv moralsk lærdom om hvordan vi skal opptre i undertrykkende politiske miljøer? Kan spredningen av spinozisme si oss noe om hvordan vår tids totalitære regimer kan bekjempes?

Foruten å kritisere Israels fortelling, er ikke Lilti blind for at den har en *forførende kraft*. Han mener at dens evne til å forføre skyldes *tre store forskyvninger* som foretas i forhold til tidligere beretninger om opplysningstiden: en *tematisk* forskyvning, som vedrører

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid.

⁴² Ibid.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Ibid.

Israels fokus på revolusjonær og materialistisk radikalisme; en *kronologisk* forskyvning, som refererer til det faktum at Israels opplysningstid startet på 1660-tallet; og sist men ikke minst en *geografisk* forskyvning, som henviser til Israels fokus på Nederland – Israel er tross alt en anerkjent spesialist på den nederlandske gullalderen, og er i sitt rette element.⁴⁵ Den forførende kraften til Israels banebrytende fremstilling, som jeg selv ikke er blind for, var med på å befordre meg til å analysere hans historie med det mål å synliggjøre det ideologiske.

Vincenzo Ferrone behandler flere ulike fremstillinger av opplysningstiden i *The Enlightenment: History of an Idea* (italiensk: *Lezioni Illuministiche*). Ferrone undersøker hva individer som Venturi, Marx, Foucault, Cassirer, Horkheimer og Adorno har skrevet og tenkt om opplysningstiden. Han innleder med en proklamerings: ”What do we know about the Enlightenment? Quite a lot, it would seem. The number of studies on this subject from every part of the world is extensive and growing constantly.”⁴⁶ Videre utdyper han at mye arbeid i det 20. århundre ble dedikert til ”the analysis of an ”Enlightenment question.” Mange eldre studier av opplysningstiden har visstnok en skyggeside: De maktet ikke å bryte seg løs fra tidligere former for analyse, som enten var inspirert av ideologiske fordommer eller unnskyldende intensjoner. I den forbindelse fremhever han en truisme som formodentlig over lengre tid, i ulike former, har gitt gjenlyd i forskningsmiljøet til de som beskjeftiger seg med opplysningstiden: ”Cultural and political battles of an exceptionally intense and passionate character have been fought over the last few centuries for and against the Enlightenment.”⁴⁷ Det er inn i denne *kulturelle og politiske kampen* Israels triologi inntre.

Ferrone betegner akkurat det narrative som jeg skal undersøke i denne avhandlingen som både en *tvilsom* og *kontroversiell* tolkning av det komplekse historiske fenomenet som opplysningstiden er: Israel hevder nemlig at opplysningstiden essensielt sett var *radikal*, og at den var en konkret realisering av en *spinozistisk ideologi* som spredte seg gjennom sirkuleringen av et system med *samfunnsnedbrytende idéer*. Disse idéene er: ”in short, all the greatest achievements of so-called Western Modernity”.⁴⁸ Dette er altså narrative som jeg gav navnet ”fremmarsjen til den radikale opplysningen”, etter egen lesning av Israels verk. Det er dette narrative jeg vil undersøke for å finne politiske, moralske og etiske implikasjoner for hvordan vi skal handle innenfor denne ”moderniteten” som narrative peker mot. I det henseende vil mye av analysen min dreie seg omkring hvordan Israels fremstilling av spredningen til disse samfunnsnedbrytende idéene leder til ideologiske implikasjoner.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Ferrone, *The Enlightenment: History of an Idea*, 3.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Ibid., 161.

I etterordet plasserer Ferrone forelesningene som dannet basisen for boken hans, innenfor konteksten til opplysningstidsforskningen i anglosaksiske land.⁴⁹ Mesteparten av etterordet vies til Israels bidrag til opplysningstidsdebatten, hvilket er med på å vise hvor omstridt Israels verk faktisk er. Følgende kommentar demonstrerer livligheten til debatten som Israels hovedtese – *sentraliteten til den radikale opplysningen* – genererte i fagmiljøet:

No wonder the subject's specialists were incensed, as Israel's stance triggered a prickly debate among the international scholarly community. All previous books on the Enlightenment and the French Revolution seemed destined to the pulp mill as this scholar put forth his shattering new thesis, one with a directness and simplicity which fitted it well to the public arena.⁵⁰

Ferrone påstår at Israel *selektivt har ignorert kildemateriale* som går i mot hovedtesen hans; i mange forskeres øyne er Israels verk gjennomsyret av *bias*.⁵¹ Den største uoverensstemmelsen mellom Ferrones og Israels forståelse av opplysningstiden, er at Israels fremstilling av den radikale opplysningens fremmarsj faller innenfor "the teleological paradigm of the intellectual origins of the French Revolution"; standpunktet til Ferrone er åpenbart at dette paradigmet må forkastes.⁵² Paradigmet går ut på at det var *filosofiske* eller *ideologiske systemer* som ledet til de *revolusjonære bølgene* mot slutten av 1700-tallet, og Israel har i følge Ferrone vært ute av stand til å motstå det teleologiske "Enlightenment-Revolution paradigm" og dermed skapt nok en myte om de intellektuelle røttene til den franske revolusjon.⁵³ Når det kommer til fremstillingen av den franske revolusjon, vil jeg tilnærme meg dens ideologiske implikasjoner slik: Revolusjonen var – i Israels tolkning – *et mislykket prosjekt*, og fremstillingen av den har *implisitte* politiske implikasjoner for vår forståelse av nåtidens problemer.

Det har blitt publisert fire antologier om opplysningstiden som har relevans for avhandlingen min; tre av dem inneholder bemerkninger om Israels radikale opplysningstid.

The Enlightenment: A Sourcebook and Reader, har et sluttkapittel titulert "Modern Critical Reflections". Målet med kapittelet er å gi innsikt i de mange spørsmålene som ble stilt, og forsøkt besvart, om opplysningstiden i det 20. århundre.⁵⁴ Noen utvalgte bøker kommenteres, kontekstualiseres og settes i relasjon til opplysningstidsforskningen. Et av mesterverkene som kommenteres er Peter Gays klassiske tobindsverk *The Enlightenment: An Interpretation*. Gays teser om epoken dreier seg om hvordan en "familie av moderne hedninger" dedikerte seg til å frigjøre menneskeheten med kunnskap. Han var også opptatt av

⁴⁹ Ibid., 3.

⁵⁰ Ibid., 162.

⁵¹ Ibid.

⁵² Ibid., 170.

⁵³ Ibid., 164.

⁵⁴ Hyland, Gomez og Greensides, "Modern Critical Reflections", 380.

å demonstrere den permanente verdien til opplysningstiden. Eksempler på andre verk som drøftes er Robert Darntons *The Business of Enlightenment: A Publishing History of the 'Encyclopedie', 1775-1800* (1979)⁵⁵, og Michel Foucaults essay 'What is Enlightenment' (1984).⁵⁶ Antologien presenterer en av de beste oversiktene over den essensielle unikheten til bøker om opplysningstiden hittil, men går ikke i dybden på det ideologiske.

Samleverket, som kom ut før Israel hadde fullbyrdet triologien sin, presenterer den nye tolkningen i det første bindet av verket hans, *Radical Enlightenment* (2001): "Though equally enthusiastic about the virtues of the Enlightenment, in 2001 distinguished historian Jonathan Israel set out a very different account of its intellectual and geographical origins."⁵⁷ Videre beskrives Israels tese om den radikale opplysningen vha. et utdrag fra boken hans, og det vektlegges hvordan hans synspunkter avviker fra henholdsvis "the French perspective", Margaret Jakobs tilnærming, og Henry May og John Pococks forståelse.⁵⁸ Her får vi vite at Israel er positivt innstilt til opplysningstiden, og at hans tolkning skiller seg fra mange andres.

I *Thinking About the Enlightenment: Modernity and its Ramifications* nevnes Israels verk i to ulike sammenhenger: først i forbindelse ved spørsmålet om hva som konstituerer en *adekvat definisjon* av opplysningstiden⁵⁹; deretter, ved å trekke frem Israels (og Anthony Pagdens) bruk av *prosessbegrepet*, som et eksempel på *historisisme*.⁶⁰ Har Israels historiesyn *den radikale opplysningens endelige seier* som mål for menneskehetens sivilisasjon? Det er et av spørsmålene som jeg vil granske og kontekstualisere grundig.

I den nye antologien *Rethinking the Enlightenment: Between History, Philosophy and Politics*, nevnes Israel og hans radikale opplysningstid i hele fem av bidragene. Det påpekes at Israel fortsetter tradisjonen med å *rehabiliter*e opplysningstiden ved å fremstille den på en positiv måte.⁶¹ I "Contemporary Political Theory as an Anti-Enlightenment Project", nevnes det at Israel forsvarer den radikale halvparten av opplysningstiden.⁶² I "What of All the Others: On Recovering the Enlightenment", siteres Israels liste over hva han føler moderniteten har arvet fra opplysningstiden.⁶³ I "Catharine Macaulay as Critic of Hume", utnevnes Macaulay's *History* som et motstykke til Israels tolkning av politisk radikalisme som et logisk resultat av en radikal teleologinektende metafysikk med en fiendtlig innstilling

⁵⁵ Ibid., 392-396.

⁵⁶ Ibid., 398-400.

⁵⁷ Ibid., 379-380.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Davies, "Introduction", 4-5.

⁶⁰ Ibid., 12-13.

⁶¹ Lloyd, "What is it to Rethink the Enlightenment?", 19.

⁶² Rasmussen, "Contemporary Political Theory as an Anti-Enlightenment Project", 39.

⁶³ Sharpe, "What of All the Others: On Recovering the Enlightenment", 61

til det gudgitte.⁶⁴ I ”A Road Not Taken” betones det at idéen om opplysningstiden som en monolittisk enhet har gått i oppløsning. Israels radikale/moderate opplysningstid nevnes i den forbindelse.⁶⁵ Israels arbeid kommenteres ikke i dybden i noen av tekstene, men det trekkes frem i overnevnte sammenhenger for å belegge påstander om tendenser i opplysningstidsforskningen som sådan. Bragden til *Rethinking the Enlightenment* er at den viser hvor mye diskursen rundt opplysningstiden betyr for samfunnet.⁶⁶ Antologien (som ble utgitt i 2018!) representerer således et skritt i riktig retning, når det kommer til forskning på opplysningstidens *politiske liv*. Vi vet derimot for lite om selve det ideologiske innholdet i verk om opplysningstiden, og om hvordan historieskriving fungerer som *historiebruk* når nye verk om epoken forfattes.

The Portable Enlightenment Reader, omtaler ikke Israels arbeid, men den fortjener å nevnes likevel. Isaac Kramnick har skrevet et kapittel som gir en begrenset oversikt over fremstillinger av opplysningstiden i det 19. og 20. århundre. Han skiller mellom de ’liberale’, som støtter opplysningstidens tankegods, og de ’konservative’, som respekterer de autoriteten som opplysningstiden latterliggjorde. Det viktige her er at Kramnick faktisk bruker et *ideologisk kriterium* til å separere verkene om opplysningstiden i to kategorier.⁶⁷

I en tidsskriftsartikkel for *History Today*: ”The Enlightenment: Those Who Dare to Know”, beskriver Avi Lifshitz historien til opplysningstidens skiftende mening og karakterisering. Han starter med tradisjonelle tolkninger, og skildrer deretter nyere og mer nyanserte bidrag. I Israels triologi spores *røttene* til moderne demokrati, menneskerettigheter og likeverd til *radikalerne*, forklarer Lifshitz.⁶⁸ Vår oppfatning av Israels fremstilling vil altså kunne influere vår forståelse for hvordan den moderne verden og dens verdier vokste frem.

Espen Schaaning har forfattet en langdryg og sterkt kritisk artikkel, *Filosofiens revolusjonære kraft*, hvor han angriper Israels bok *Democratic Enlightenment*. I denne artikkelen, som ble publisert i *Arr-idéhistorisk tidsskrift*, kritiseres en del bemerkelsesverdige aspekter ved Israels fremstilling. Schaaning hevder for eksempel at bokens oppbygning og logikk viser at Israel forsøker å ordne historien slik at den skal passe til hans perspektiv.⁶⁹ I tillegg setter han spørsmål ved hvordan Israel bruker kategoriene radikal/moderat opplysning, og han finner Israels opptatthet av Spinoza ”komisk” og ”heseblesende”.⁷⁰ Det kan fremstå

⁶⁴ Green, ”Catharine Macaulay as Critic of Hume”, 118.

⁶⁵ Boucher, ”A Road Not Taken”, 223.

⁶⁶ Se Lloyd, ”What is it to Rethink the Enlightenment?”, 1-39.

⁶⁷ Kramnick, *The Portable Enlightenment Reader*, xx-xxi

⁶⁸ Lifshitz, ”The Enlightenment: Those Who Dare to Know”.

⁶⁹ Schaaning, ”Filosofiens revolusjonære kraft.”

⁷⁰ Ibid.

som om Israel har ”stirret seg blind på” sin tese om at den radikale opplysningen var årsak til både den franske revolusjon og de positive sidene av moderniteten.⁷¹

Flere *The Enlightenment*-titulerte bøker har bidratt til at vi har en viss kunnskap om de versjonene av opplysningstiden som kom før Israels. La oss nevne de tre mest utfyllende.

I *The Enlightenment*, gir Dorinda Outram en konsis presentasjon blant annet følgende tilskudd til opplysningstidsdebatten: Peter Gays syntese, hvor opplysningstiden fremstilles som én enhet – denne var dominerende på 60-tallet; H. F. Mays *The Enlightenment in America*; Franco Venturis *Settecento riformatore*, som er kjent for å ha utvidet det geografiske området som ble påvirket av opplysningstiden; og Horkheimer og Adornos *Dialectic of Enlightenment*, et verk som etter Outrams vurdering er illustrerende for den typen bøker hvor forfatterne bruker opplysningstiden til å styrke sine tekster om nåtiden og til å definere moderniteten.⁷²

I *The Enlightenment* kommer Roy Porter med utlegninger om hvordan skildringer av opplysningstiden har endret seg. Han utbroderer om Peter Gays opplysningstid⁷³, samt Horkheimer og Adornos *Dialectic of Enlightenment*.⁷⁴

I *The Enlightenment: And Why it Still Matters*, gir Anthony Pagden en gjennomgang over kampen over opplysningstidens identitet, og dens skiftende mening.⁷⁵ Pagden mener at all historie bør være en refleksjon over hva *nåtiden skylder fortiden*.⁷⁶ Bokens formål er ikke bare å gi en korrekt skildring av opplysningstiden, men også å tydeliggjøre dens *rettmessige* arv; han gjengir, på vegne av opplysningstiden, Hamlets siste ord til Horatio: ”report...my cause aright.”⁷⁷ Pagden gir med det eksplisitt uttrykk for sin ideologiske motivasjon.

Historikeres formål ved å beskrive andres fremstillinger av opplysningstiden har som oftest vært å gi leseren en noenlunde grei oversikt over de mest karakteristiske trekkene ved vesentlige tidligere bidrag, før de presenterer sin egen forståelse. I vår turbulente og usikre tidsalder, hvor folk lengter etter å forstå modernitetens konfliktfylte tilblivelse, blomstrer det med verk *om selve* opplysningstiden – men vi vet lite om disse verkenes politiske og moralske dimensjon. Generelt sett vet vi altså for lite om det *didaktiske* aspektet ved ulike fremstillinger av opplysningstiden: Dette bør komme som en overraskelse for de uinnvidde, ettersom

⁷¹ Ibid.

⁷² Outram, *The Enlightenment*, 4-6.

⁷³ Porter, *The Enlightenment*, 3-5.

⁷⁴ Ibid., 8.

⁷⁵ Pagden, *The Enlightenment: And Why it Still Matters*, 1-19.

⁷⁶ Ibid., xiv.

⁷⁷ Ibid.

perioden er en del av læreplanen i historie.⁷⁸ Vi har også sett at Shantz, Lilti, Ferrone mfl. har understreket periodens dagsaktualitet. Derfor trenger vi mer fokus på det didaktiske, til forskjell fra den evinnelige *wie es eigentlich gewesen ist*-tilnærmingen til opplysningstiden.

Ute i det offentlige rom flyter det mange *ikke-vitenskapelige* tekster, av ulikt slag, om Israels bøker; disse består hovedsakelig av bokanmeldelser. Artikler om Israels livsverk foreligger på alt fra diverse nyhetsformidlende nettsider, til steder som bare publiserer anmeldelser av historiebøker. La oss se på tre av de mest representative. Det faktum at det finnes et mangfold av bokanmeldelser – og attpåtil andre tekster av kritisk eller rosende art, om Israels bøker på vanlige nyhetssider, indikerer at hans fortelling om opplysningstiden har *infiltrert* det globale samfunnet. Dagens samfunn er veldig interessert i hva vi har *arvet* fra opplysningstiden, hva vi kan *lære* fra den – og hvordan vi skal *anvende* denne kunnskapen: kort oppsummert de sidene ved opplysningstiden som jeg vil berøre i avhandlingen min, gjennom undersøkelsen av Israels radikale opplysningstid. I en opplysende artikkel skrevet for *New Humanist*: ”Seeing reason: Jonathan Israel’s radical vision”, kommer Kenan Malik med en treffende og illustrerende presisering: ”From the role of science to the war on terror, from free speech to racism, there are few contemporary debates that do not engage with the Enlightenment, or, at least, with what we imagine the Enlightenment to have been.”⁷⁹

Malik skildrer historien til landskapet som Israels verk kommer flyvende inn i med enorm kraft. Han begynner med å forklare hvordan opplysningstenkerne selv oppfattet perioden de var med på å forme: Kant, Voltaire, Hume og Diderot var av den oppfatning at opplysningstiden rensket folks sinn for middelaldersk overtro slik at fornuftens lys kunne innfiltrere verden. Dette var en anskuelsesmåte som mange historikere har utviklet videre: Ernst Cassirers verk *The Philosophy of the Enlightenment* og Peter Gays *The Enlightenment: An interpretation*, grupperes blant disse. Andre nyere historikere har rettet fokuset bort fra det intellektuelle aspektet ved opplysningstiden, og over på dens sosiale og kulturelle dimensjoner. Robert Darnton nevnes som en av disse kulturelle historikerne. En tredje gruppe utfordret tanken om at opplysningstiden i det hele tatt var en positiv episode: Theodor Adorno og Max Horkheimers *Dialectic of Enlightenment* faller inn i denne gruppen.⁸⁰

⁷⁸ Udir, ”Læreplan i historie”. Etter Vg3 studieforbereende utdanningsprogram skal elevene kunne drøfte hvordan opplysningstidens idéer påvirket og ble påvirket av samfunnsomveltninger på 1700- og 1800-tallet.

⁷⁹ Malik, ”Seeing reason: Jonathan Israel’s radical vision”.

⁸⁰ Ibid.

Malik skriver at Israels tolkning skiller seg fra tidligere tolkninger ved at han er kritisk til mye ved opplysningstiden, *samtidig* som han applauderer dens transformative kraft. Israels tese, som dreier seg rundt den moderate og radikale opplysningen – og hvorledes den sistnevnte *kreerte moderniteten*, er svært kontroversiell. Hva angår Maliks egne synspunkter, så er han *enig* med mye av kritikken som har blitt rettet mot Israels verk. Likevel betegner han Israels beretning som ”a revelation”, og takket være Israel har han oppdaget en helt *ny* og *illuminerende* måte å evaluere både opplysningstiden og dens arv på.⁸¹ Her kan vi trekke linjer til hva Lilti skrev om den forførende kraften til Israels fortelling, for det er tydelig at den i alle fall kan påvirke menneskers måte å forstå opplysningstiden på, selv om de er bevisste på at Israels versjon av epoken bare representerer én tolkning. Israel har blitt intervjuet av Malik, og dette intervjuet klargjør noen av Israels egne synspunkter.⁸²

Samuel Moyn er Israels erkefiende, og hans syrlige *The Nation* artikkel ”Mind the Enlightenment”, er morsom lesning – noe følgende utsagn demonstrerer:

Their gnawing at the flesh of Israel’s creation, even before it has a chance to stride the earth, suggests that it offers the wrong way to think about the Enlightenment both in the past and as a bequest to the present and future.⁸³

En av anklagene som Moyn retter mot Israel (som er stolt av å være en *sekulær* historiker!), er at han skriver ”kirkehistorie”: Historien hans inneholder, mener Moyn, *kristen billedbruk* i form av lyset som endelig trenger inn i verden.⁸⁴

Israel er dog ikke uten meningsfeller, og Ann Talbot og David North har publisert en artikkel der de kritiserer Moyn fra ulike vinkler: Moyn gjengir blant annet ikke Israels synspunkter på en ærlig måte, noe som er ganske alvorlig. Talbot og North diagnostiserer Moyns artikkel som symptomatisk for den postmoderne kritikken av selve opplysningstiden.⁸⁵ Denne typen ordskifte kjennetegner den *endeløse debatten* omkring opplysningstiden, som jeg nå trer inn i gjennom min avhandling. En interessant og lidenskapelig utveksling av lengre tekster fant sted mellom Moyn og Israel på *History News Network*. Israel beskylder Moyn for å komme med påstander som er ”extremely inaccurate and broadly misleading.”⁸⁶

Thomas Muncks artikkel ”The Enlightenment as Modernity: Jonathan Israel’s Interpretation Across Two Decades”, publisert på nettsiden *Reviews in History*, tar for seg alle

⁸¹ Ibid.

⁸² Ibid.

⁸³ Moyn, ”Mind the Enlightenment.”

⁸⁴ Ibid. Se også *History News Network*: ”A Response to Jonathan Israel.”

⁸⁵ Talbot & North, ”The Nation, Jonathan Israel and the Enlightenment.”

⁸⁶ Israel, ”What Moyn Got Wrong in His *Nation* Article.”

av Jonathan Israels bøker om opplysningstiden.⁸⁷ Munck kommer med både beundrende og kritiske kommentarer, og det refereres den faglige diskusjonen som bøkene har skapt. Han vektlegger Israels distinksjon mellom de radikale – som utgjorde en undergrunnsbevegelse, og den moderate opplysningsbevegelsen. Han løfter i den forbindelse frem diverse fordeler og bakdeler ved det overordnede narrativet som skillet mellom disse to ulike opplysningsbevegelsene skaper.⁸⁸ Opplysningstiden kan forstås som en åpen diskusjon, som har skapt uendelige muligheter for intellektuell utforskning, konkluderer Munck.⁸⁹ Israel har kommentert Munks anmeldelse, og han takker for tankefull og forsiktig kritikk. Han klargjør også de aspektene ved sin fremstilling som han føler Munck gir et ufullstendig bilde av.⁹⁰

I ”The Enlightenment’s True Radicals”, en anmeldelse av *Democratic Enlightenment*, fastslår Darrin M. McMahon at Israels narrativ er del av den samme fortellingen som har blitt fortalt tidligere, men at Israel har gitt den en *ny vri*: I motsetning til andre historikere som i nyere tid har vektlagt hvor ofte religion og opplysning kom overens, begrenser Israel denne *sameksistensen* til å gjelde den moderate opplysningsformen. Derfor understreker McMahon at ”Israel’s real heroes were hard-nosed atheists, materialists and revolutionaries who brooked no compromise with the status quo.” Narrativet til Israel er ofte tynt, innvender McMahon; det kan faktisk leses som en *konspirasjonsfortelling*, fordi Israel fastslår at den radikale opplysningen var den eneste og direkte årsaken til den franske revolusjonen.⁹¹

⁸⁷ Munck, “The Enlightenment as Modernity: Jonathan Israel’s Interpretation Across two decades.”

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ Ibid.

⁹⁰ Ibid. Se “Authors Response” nederst på siden.

⁹¹ McMahon, “The Enlightenment’s True Radicals.”

3. Teori

3.1. Bakgrunnen til Hayden Whites *Metahistory*: den lingvistiske vendingen og problemet med historisk kunnskap

Den lingvistiske vendingen er en betegnelse som brukes om den vidtspennende innflytelsen til fokuset på forholdet mellom *språk* og *filosofi*. Effektene til vendingen begynte å bli betydelige tidlig i det 20. århundre, og en av dens senere virkninger var at selve idéen om *historisk objektivitet* ble utfordret. Forkjemperne for vendingen hevder at fortiden kun eksisterer gjennom *nedskrevne representasjoner*, og at den ikke kan beskrives slik den *egentlig fant sted*. Disse representasjonene kan i følge dem ikke skilles helt fra de ideologiske elementene som historikerne innprenter i dem.⁹² Den lingvistiske vendingen medførte ankomsten av en fremdeles pågående *epistemologisk krise* for historiedisiplinen, fordi tanken om en vitenskapelig historie basert på omhyggelig, upartisk og objektiv vurdering av primærkilder kom under angrep. Historiefagets epistemologiske krise resulterte i at horder av dets utøvere entret 2. årtusen med en ubehagelig indre uro og betydelig tungsindighet.⁹³

Hayden Whites *Metahistory*, som ble publisert i 1973, *markerer* den lingvistiske vendingens inntreden i historiefaget. Boken har hatt betydning for historisk teori, og dessuten inspirert mange følgere.⁹⁴ Berømmelsen til *Metahistory* økte i løpet av 80-tallet, og verket ble etterhvert beryktet.⁹⁵ Herman Paul, som har skrevet en omfattende analyse av teoriene til White, poengterer at White stilte en rekke vanskelige spørsmål som forstyrret den fredelige søvnen til de som antok at den eneste måten å bedrive historie på, er å ta notater i arkivet og finne de riktige faktaene.⁹⁶ Whites navn nevnes hvor enn historikere refererer til den lingvistiske vendingen, og hans teorier har dominert forskningen til historiefilosofier siden begynnelsen av 70-tallet. Lenge var det å simpelt hen nevne Whites navn nok til å skape opphetede debatter, og flere historikere har gitt White negative omtaler fordi de betrakter hans synspunkter om diskurs og representasjon som truende for håndverket deres. Nyere generasjoner av historikere har derimot gradvis absorbert mer av Whites teorier om ”troper” og ”plott”.⁹⁷

⁹² Making History, ”Linguistic turn”.

⁹³ Evans, *In Defence of History*, 3.

⁹⁴ Timmins, ”Hayden White: The Historical Imagination”.

⁹⁵ Paul, *Hayden White*, 2.

⁹⁶ *Ibid.*, 1.

⁹⁷ *Ibid.*, 2.

Det er overhodet ikke overraskende at flere praktiserende historikere følte at Whites teorier var truende, for han utfordret selve den *konvensjonelle visdommen* om at arkivarbeid og historisk analyse tillater historikeren å komme frem til ”bedre” beretninger om fortiden enn dem vi finner i blant annet den historiske novellen eller i historiefilmer. White kom med interessevekkende spørsmål om hvem som skal bestemme hva som er det mest korrekte bildet av fortiden, hvilke standarder som bør være styrende for disse bedømmelsene, og sist men ikke minst til hva slags *formål* en versjon av fortiden er bedre enn en annen. Han satte også spørsmål ved hva som er overlegent ved forståelsen som Vestens historikere og øvrige populasjon har av historie, i forhold til alternative forståelser som har eksistert under andre tidsperioder og på andre steder.⁹⁸

I *Metahistory* definerte White det historiske verket som ”a verbal structure in the form of a narrative prose discourse”.⁹⁹ I introduksjonen påpeker White at et av hans siktemål er å bidra til diskusjonen om problemet med historisk kunnskap. Dette problemet dreier seg i det vesentlige omkring følgende sett med fruktbare og fascinerende historieteoretiske spørsmål, som ble diskutert av historikere og andre forskere i løpet av det 20. århundret: (1) Hva vil det si å tenke historisk? og (2) Hva er det som kjennetegner den historiske undersøkelsesmetoden som sådan?¹⁰⁰ Disse spørsmålene har stor relevans for det historiske fagfeltet, og det har blitt presentert flere forskjellige tolkninger av hva historisk kunnskap består i, og hvordan denne unnvikende kunnskapen kan oppnås. Filosofiske spørsmål av denne typen er dog såpass vide og upresise at de ikke kan lede til *eksakt kunnskap*, og det eksisterer derfor ikke noe rådende konsensus når det kommer til hvordan de skal besvares. De ulike svarene reflekterer variasjonen mellom individuelle historikers unike temperament og livsanskuelser, og er slik med på å demonstrere hvor dyp subjektiv betydning historie har for den menneskelige livsverden. Whites *Metahistory* bidrog til debatten rundt disse spørsmålene, og det er derfor passende med en kort gjengivelse av hovedpoengene til de viktigste bidragene forut for *Metahistory*; slik vil det i den etterfølgende presentasjonen av Whites teorier være klart hvordan disse skiller seg fra tidligere historieteoretiske- og filosofiske oppfatninger og standpunkter. Det vil også tydeliggjøres at Whites teorier ikke oppstod i et vakuum, men at de er relatert til tidligere spekulasjoner, som de nødvendigvis må forstås i sammenheng med. Til slutt vil vi se på et par kommentarer til Whites arbeid, som representerer *mottakelsen* til den lingvistiske vendingen.

⁹⁸ Ibid., 1.

⁹⁹ White, *Metahistory*, xxix.

¹⁰⁰ Ibid., 1.

Marc Blochs enestående bok *The historian's craft* fra 1954 er et av de tidligste nevneverdige verkene som vedrører historisk kunnskap og hvordan denne erverves. Flere andre spørsmål som der berøres er relatert til historisk metode, og store deler av boken dedikeres til refleksjoner omkring kildekritikk og historisk analyse.¹⁰¹ Dessverre ble *The historians craft* aldri fullført, ettersom Bloch ble tatt til fange og skutt av tyskerne under 2. verdenskrig.¹⁰² Bloch mente at historie som en vitenskap fremdeles er i sin barndomsfase, og at det er årsaken til at det eksisterer flere betydelige uenigheter når det kommer til helt essensielle spørsmål om historisk metode.¹⁰³ I den forbindelse distingverer Bloch mellom to ulike leirer av historikere: den ene leiren – som var dypt inspirert av naturvitenskapen – fremholdt at historiedisiplinen måtte strebe etter det vitenskapelige objektivitetsidealet, og derfor ha som mål å etablere en slags vitenskap om menneskelig utvikling; den andre leiren anså ikke historie som virkelig vitenskapelig kunnskap, og aksentuerte disiplinens *estetiske* aspekter. Bloch legger ikke skjul på sin respekt og takknemlighet for alle de positive effektene som naturvitenskapens idealer har hatt på historikernes virke: "It has taught us to analyze more profoundly, to grasp our problems more firmly, and even, I dare say, to think less shoddily."¹⁰⁴ Denne holdningen kommer også klart frem når han på komisk vis kritiserer den instinktive bruken av moralske bedømmelser i historieskriving: "Robespierrists! Anti-Robespierrists! For pity's sake, simply tell us what Robespierre was!"¹⁰⁵

Til tross for sine Rankeianske sentiment, uttrykker Bloch at det ikke er slik at historikeren tilnærmer seg sitt kildemateriale uten fordommer og "a guiding spirit". Bloch fastslår derfor at historikeren ikke bare kan sitte og vente på at dokumentet skal inspirere han; det er nødvendig at han i fra første stund har en slags overordnet veiledende forestilling om hvilken retning undersøkelsen skal gå i – for *passiv observasjon* er ikke tilstrekkelig.¹⁰⁶ Her finnes det en slående parallell til Whites personlige oppfatning om hvordan historikere faktisk arbeider. Et av Whites viktigste poeng er nemlig at historikerens arbeid består både i *forskning* og *skrivning* – og skrivearbeidet begynner i følge White *senest* når det fortidige studieobjektet velges.¹⁰⁷

I den klassiske historieteoretiske boken *What is History?*, forfekter E. H Carr et *relativistisk* historiesyn. Han insisterer på at det ikke gir mening å snakke om objektive

¹⁰¹ Bloch, *The historians craft*, 66-156.

¹⁰² Ibid., xiii.

¹⁰³ Ibid., 11.

¹⁰⁴ Ibid., 13.

¹⁰⁵ Ibid., 116.

¹⁰⁶ Ibid., 54.

¹⁰⁷ White, *Metahistory*, xxvii.

historiske fakta, hvis eksistens er uavhengig av historikerens egne tolkninger. Alle historiske fakta inneholder i følge Carr elementer av fortolkning.¹⁰⁸ Når historikeren tolker kildene, finner det etter Carrs oppfatning sted en *interaksjonsprosess* mellom historikeren og hans fakta; dette omtaler han som ”the dialogue between present and past”.¹⁰⁹ Fakta sammenlignes med fisker som svømmer i havet, og hva historikeren fanger vil avhenge av en kombinasjon av tre forskjellige faktorer: tilfeldigheter, fiskested og agn. De siste to faktorene bestemmes av hva slags fisk som er ønskelig.¹¹⁰ Den relativistiske historiefilosofien til Carr er nokså ekstrem; han fastslår at all historie er dypt gjennomsyret av relativitet, og at historikerens synspunkter vil påvirke alle hennes observasjoner.¹¹¹ Attpåtil argumenterer han for at historiske tolkninger alltid involverer moralske bedømmelser.¹¹² Det er derimot ikke slik at han mener at alle historiske forklaringer og tolkninger er like gode. Carr, som er flittig i sin metaforbruk, sammenligner historisk kunnskap med et fjell: Fasongen til fjellet vil variere avhengig av hvilken vinkel det beskes fra, men det betyr ikke at det ikke har noen fasong i det hele tatt – eller at det kan studeres fra uendelig mange vinkler.¹¹³

Viktigheten av språkbruk, som senere ble kraftig betont av White, ble også understreket av Carr – men i mye mindre grad. Språket som historie skrives med, er ikke uten konnotasjoner med relevans for dagens verden. I den forbindelse ramser Carr opp ord som demokrati, revolusjon og keiserrike. Historikeren må *velge*, presiserer han – for *selve bruken av språk gjør nøytralitet umulig*.¹¹⁴ Her ser vi antydninger til fokuset på språk som skulle vise seg å bli såpass utpreget under den lingvistiske vendingen som White – med voldsom styrke – brakte til historiedisiplinen.

I *The Practice of History* fra 1969 fremmet G. R. Elton idéen om at *objektiv kunnskap* om fortiden er både *mulig* og *ønskelig*. Denne *objektivistiske* holdningen til historie er antitetisk til standpunktene som kort tid senere ble forsvart av White og de andre representantene for den lingvistiske vendingens inntog i historiedisiplinen. Elton anså det som udiskutabelt at historiske hendelser har en *ekte* og *uavhengig* eksistens, og en implikasjon av deres iboende ekthet, som ikke avhenger av menneskelige forestillinger, er at naturen til fortidige episoder – i alle fall rent teoretisk – kan begripes i absolutt forstand. Veldig mange

¹⁰⁸ Carr, *What is history?*, 12-13.

¹⁰⁹ Ibid., 55.

¹¹⁰ Ibid., 23.

¹¹¹ Ibid., 70.

¹¹² Ibid., 79.

¹¹³ Ibid., 27.

¹¹⁴ Ibid., 24-25.

historiske fakta kjennes faktisk absolutt, hevder Elton. I tillegg utlegger han at det foreligger en massiv mengde med historisk kunnskap som ikke lengre kan debatteres.¹¹⁵

Det er teoretisk mulig, får vi vite, for en historiker å nærme seg faktaene uten å forvrengte dem; men muligheten for forvrengning er alltid tilstedeværende, og derfor noe alle historikere, av rent praktiske grunner, må gjøre seg bevisst på. Dersom forskjellige historikere forstår et hendelsesforløp på ulike måter, så er det i følge Elton ikke fordi de *tolker* faktaene på ulike måter, men fordi de *ser forskjeller* i faktaene. Eltons tese kan forklares slik: Historiske hendelser etterlater seg spor, som kan brukes som *bevis* på hva som skjedde; og i de tilfellene hvor bevisene er uklare eller ufullstendige – hvilket de ofte er – oppstår det uenighet. Uenighet om hva som skjedde, eller for den saks skyld en sameksistens av ulike tolkninger, vil i følge denne spartanske historiefilosofien ikke være mulig så fort faktaene er etablert.¹¹⁶ Elton betegnet den gryende historiske relativismen som et virus bestående av ”frivolous nihilism”. ”Devilish tempters” som ville utsette historie for litteraturkritikk tilbudte – etter Eltons syn – uskyldige unge historikere ”the intellectual equivalent of crack”.¹¹⁷ Den lingvistiske vendingen falt altså ikke helt i smak hos Elton.

Det må legges til at White, i likhet med Elton, mener at det eksisterer en objektiv fortid bestående av hendelser som faktisk fant sted på spesifikke måter.¹¹⁸ White mente derimot, som vi vil se i neste delkapittel, at samme hendelse kan gis vidt ulike roller i forskjellige historiske narrativ; det er de innbydende mulighetene for kreativ og artistisk meningsdanning som narrativ historieskriving representerer, som er Whites hovedfokus. For White er det viktig å belyse implikasjonene til det faktum at historie er noe som skrives og formidles på tekstuel vis, gjennom *verbale strukturer*; det *lingvistiske* er det sentrale i hans historiefilosofi.¹¹⁹ Elton er av den oppfatning at dersom det er umulig å møte fortiden i sin ”sanne tilstand” – hvilket i hans øyne er en logisk konsekvens av å akseptere relativistenes idé om at en ”kokeprosess” finner sted før historikeren begriper faktaene – så vil historisk kunnskap handle om ”ren tro”. Carrs idé om interaksjonsprosessen mellom historikeren og

¹¹⁵ Elton, *The Practice of History*, 53.

¹¹⁶ *Ibid.*, 53-54.

¹¹⁷ Evans, *In Defense of History*, 6.

¹¹⁸ White, *The Practical Past*, xiii. Whites historiesyn: “So let me be clear on this occasion that, as far as I am concerned, the past is made up of events and entities which once existed but no longer do; that historians properly believe that this past can be accessed and made sense of by studying the traces of this past existing in the present; and that, finally, the historical past consists of the referents of those aspects of the past studied and then represented (or presented) in the genres of writings which, by convention, are called “histories) and are recognized to be such by professional scholars licensed to decide what is “properly” historical and what is not.”

¹¹⁹ White, *Metahistory*, 4-6.

faktaene, reiser i følge Elton opp en uakseptabel barriere mellom historikeren og fortidens sanne natur.¹²⁰

Det var inn i denne langvarige diskusjonen om *forholdet mellom historikeren og sitt studieobjekt* at White kom løpende som budbringer for den lingvistiske vendingen: I en hver disiplin som ikke er redusert eller elevvert til en vitenskap, vil nemlig *Tanken* være *underlagt* den *lingvistiske modaliteten* som den søker å begripe verden med. White betegner dette som sitt ”essensielle poeng” i forordet til *Metahistory*.¹²¹

Richard J. Evans *In Defence of History* dreier seg rundt spørsmål relatert til hvordan vi studerer, forsker på og skriver historie i det som ofte blir omtalt som den postmoderne alderen.¹²² Den gir i den sammenheng et innblikk i den epistemologiske krisen som historiefaget befinner seg i etter den lingvistiske vendingen, og utfordringene som postmodernistisk teori representerer.¹²³ Evans hevder at få historikere nå vil forsvare den ekstreme objektivismen til Elton, og at den dominerende posisjonen nå nærmer seg relativismen som ble artikulert av Carr.¹²⁴ White, understreker Evans, argumenterte for at de mangfoldige litterære og lingvistiske formene som ulike historikere benytter seg av når de skriver verkene sine, alle er like gyldige måter å representere fortiden på. I denne filosofien eksisterer det derfor ikke *ett* enkelt korrekt bilde av en hendelse eller prosess, men *flere* korrekte bilder. Evans reflekterer over implikasjonene til hans tolkning av White sitt arbeid, og konkluderer med at White nekter for muligheten for objektiv kunnskap om fortiden – noe som medfører at distinksjonen mellom historie og fiksjon blir uklar.¹²⁵ Det er positivt, innrømmer han, at ulike teoretikere av den postmoderne sorten har fått historikere til å reflektere over de kategoriene og antagelsene som de opererer med når de bedriver historie – men han forblir optimistisk om at objektiv historisk kunnskap er mulig.¹²⁶

I *The landscape of History: How Historians Shape the Past*, som kom ut i 2002, refererer John Lewis Gaddis til White når han påpeker at historikeren nesten alltid ordner hendelser til en historie med en spesifikk begynnelse, hoveddel og avslutning. Gaddis gjør kjent at White via sine komplekse analyser i *Metahistory* beskriver et konkret aspekt ved historikerens virke: *frigjøringen fra begrensningene til tid og rom*. White arbeid knyttes altså her direkte til frigjøringsbegrepet. Historikere er i følge Gaddis begunstiget med en enorm

¹²⁰ Elton, *The Practice of history*, 53.

¹²¹ White, *Metahistory*, preface xxxi.

¹²² Evans, *In Defense of History*, 1.

¹²³ *Ibid.*, 1-12.

¹²⁴ *Ibid.*, 3.

¹²⁵ *Ibid.*, 86-87.

¹²⁶ *Ibid.*, 220.

frihet, som blant annet innebærer disse to mulighetene: han kan koble sammen ting som i utgangspunktet ikke henger sammen i rom – og slik *reorganisere geografi*; og hun kan gi mer oppmerksomhet til noen saker enn andre, og slik divergere fra en streng og kompromissløs kronologi. Gaddis mener at dette er prosedyrer som historikere gjennomfører uten å være klar over det; friheten som White demonstrerte *tas for gitt*, selv om den er nøkkelen til hvordan fortiden *representeres*.¹²⁷

3.2. Om Hayden Whites teori, og hvorfor den er egnet til å avdekke historieskrivingens politiske og moralske implikasjoner

I *The Content of the Form* fremhever Hayden White at relasjonen mellom narrativ diskurs og historisk representasjon er *problematiske* for historisk teori. Problemet består i den *innsikten* at den narrative representasjonsformen ikke er en simpel *nøytral* fremstillingsform. Narrativ kan riktignok brukes til å fremstille ekte hendelser som utviklingsprosesser; men for å fremstille et hendelsesforløp i narrativ form, er historikeren nødt til å ta visse *ontologiske* og *epistemiske* valg. Disse valgene har i følge White både klare ideologiske og spesifikke politiske implikasjoner.¹²⁸

De ideologiske og politiske aspektene ved narrative representasjoner av historien vies svært stor oppmerksomhet i *Metahistory*, hvor White argumenterer for at ulike kombinasjoner av ”forklaringsstrategier” og former for ”poetisk prefigurering” medfører relativt bestemte ideologiske implikasjoner.¹²⁹ I *Metahistory* analyserer White den dypere strukturen til den *historiske fantasien* på 1800-tallet, og han undersøker i den forbindelse arbeidet til følgende tenkere: Ranke, Toqueville, Burckhardt og Michelet, blant tidsalderens historikere; og Nietzsche, Hegel, Marx og Croce, blant de filosofene som kontemplerte historiens natur. For å kunne betrakte verkene han leste som representative former for *historisk refleksjon*, så White seg nødt til å konstruere en *formell teori* om det historiske verket. I denne kontroversielle teorien tok han utgangspunkt i at det historiske verket er ”a verbal structure in the form of a narrative prose discourse.”¹³⁰ Det er denne formelle teorien jeg har støttet meg på som analyseverktøy i min undersøkelse av Jonathan Israels fremstilling av fremmarsjen til den radikale opplysningen. I mine øyne er Whites teori meget godt egnet for å finne ut mer

¹²⁷ Gaddis, *The Landscape of History*, 19-20.

¹²⁸ White, *The Content of the Form*, ix.

¹²⁹ White, *Metahistory*, 21-28.

¹³⁰ Ibid., xxix-xxx.

om den dypere ideologiske dimensjonen til historiefremstillinger. I dette delkapitlet vil vi se nærmere på selve teorien til White, samt hvorfor denne er passende med henblikk på avhandlingens problemstilling.

Noe av det første White la merke til under sin analyse av 1800-tallets historieverk, var at disse verkene representerte alternative og tilsynelatende gjensidig utelukkende måter å forstå de samme delene av den historiske prosessen. Et av de mest overflatiske trekkene som skilte narrativene i de ulike historieverkene fra hverandre, var hvorvidt de var diakroniske eller synkrone. Whites kriterium for hvorvidt et narrativ er diakronisk eller synkront, er som følger: Dersom betydningen til strukturell endring er ledende for hvordan narrativet representeres, har vi å gjøre med et diakronisk narrativ; hvis betydningen til strukturell kontinuitet er dominerende, kan narrativet betegnes som synkront.¹³¹ Distinksjonen mellom det diakroniske og synkrone krever en liten utdypning, ettersom jeg kommer til å benytte meg av denne i min analyse – i større grad enn White gjorde. En av funksjonene til alle historiske narrativ er å skildre *bevegelse* over tid.¹³² Hvilken *form* endringsdimensjonen tar, varierer derimot mellom ulike narrativ. I noen narrativ skjer det store endringer over tid, mens i andre fremstår det gradvis utfoldende hendelsesforløpet simpelt hen som et uttrykk for gjentagelsen av det samme. Når historien studeres fra et diakronisk perspektiv, er det selve den historiske *forandringen* som står i fokus. Den motsatte måten å betrakte fortiden på kan betegnes som *synkron*, og i den sammenheng er det gjerne en forgangen *tilstand* som det berettes om. For eksempel er det *statiske* dominerende i Jakob Burckhardts historieskriving: Burckhardt vektla stabilitet, og i hans narrativ er det lite rom for vesentlige strukturelle endringer. Hayden White betegner derfor Burckhardts narrativ som typisk for den synkrone måten å representere den historiske virkeligheten på.¹³³

White bemerker at en hendelse som inngår i en serie med hendelser i en krønike, ikke fungerer som noe element i en historie; det er først når historikeren ordner fortidige hendelser i et signifikans-hierarki, hvor hver hendelse tildeles ulike funksjoner som elementer i en fortelling, at vi kan snakke om en *forståelig prosess* med en begynnelse, hoveddel og avslutning. Gjennom denne prosedyren kan et helt sett med hendelser gis en *formell koherens*, dvs. at settet med hendelser kan ordnes til et narrativ med en viss intendert meningsstruktur. En logisk implikasjon av denne måten å betrakte historikerens rolle som ”oppfinner” på, er at samme hendelse kan tildeles vidt ulike meninger, avhengig av rollen den gis i settet som den

¹³¹ Ibid., 10.

¹³² Gaddis, *The Landscape of History*, 15.

¹³³ White, *Metahistory*, 10.

tilhører.¹³⁴ Samme pestepidemi kan for eksempel være slutten på et narrativ om et samfunns undergang, hoveddel i et narrativ om dens positive virkning i en sivilisasjon preget av overpopulasjon, eller begynnelsen i en episk historie om hvordan et nytt samfunn ble etablert hvor pestens herjinger hadde desimert de som bodde der før.

For å forstå hvordan det ideologiske elementet kommer inn i narrativet som historikeren konstruerer, og hvorfor teorien til White er særs velegnet til å finne de dypere lagene av ideologisk mening i historiske narrativ, er det helt nødvendig at vi beskuer White sin teori i sin *helhet*, og at vi ser på nyansene i hans forskjellige resonnementer – for det ideologiske er resultatet av *samvirket* mellom ulike former for forklaringsstrategier, hvis essensielle karaktertrekk White utbroderer om. Underveis vil alle de *eksotiske begrepene* som jeg kommer til å bruke i analysen *forklares nøye* på en tydelig måte, slik at det ikke oppstår tvil om hva jeg mener med begreper som ”innplotting” eller ”det tragiske”.

Historikeren, bemerker White, er nødt til å stille seg selv visse konkrete spørsmål når vedkommende tillegger mening til narrativet som kildematerialet fungerer som inspirasjon for. Disse spørsmålene tilhører to ulike klasser. I den første finner vi spørsmål som bestemmer de narrative teknikkene som historikeren må bruke når narrativet konstrueres; bruken av disse teknikkene bidrar til å danne forbindelser mellom hendelser, slik at resultatet blir en historie som det er mulig å følge. Spørsmål av denne typen er for eksempel: ”Hvordan skjedde det?”, ”Hva skjedde så?”, ”Hvorfor skjedde det på akkurat denne, og ikke en annen måte?” og ”Hva skjedde til slutt?” Den andre typen spørsmål dreier seg rundt strukturen til hele settet med hendelser, som vi kan anse som en fullbyrdet historie. Eksempler på spørsmål i denne klassen er: ”Hva er poenget med alt dette?” og ”Hva er betydningen til historien?” Sistnevnte type spørsmål kan i følge White besvares på følgende tre måter: (1) ”explanation by emplotment” (innplotting), (2) ”explanation by argument” (forklaringsmodell), og (3) ”explanation by ideological implication” (ideologisk implikasjon).¹³⁵ Det er her vi kommer til kjernen av Whites teori, og vi skal først se på hva han mener med innplotting og forklaringsmodell, før vi går inn i detaljene på hvordan de ideologiske implikasjonene oppstår som følge av valgt kombinasjon av disse to forklaringsstrategiene

Innplottingen til et narrativ denoterer dets *mening* (i denne konteksten forstått som *hva slags* historie det er som fortelles). White skiller mellom fire former for innplotting, som konstituerer sublimerte versjoner av *mytiske arketyper*: *romansen*, *tragedien*, *komedien* og

¹³⁴ Ibid., 6.

¹³⁵ Ibid., 6-7.

satiren. Disse arketyperne kan best forstås som *idealtyper*, og under følger noen slike rendyrkede eksempler – hvis hovedtrekk er de samme som White beskrev i *Metahistory*.

Romansen er et drama hvor det Gode seirer over det Onde, og hvor det dydige triumferer over det nederdrectige. Denne innplottingsformen kan symboliseres ved heltens *transcendens* av den sanselige verden, eller menneskehetens *frigjøring* fra en situasjon preget av mørke. *Satiren* er det *motsatte* av romansen, og den erkjenner at Dødens krefter alltid vil være sterkere enn den maktesløse menneskelige bevisstheten. I satiren fremstilles mennesket som fanget av verden, mens det i romansen portretteres som dens mester.¹³⁶

Komedien og *tragedien* har som fellesnevner at de begge tilbyr en *mulighet* for en *midlertidig* frigjøring fra den impotente menneskelige tilstanden; i *Metahistory* symboliseres denne tilstanden ved Syndefallet fra kristen mytologi. I komedien eksisterer det et håp for en midlertidig triumf for menneskeheten over verden, ved at det skjer en forsoning mellom de ulike kreftene som er operative i den naturlige og sosiale virkeligheten. White forklarer at komedieforfatteren gjerne skildrer festlige hendelser med visse mellomrom, noe som fører til forbigående pauser i skildringene av dramatiske forandringsprosesser. Tragedien skiller seg fra komedien ved at den ikke har rom for positive hendelser, med mindre de bak sin fasade er *falske* eller *illusoriske*. På slutten av tragedien vil det ofte finne sted en slags *forsakelse* av håpet om bedre ting, og en *forsoning* med menneskehetens faktiske tilstand – som, på flere måter, ikke er særlig vakker eller beundringsverdig. Lovene som regulerer menneskenes samfunn ansees i tragedien som evige og uforanderlige, og mennesket må leve innenfor visse strenge rammer for hva som er mulig å oppnå. Tragedien kan fremdeles *elevere bevisstheten* ved at tilskuerne – via strevingen til narrativets protagonist – får innsikt i eksistensens lover, og slik oppnår visdom.¹³⁷ Denne visdommen består i samme type pessimistiske erkjennelser som vi finner i Ecclesiastes: ”Vanity of vanities! All is vanity!”¹³⁸

Forklaringsmodellen er den andre typen forklaringsstrategi som White identifiserte. Historikeren konstruerer en forklaringsmodell for å forklare historiens hendelser, og for å gi belegg for hva som er ”poenget” eller ”målet” med det fortidige hendelsesforløpet han forteller om. Denne forklaringsstrategien dreier seg om at historikeren skaper et *nomologisk-deduktivt argument* som kan forklare *kausalrelasjonene* mellom hendelser.¹³⁹ White skiller

¹³⁶ Ibid., 7-8.

¹³⁷ Ibid., 8-9.

¹³⁸ BibleGateway, “Ecclesiastes 1.”

¹³⁹ White, *Metahistory*, 11.

mellom fire forskjellige forklaringsmodeller: ”*Formist*” (formistisk), ”*Organicist*” (organisistisk), ”*Mechanistic*” (mekanistisk) og ”*Contextualist*” (kontekstualistisk).¹⁴⁰

Ambisjonen med den formistiske forklaringsmodellen er å identifisere de unike karaktertrekkene til objektene som befinner seg i det historiske feltet¹⁴¹, og den er fullbyrdet når et sett med objekter har blitt identifisert, klassifisert og gitt spesifikke attributter og beskrivelser som demonstrerer deres egenart. Disse objektene kan være *alt mulig*: fra konkrete entiteter til abstraksjoner; fra individer til større fellesskap; eller fra partikulære ting til mer universelle ting. Målet med denne forklaringsstrategien er altså å få frem *variasjonen* mellom alle fenomenene i fortiden, og å vise *unikheten* til dens objekter.¹⁴²

Den organisistiske forklaringsmodellen presenterer omfattende hypoteser om verdens gang; de partikulære elementene i det historiske feltet betraktes av denne forklaringsmodellen som *komponenter* i *overordnede syntetiske prosesser*. Det individuelle absorberes her i prosesser som kan være kvalitativt annerledes enn summen av sine bestanddeler. Organisistiske forklaringsmodeller vil typisk sett favoriseres av idealister og dialektiske tenkere som Hegel. Denne formen av forklaringsmodell er i sin natur *metafysisk* i sitt fokus på paradigmet om *forholdet* mellom det *mikrokosmiske* og *makrokosmiske*.¹⁴³ Organismen er *integrativ* i sin relasjon til hendelsene og objektene som den forklarer; formismen, på den andre siden, kan betegnes som *dispers* grunnet sin forkjærlighet for det uensartede.¹⁴⁴

Mekanistiske forklaringsmodeller ligner på de organisistiske i at de er integrative – men på en reduktiv i stedet for syntetisk måte; personene og hendelsene blir i den mekanistiske forklaringsmodellen sett på som *manifestasjoner* av *ekstrahistoriske lovmessigheter*. Den mekanistiske forklaringen er fullbyrdet når historikeren har funnet lovene som styrer historien.¹⁴⁵ Et eksempel på en slik lov er Karl Marx sin postulerte lov om *historisk materialisme*, som dreier seg rundt idéen om at en fortløpende serie med produksjonsmåter, kjennetegnet av klassekamp, nødvendigvis vil resultere i kommunisme. Under denne uvitenskapelige loven ”forklares” den regelmessige fremveksten og forfallet av samfunnsformer som logiske effekter av at nevnte samfunnsformer først fremmer – og deretter svekker – utviklingen av menneskelig produksjonskraft.¹⁴⁶ *Konfigurasjonene* av

¹⁴⁰ Ibid., 13.

¹⁴¹ Ibid., 5-7. Ansamlingen av fakta om fortiden, før disse ordnes til en krønike som historikeren deretter transformerer til en historie med en begynnelse, hoveddel og slutt. Det historiske feltet er altså hele feltet med *ubearbeidet* kunnskap om fortiden.

¹⁴² Ibid., 13-14.

¹⁴³ Ibid., 15.

¹⁴⁴ Ibid., 14-15.

¹⁴⁵ Ibid., 16.

¹⁴⁶ Stanford Encyclopedia of Philosophy, “Karl Marx”.

innholdet i *historiske prosesser* blir altså av mekanistisk anlagte historikere forstått som *funksjoner* av de *overordnede lovene* som de hevder å ha funnet.¹⁴⁷

Den siste forklaringsmodellen White beskrev er den såkalte kontekstualistiske, hvis mest karakteristiske kjennetegn er dens antagelse om at hendelser kan forklares ut i fra *konteksten* som de fant sted innenfor. Nøkkelen til å forstå hvorfor en hendelse skjedde, ligger i relasjonene som den hadde til andre hendelser i det omkringliggende historiske rommet. Trådene som kobler en hendelse til fortidige og senere hendelser identifiseres, og disse trådene kan enten spores tilbake til hendelsens opprinnelige årsaker eller frem i tid for å avdekke hendelsens innflytelse. Det er ikke slik at den kontekstualistiske forklaringsmodellen handler om å koble sammen alle hendelsene i det historiske feltet; men det er viktig å koble dem sammen i kjeder som sammen utgjør regioner av klar historisk betydning.¹⁴⁸

Whites tese om at alle fremstillinger av den historiske virkeligheten inneholder visse irreduktible ideologiske komponenter, var veldig betydningsfull for meg når jeg valgte å bruke hans teori som bakgrunn for min metode.¹⁴⁹ Likevel var det hans vakre forklaring på *hvordan* den ideologiske dimensjonen i historieverk skapes, som var mest inspirerende for meg: Den ideologiske – eller *etiske/preskriptive* – dimensjonen ved historieskrivingen er i Whites historiefilosofi et produkt av kombinasjonen av de to forklaringsstrategiene som jeg beskrev ovenfor: innplottingen og forklaringsmodellen. Innplottingen kan betegnes som det historiske narrativets *estetiske dimensjon*, mens forklaringsmodellen er den *bakenforliggende kognitive operasjonen* som i historikerens sinn gir en adekvat forklaring på hvorfor historien fant sted som den gjorde. Om *opphavet* til det etiske skriver White:

I consider the ethical moment of a historical work to be reflected in the mode of ideological implication by which an *aesthetic* perception (the emplotment) and a *cognitive operation* (the argument) can be combined so as to derive prescriptive statements from what may appear to be purely descriptive or analytical ones.¹⁵⁰

I dette sitatet kommer det klart frem at det ideologiske aspektet ved historien er noe som naturlig vokser frem når historie formidles tekstuell; det ideologiske er altså et produkt av den lingvistiske måten å begripe den historiske virkeligheten på. Erlend Rogne, som har forsket på utviklingen til Whites historiesyn, utdyper at det er *samvirket* mellom innplottingen og forklaringsmodellen som skaper narrativets ideologiske brodd – og som leverer ideologiske

¹⁴⁷ White, *Metahistory*, 16.

¹⁴⁸ Ibid., 18.

¹⁴⁹ Ibid., 21.

¹⁵⁰ Ibid., 26.

implikasjoner for hvordan det menneskelige samfunnet skal forstås og ordnes.¹⁵¹ Vi må huske at ambisjonen med min avhandling ikke simpelt hen er å finne ut hvordan Jonathan Israel fremstiller opplysningstiden fordi kunnskap om hans historiefremstilling har en intrinsisk verdi *i seg selv* (hvilket den selvsagt har, men den iboende verdien til *all kunnskap* er irrelevant for vårt dekadente samfunn). Hovedårsaken til at det er interessant å finne ut mer om den ideologiske dimensjonen til Israels verk, er fordi den potensielt *medfører* politiske og moralske implikasjoner for hvordan vi skal *forstå samtiden vår – og endog hvordan vi skal handle i denne*. På dette området utmerker White sin teori seg ved å være både avansert, dyp og elegant.

Det faktum at historikeren i det hele tatt hevder, via sitt narrativ om det forgangne, å ha skilt en fortidig verden fra sin samtid – med dennes tilhørende sosiale konvensjoner og tanker – impliserer for White at vedkommende *fremmer* en viss forståelse for hva slags form kunnskap om *nåtiden* bør ta. White belegger dette argumentet ved å vise til at det er den *formelle koherensen* til skildringen av det fortidige, som gir oss kunnskap om hvordan vi bør handle i nåtiden; for fortiden, hvis tekstuelte representerte meningsstruktur *er* denne formelle koherensen – som dannes vha. kombinasjonen av innplotting og forklaringsmodell – er tross alt *sammenhengende* med den levde nåtiden vår! Når vi via vår forståelse av fortiden *forplikter* oss til en konkret form for kunnskap, determineres den typen generaliseringer vi kan fremme om dagens verden. White poengterer at denne kunnskapen om fortiden begrenser kunnskapen vi kan ha om nåtiden, og at den derfor bestemmer ”the kinds of projects one can legitimately conceive for changing the present or for maintaining it in its present form indefinitely.”¹⁵² Dette resonnementet er svært relevant for avhandlingen min, og talte overbevisende for at Whites teori var den riktige med henblikk på dens problemstilling og mine ambisjoner. Våre veiledende idéer om hvilke prosjekter vi bør prioritere eller beskjeftige oss med i nåtiden, for å realisere en forestilt fremtid, er altså koblet direkte til hvilke *mål* vi ønsker å realisere. Disse målene vil, i lys av Whites teoretiske betraktninger, i stor grad bestemmes av hvordan menneskelige sinn – via deres møte med den formelle koherensen til narrativ om fortiden, begriper fortiden og dens relasjon til dagens verden. Spørsmålet om hvordan vi bør handle i nåtiden er også relatert til et større spørsmål: Har historien et mål?

Historisisme, som sikter til troen på at historien har en *lovmessig utvikling* eller overordnet plan (idéer som støttes av mekanistiske og organisistiske forklaringsmodeller), er ett av mange tema som vil få sin rettmessige behandling i analysen min. Et at spørsmålene

¹⁵¹ Rogne, *Utopi som realisme*, 38-39.

¹⁵² White, *Metahistory*, 21.

som tas opp i analysen, er hvorvidt Israels fremstilling av den radikale opplysningens fremmarsj er *teleologisk* eller ei. Dette spørsmålet er særs viktig hva angår historieskrivingens ideologiske implikasjoner, fordi vi mennesker må *handle* på en spesifikk måte for å *realisere* historiens mål. Når jeg ulike steder i avhandlingen bruker begrepet ”teleologisk” for å beskrive diverse historiesyn, refererer jeg til idéen om at historien har en *forutbestemt retning* (*causa finalis*). Teorien til White er et *verktøy* som kan hjelpe oss til å finne den formelle koherensen til kunnskapen som Israels narrativ representerer; slik kan de ideologiske implikasjonene utledes. Mennesket elsker *orden* og *mening*, og det er derfor ikke merkelig at mange kjente intellekter har argumentert for at historien – hvis episke drama de selv er en del av, har et mål: Hegel mente at historien bevegde seg i retning av *Åndens* realisering av den høyeste menneskelige frihet¹⁵³; Marx sin *materialistiske historieoppfatning* impliserte at kommunismen ville ta over¹⁵⁴; Mainländer, i tråd med sin *nekroteologi* og forunderlige frelseslære, argumenterte for at historien har *universell død* som mål – bare ved å *dø* kan vi oppfylle *Guds kosmiske selvmordsplan*.¹⁵⁵ Disse historiesynene kan påvirke vår livsverden.

Livssynet som inspirerte Mainländers dystre og dødsforherligende historiefilosofi, var ikke overraskende ekstremt pessimistisk og nihilistisk: ”Life is hell, and the sweet still night of absolute death is the annihilation of hell.”¹⁵⁶ En annen tysk *weltschmerz-filosof*, Karl Robert Eduard von Hartmann, hadde et tilnærmet like pessimistisk syn på historien og dens mål som Mainländer. Hartmann var – som Mainländer, inspirert av Arthur Schopenhauers numinøse lære om *negasjonen av viljen-til-liv*. Denne læren ble klart presentert og forklart i Schopenhauers udødelige mesterverk *Die Welt als Wille und Vorstellung*. I *Die Philosophie des Unbewussten*, lærer Hartmann oss at vi bare kan frelses fra lidelse – og oppnå frihet fra eksistensens smerte, ved at *hele* menneskeheten kollektivt går inn for å si *Nei* til viljen-til-liv.¹⁵⁷ Historiens endelige mål, i Hartmanns eskatologiske dagdrøm, er tilintetgjørelse, nirvana eller intethet.¹⁵⁸ Hartmanns teleologiske historiefilosofi inneholder derimot også elementer av klassisk *evolusjonær optimisme*, ettersom historien – eller den generelle *verdensprosessen* – i hans øyne beveger seg mot utviklingen av *høyere menneskelig kultur*. Den teleologiske forståelsen av historien var i følge Hartmann et resultat av ”*det historiske verdensbilde*”, som han anså som en av de store bragdene til 1900-tallets tenkning. Alle moderne individer bør,

¹⁵³ Stanford Encyclopedia of Philosophy, “Philosophy of History: 2.3. Hegel’s philosophy of history”.

¹⁵⁴ Ibid., “Karl Marx: 4. Theory of History”.

¹⁵⁵ Beiser, *Weltschmerz*, 202. Om Mainländers (Philipp Batz) historiesyn: ”Batz finds this longing for death not only in each individual, but in the general process of history, whose sole and ultimate goal is death.”

¹⁵⁶ Ligotti, *The Conspiracy Against the Human Race*, 20.

¹⁵⁷ Beiser, *Weltschmerz*, 156.

¹⁵⁸ Ibid., 158.

insisterte Hartmann, fremme historiens mål – i den grad vedkommende er i stand til det. En høyere grad av kulturell utvikling vil lede til *mer ulykkelighet og lidelse*; dette momentet i Hartmanns filosofi løser konflikten mellom dens pessimisme og optimisme.¹⁵⁹ Mer lidelse vil øke vår lengsel etter det Hartmann betegnet som ”the paradise of pure nothingness”, som var vårt hjem før det traumatiske fallet inn i ”the wretchedness of existence”.¹⁶⁰

Historie og pessimisme fusjoneres ofte i tysk historiefilosofi. I nyere tid har den radikale tyske professoren Ulrich Horstmann fremmet akkurat like pessimistiske synspunkter som hans forgjengere og sjelsfrender Mainländer og Hartmann, når det kommer til historiens mål. Horstmann mener at vi kan erverve oss *opplevelsesrelaterte* verdier ved å *analysere* historien, og visjonen som han selv sitter igjen med etter å ha gjennomført en slik analyse er – for å si det mildt – *apokalyptisk*. I *Das Untier* fastslår Horstmann at historien utelukkende har bestått av *opprustning*, og han konkluderer med at det er menneskehetens lykkelige skjebne å tilintetgjøre seg selv vha. kjernefysiske, biologiske og kjemiske våpen. Denne tilintetgjørelsen er ikke bare uunngåelig og imminent – men også *ønskelig*, hevder han. Via en eventuell rensning av jorden med kjernefysisk ild, kan alt liv oppnå frelse – og således returneres til den *eksistensielle freden* (*Seinsfrieden*) som kjennetegner *uorganisk materie*.¹⁶¹ Den historiske prosessen har for Horstmann ikke noe mening i seg selv, men han finner fremdeles mening i dens mål – som er den episke kjernefysiske krigen han forestiller seg kommer til å ende historien for godt. I denne makabre visjonen tolkes all menneskelig utvikling på teleologisk vis: vi er del av en lineær prosess hvis mål og mening er utslettelse.¹⁶²

Når vi leser Mainländer, Hartmann og Horstmann, ser vi hvor viktig det er å *forstå* hva slags mål og ideologi historien tillegges gjennom historiefilosofiske refleksjoner og fortidsfremstillingene som disse resulterer i – for det å *leve* (eller dø) i tråd med ens fortidsforståelse og derved i overensstemmelse med ens oppfatning av historiens mål, kan tenkes å få enorme praktiske konsekvenser. *Seriøse* tilhengere av Horstmann (om disse finnes) kan for eksempel forventes å gjøre sitt ytterste for at deres etterlengtede apokalypse skal finne sted; verdens nasjoner besitter tross alt mer enn nok atomvåpen til å realisere Horstmanns drøm om en ”idyllisk” og livløs verden!

Alle de overnevnte filosofene fremholdt forskjellige mål som vi i følge dem bør streve etter for å realisere deres ”utopiske” visjoner – enten det er snakk om en *kommunistisk utopi* à

¹⁵⁹ Ibid., 158-159.

¹⁶⁰ Ibid., 141. Se også Copleston, *A History of Philosophy 7: 18th and 19th Century German Philosophy*, 291-292.

¹⁶¹ Vondung, *The Apocalypse in Germany*, 85.

¹⁶² Ibid., 86.

la Marx eller *sublim intethet*¹⁶³ à la Mainländer. Det er slettes ikke utenkelig at historikere som *ikke* uttrykker noe mål rent eksplisitt, fremdeles *peker* mot et overordnet mål fordi de har en bevisst eller ubevisst idé om hva som er det ideelle samfunn. Hvis Israel har ett eller flere mål med narrativet som han har skrevet, vil disse i så fall manifestere seg i den spesifikke formidlingsformen som Whites teori er egnet til å undersøke: den *språklige* representasjonen.

Kvande og Naastad forklarer at historie kan forstås som en *innstilling* til å orientere seg i verden gjennom vårt her-og-nå-møte mellom fortid og fremtid; dvs. gjennom de temporale anskuelsesformene som den store tyske historieteoretikeren Reinhardt Koselleck definerte som våre *erfaringsrom* og *forventningshorisonter*.¹⁶⁴ Via Israels historiebøker *møter leseren fortiden* på en bestemt måte, og det er åpenbart at innholdet i disse bøkene – av ideologisk og annen art – vil influere lesernes erfaringsrom og forventningshorisonter. Deres *historiebevissthet* – altså deres forståelse av *samsillet* mellom fortid, nåtid og fremtid, vil påvirkes.¹⁶⁵ Dette samsillet er ekstremt sentralt i Whites historieteoretiske tenkning, for som vi så ovenfor medfører den formelle koherensen til fremstillinger av det fortidige en spesifikk forståelsesramme for ettertiden. Erik Lund kommer med denne presiseringen om historiebevissthet: ”Vår tolkning av fortiden og vår forståelse av nåtiden former våre forventninger til fremtiden.”¹⁶⁶ Hva slags politisk og moralsk lærdom med anvendelsespotensiale for nåtiden, og hvilke forventninger til fremtiden gir Israels tolkning av fortiden? Hvordan bør vi *orientere oss* i nåtiden om vi tar hans tolkning seriøst? Kunnskap om den ideologiske dimensjonen til Israels verk, som kan erverves ved å applisere Whites teori om hvordan det ideologiske er et produkt av samvirket mellom innplotting og forklaringsmodell, kan bidra til å besvare disse fascinerende og dagsaktuelle spørsmålene.

Hva angår historiens ideologiske implikasjoner, presenterte White fire vidt forskjellige ideologier som en kan avdekke i historieverk. Disse ideologitypene, som White hentet fra analysene til Karl Mannheim, er som følger: *anarkisme*, *konservatisme*, *radikalisme* og *liberalisme*. Det ideologiske dreier seg i Whites teori om at en *posisjoneres seg* i forhold til

¹⁶³ Se Beiser, *Weltschmerz*. Døden var riktig så forførende for Mainländer, og han oppmuntret eksplisitt sine livstrette disipler til å frivillig kaste av seg livet og gå inn i den stille og evige natten: ”Go without trembling, my brothers, out of this life if it lies heavily upon you; you will find neither heaven nor hell in your grave.” (overs. Beiser). *Weltschmerz*, 222. Om Mainländers lidenskapelige opptatthet av Døden, og det ultimate resultatet av denne skjebnesvangre besettelsen, konkluderer Beiser: ”Despite his obsession with death, the core of Mainländer’s thought, and of his very being, was his hope to redeem humanity, all of humanity. For that noble cause, his suicide was an act of martyrdom.” *Weltschmerz*, 228.

¹⁶⁴ Kvande & Naastad, *Hva skal vi med historie?*, 22.

¹⁶⁵ Lund, *Historiedidaktikk – En håndbok for studenter og lærere*, 23. Lund poengterer at hva som menes med begrepet ”historiebevissthet” har forandret seg. Før denoterte begrepet omtrent det motsatte til ”historieløs”. Begrepet slik læreplanene nå har det i sine målavsnitt, handler om samsillet mellom tidsdimensjonene.

¹⁶⁶ *Ibid.*, 22.

hvordan en bør handle i dagens verden; en ideologi konstituerer således et *sett* med *preskriptive anmodninger*.¹⁶⁷ Ettersom jeg vil finne nettopp det rent politisk og moralsk preskriptive i Israels fremstilling, er Whites teori midt i blinken for formålet. La oss nå se på de fire idealtypiske ideologiene som White presenterte; disse innebærer veldig ulike syn på hvordan det menneskelige samfunnet bør ordnes, og de er også svært forskjellige når det kommer til deres perspektiver på *endring*. Vi må i tillegg se på de generelle trekkene til den allerede etablerte *sammenhengen* som de har med innplotting og forklaringsmodell, siden denne er en sentral del av den teoretiske basisen for min metode.

Den konservative ideologien er veldig skeptisk til store endringer i status quo, og dens representanter er av den oppfatning at endringer bør finne sted i et rolig tempo; forandringer må ikke fremskyndes for mye, og bør skje i en ”naturlig rytme”. Historisk utvikling blir av konservative betraktet som en gradvis utvikling av de institusjonene som allerede eksisterer. Sett i fra dette perspektivet blir det nåværende samfunnet ”utopisk” fordi det er det beste vi kan håpe på, om vi forholder oss realistiske.¹⁶⁸

Den liberale ideologien støtter samfunnsendringer i form av ”finjusteringer”. De som representerer denne ideologien kan skimte en utopi som befinner seg langt inn i fremtiden; men ettersom den ideelle tilstanden tilsynelatende befinner seg såpass langt fremme i tid, er ikke ideologien positivt innstilt til noen plutselig og radikal transformasjon av samfunnet.¹⁶⁹

Den radikale og den anarkistiske ideologien er i overensstemmelse hva gjelder ønskeligheten av samfunnsendring: Begge finner idéen om *ytterliggående samfunnsendringer appellerende*. De er dog i uoverensstemmelse når det kommer til hvor mye som skal til for å få til denne typen dyptgripende endringer; tilhengerne av den radikale ideologien er mer sensitive for hvor mye som skal til for å endre langvarige institusjoner enn anarkistene. Radikalerne mener at den utopiske tilstanden er nærme, så lenge vi tyr til revolusjonære midler for å realisere utopien i nåtiden. Anarkistene, på sin side, har en tilbøyelighet til å idealisere en fjern fortid – som etter deres syn representerer den ideelle samfunnstilstanden. Muligheten for å realisere anarkistenes forestilte idealsamfunn, er alltid tilstedeværende; den eneste nødvendige forutsetningen er at folk må oppnå kontroll over sin *essensielle menneskelighet* og gjennom sin egen vilje eller bevissthet underminere troen på legitimasjonen til den nåværende sosiale ordenen.¹⁷⁰

¹⁶⁷ White, *Metahistory*, 21.

¹⁶⁸ *Ibid.*, 24.

¹⁶⁹ *Ibid.*

¹⁷⁰ *Ibid.*

White presenterer ikke noen detaljert gjennomgang av hvordan samvirket mellom de ulike innplottingsmåtene og forklaringsmodellene gir særegne ideologiske implikasjoner. Han kommer derimot med noen eksempler, som er med på å demonstrere – i vid forstand – hvordan de ideologiske momentene i historiske narrativ oppstår. Et av hans eksempler vedrører det tragiske narrative: Dersom det er forklart vha. strenge kausallover, vil det vanligvis medføre en konservativ ideologi; men hvis det fusjoneres med antatte lover om menneskelig frihet, vil det gjerne få et mer liberalt preg. Det satiriske narrative vil ofte være liberalt hvis det har et optimistisk preg, mens det vil være mer konservativt dersom det har en pessimistisk undertone.¹⁷¹

Historieskrivingens ideologiske innslag henger sammen med hva White omtaler som den *historiografiske stilen* som historikeren anvender: Denne representerer *kombinasjonen* av innplotting, forklaringsmodell og ideologisk implikasjon. Det er *ikke* slik at disse tre forklaringsstrategiene kan kombineres *vilkårlig* i et gitt verk, poengterer White. Den radikale ideologien er for eksempel inkompatibel med en satirisk innplottingsmåte, mens den komiske innplottingen er uforenlig med en mekanistisk forklaringsmodell. *Tilnærmelseskraften* som eksisterer mellom de forskjellige forklaringsstrategiene, bidrar til å skape *forklaringseffekter* på *ulike nivåer* i det historiske narrative. Denne tilnærmelseskraften er en funksjon av de strukturelle homologiene som finnes mellom de mulige formene for innplotting, forklaringsmodell og ideologisk implikasjon. White påpeker at affinitetene mellom de tre forklaringsstrategiene kan fremstilles grafisk på følgende vis:

| Innplotting | Forklaringsmodell | Ideologisk implikasjon |
|-------------|-------------------|------------------------|
| Romanse | Formisme | Anarkistisk |
| Tragedie | Mekanisme | Radikal |
| Komedie | Organisme | Konservativ |
| Satire | Kontekstualisme | Liberal |

Oversikt fra *Metahistory*, s. 29

I følge White er ikke disse kombinasjonene *nødvendige*; tvert om er et av de sentrale kjennetegnene til historieskrivingens mest storslåtte mesterverk at forfatteren har flettet sammen en form for innplotting med en form for forklaringsmodell eller ideologisk implikasjon som i teorien er ”upassende”. Denne upassenheten utgjør en *dialektisk spenning*, som utvikler seg innenfor konteksten til et veiledende bilde av formen til *hele* det historiske feltet. Hegel, for eksempel, innplottet i følge White historien på to nivåer: tragisk på det

¹⁷¹ Ibid., 28.

mikrokosmiske; og komisk på det makrokosmiske. Begge disse innplottingsmåtene rettfærdiggjøres av Hegel ved at han støtter seg på en organisistisk forklaringsmodell. En kan trekke både konservative eller radikale ideologiske implikasjoner av hans historieskriving. Den dialektiske spenningen medfører at den individuelle historikerens unike begripelse av det historiske feltet utgjør ”a self consistent totality”.¹⁷²

Det er denne *totaliteten* til Israels forståelse av det historiske feltet som Whites teori er egnet til å finne, og som gjør hans teori bedre utrustet enn andre relevante teorier som kunne ha blitt brukt i lys av avhandlingens problemstilling. Den formelle koherensen til historiske narrativ dannes, som vi har sett, av kombinasjonen av innplotting og forklaringsmodell; og denne koherensen tillater oss å utlede ideologiske implikasjoner. Fremstillingen av fortiden gir oss altså retningslinjer for nåtidig handling, basert på de *forventningene* til fremtiden som en *adekvat* og *velintegret* begripelse av den tekstuell representerte fortiden begunstiger oss med. Alle tidsdimensjonene dekkes av Whites teori. Reinhardt Kosellecks oppfatningskategorier ”erfaringsrom” og ”forventningshorisont” kunne ha blitt brukt som analyseredskaper i stedet for Whites teori, men svakheten til disse begrepene er åpenbar: De er alt for *generelle* og *vide*. Koselleck fastslår selv at begrepene hans er meget vide: De har, faktisk, den høyest tenkelige formen for generalitet innenfor historieteori som forskningsfelt – og kan slik sammenlignes med konseptene *tid* og *rom*.¹⁷³

Den *konseptuelle naturen* til Kosellecks to historieteoretiske begreper er slik at det ene er utenkelig uten det andre: Vi kan ikke ha forventninger uten erfaringer; ei heller erfaringer uten forventninger.¹⁷⁴ Whites teori *utfyller* på et vis Kosellecks begreper, ved at vi kan bruke Whites særdeles iderike og potente begrepsapparat til å avdekke *hvordan* litterære virkemidler innprenter dype lag av *begripbar* ideologisk mening i historiske narrativ. Det er her tydelig at Whites teori er av en annen *orden* enn Kosellecks: Ved å undersøke et historieverk vha. Whites teori, vil en kunne avdekke det ideologiske innholdet som vil absorberes som en *bestanddel* av lesernes erfaringsrom og forventningshorisonter! De ulike aspektene ved den ideologiske meningsdimensjonen kan graves frem ved at forklaringsstrategiene som White karakteriserte, anvendes til å analysere Israels verk på *kryss* og *tvers*. En behøver absolutt ikke, i den typen analyse jeg skal foreta av Israels verk, ha et ensidig fokus på samvirket mellom innplotting og forklaringsmodell. Det er mulig å bruke de ulike typene forklaringsstrategier som undersøkelsesverktøy på andre måter, for eksempel ved å se *direkte*

¹⁷² Ibid.,29.

¹⁷³ Koselleck, *Futures Past*, 257.

¹⁷⁴ Ibid.

etter spor av karaktertrekkene til de forskjellige ideologitypene i bøkene hans. Alle de ulike begrepene White benyttet i sine utlegninger om den ideal-typiske strukturen til det historiske verket, vil tillate meg å gå svært grundig til verks for å finne ut hva slags ideologisk innhold som fores til lesernes erfaringsrom, og dessuten hva slags forventninger dette innholdet kan gi *grobunn* for. Dersom Kosellecks begreper alene hadde blitt anvendt som analyseredskaper – en reell mulighet som jeg vurderte – ville analysen, som konsekvens av begrepenes generalitet, blitt preget av en uakseptabel mengde synsing. I tillegg ville – naturligvis – en slik tilnærming til analysematerialet ha gått i *feil retning*: I stedet for å bruke en metode (basert på Whites teori) til å utlede det ideologiske, som er en *forutsetning* for å få innsikt i den mulige *posisjonen* til den radikale opplysningen i lesernes erfaringsrom og forventningshorisont, ville jeg ha søkt i mørket for å avdekke det ideologiske basert utelukkende på min konseptuelle forståelse for Kosellecks to begreper! Jeg kunne selvsagt ha operasjonalisert Kosellecks begreper på et vis, men da hadde jeg uansett – grunnet ambisjonen om å avdekke det politiske og moralske i Israels narrativ – vært nødt til å konstruere begreper som kunne denotere diverse ideologiske egenskaper ved verket jeg skal undersøke. Dette er noe White allerede har gjort, og endog har han gitt det historieteoretiske feltet en omfattende teori om hvordan all historieskriving i narrativ form nødvendigvis *blir* ideologisk.

Min interesse for både den ideologiske dimensjonen til Israels narrativ, samt væremåten denne eventuelt oppmuntrer til, gjør Kenneth Burkes pentadeteori¹⁷⁵ – som jeg på ett tidspunkt vurderte å bruke – langt mindre egnet enn Whites teori. Burkes teori hadde vært egnet til å gi oss innsikt i de mange mulige *motivasjonene til aktørene i narrativet*, og i *hvilke* omstendigheter som i Israels øyne fikk en handling til å finne sted. Den hadde derimot ikke vært egnet til å avdekke lagene av ideologisk mening som er en konsekvens av selve den språklige formen til narrativet. Fokuset på betydningen som fremstillingen av det fortidige har på vår forståelse av nåtid og fremtid – som er såpass utpreget i White – er dessuten helt fraværende i Burke. Det temporales relasjon til det litterære, som er viktig i forbindelse med min problemstilling, manifesteres sterkere i Whites teori enn i noen andre eksisterende teorier.

Det historiske feltet må i følge White *prefigureres* av historikeren før hun representerer og forklarer det vha. de tre ovenfor beskrevne forklaringsstrategiene. Denne prefigureringen – som i sin natur er en essensielt *poetisk* handling – medfører at det historiske feltet transformeres til et *mentalt begripbart objekt*; historikeren konstruerer altså en lingvistisk protokoll som gjør det mulig for vedkommende å tilnærme seg det historiske feltet

¹⁷⁵ Les mer om denne her: <https://natureofwriting.com/burkes-pentad/>

på *sine egne premisser*. Prefigureringen kan betegnes som poetisk av følgende grunn: Den er et produkt av historikerens private bevissthet og de kognitive prosessene som utgjør denne. Følgelig konstituerer prefigureringen strukturen som vil gjenspeiles i den språklige modellen (les: narrativet og forklaringsstrategiene som skaper dette) som representerer og forklarer hva som skjedde i fortiden. Prefigureringen bestemmer i stor grad *konseptene* som historikeren bruker til å identifisere objektene i det historiske feltet, og den er dessuten styrende hva angår *relasjonene* som kan oppstå mellom disse objektene. Om prefigureringen konstaterer White at historikeren både *skaper* objektet som skal analyseres, samt *predeterminerer modaliteten* til de konseptuelle strategiene som han vil bruke til å forklare det.¹⁷⁶ Den poetiske prefigureringen kan, i likhet med de tre forklaringsstrategiene, være særs nyttig når det kommer til det å finne ut mer om forholdene mellom de ulike aktørene i Israels narrativ. Kunnskap om den lingvistiske fremstillingsmåten av relasjonen mellom den radikale opplysningen og anti-opplysningen, kan for eksempel si oss mye om Israels ideologiske standpunkter. Eks: Er én av disse bevegelsene, i tråd av sine spesielle egenskaper, fremstilt som destinert til å seire – enten i fortiden som det berettes om, eller i ettertiden som vi lever i?

White bruker *teorien om troper* til å forklare prefigureringen. Jeg vil benytte meg av denne i ett av analysens delkapitler, og det er derfor viktig med en kort forklaring av de fire klassiske tropene: *Metafor*, *metonymi*, *synekdoke* og *ironi*. Disse kan brukes til å analysere både poesi og figurativt språk.

I metaforbruk karakteriseres fenomener i tråd med deres likheter og forskjeller fra hverandre – på samme måte som ved en analogi eller annen sammenligning. Whites eks: ”my love, a rose.”

Metonymi vil si at betegnelsen til en *del* av en ting brukes i stedet for navnet på *helheten*. Whites eks: ”fifty sail” i stedet for ”fifty ships”.

I anvendelsen av synekdoke karakteriseres et fenomen ved at en *del* brukes til å symbolisere en kvalitet som antas å inngå i en *totalitet*. Whites eks: ”He is all heart.”

I ironi karakteriseres entiteter ved at en på et figurativt nivå nekter for det som en affirmerer på et bokstavelig nivå. Whites eks: ”cold passion”.¹⁷⁷

¹⁷⁶ White, *Metahistory*, 29-30.

¹⁷⁷ *Ibid.*, 31.

3.3. Den praktiske fortiden: ”Hvordan bør jeg handle?”

Konseptet om ”den praktiske fortiden” er relevant for avhandlingen i den forstand at de politiske og moralske implikasjonene til fremstillinger av fortiden er av *ren praktisk betydning*; leserne av beretninger om fortiden kan bruke den ideologiske lærdommen som der foreligger, til veiledning i deres rådløse og kaotiske liv. I *The Practical Past* skriver White at de forskjellige idéene som vi har om fortiden, bæres rundt i sinnene våre som en ”practical past”. Denne fungerer som utspring for informasjon, modeller og strategier som vi bruker for å løse problemer i nåtiden – og disse problemene kan være alt i fra det *personlige* til hvordan vi skal forholde oss til *store politiske programmer*.¹⁷⁸ Ved å gjennomføre en narrativ undersøkelse av Israels verk vha. Whites teori fra *Metahistory*, kan det preskriptive i hans historiefremstilling belyses; slik vil det kunne oppnås innsikt i hva slags ideologisk innhold som fores til lesernes generelle historiebevissthet, og derved innprentes i deres ”praktiske fortid” som et utgangspunkt for handling og utfoldelse innenfor rammene til vår moderne sivilisasjon.

Skillet mellom den ”praktiske fortiden” og den ”historiske fortiden”, ble først understreket av filosofen Michael Oakeshott. Oakeshott var opptatt av hvorfor forskere, intellektuelle og vanlige folk vendte seg til fortiden for å oppnå kunnskap som kan brukes til både praktiske og teoretiske formål i det daglige liv. White tolker det dithen at Oakeshott forstod begrepet ”praktisk kunnskap” omtrent slik som Immanuel Kant gjorde i *Kritik der Praktischen Vernunft*, dvs. kunnskap som kan hjelpe oss å svare på følgende sentrale *etiske* spørsmål: ”Hva bør jeg (eller vi) gjøre?”¹⁷⁹ Den fortiden som har praktisk verdi, i følge White, kan ikke være *identisk* med den ”historiske” som skrives og publiseres av profesjonelle historikere. Når en person konsulterer fortiden for hjelp om hva hun skal gjøre, henvender hun seg til den delen av fortiden som har størst relevans for hennes spesifikke spørsmål. Denne fortiden trenger et *narrativ* som kobler ens egen – og det umiddelbare fellesskapets, nåtid, med en *eksistensiell nåtid* hvor bedømmelser og avgjørelser vedrørende spørsmålet ”Hva skal jeg gjøre?” kreves. Det som i den sammenheng behøves, er et narrativ – en historie, som kobler ens nåtid til den delen av fortiden som profesjonelle historikere gjerne har liten interesse i fordi dens *historisitet* er mangelfull.¹⁸⁰

Den praktiske fortiden er, som White slår fast, uvurderlig når en skal løse ulike problemer – eller når en forsøker å identifisere hva problemene er. Disse problemene kan

¹⁷⁸ White, *The Practical Past*, 9.

¹⁷⁹ *Ibid.*, 75.

¹⁸⁰ *Ibid.*

være av meget forskjellige sorter; etiske, utilitaristiske, tekniske og personlige problemer kan alle anskues i lys av våre forståelser av fortiden – før vi handler for å løse dem. Både Hegel og Marx mente at fortiden kunne gi oss praktisk kunnskap, noe de fleste politikere og lærere formodentlig sier seg enig i.¹⁸¹

Idéen om den praktiske fortiden har hatt stor betydning for diskusjonen i kap. 6, som dreier seg omkring de ideologiske funksjonene – både for individ og samfunn – til Israels fremstilling av narrativet om den radikale opplysningen.

¹⁸¹ Ibid., 75-76.

4. Metode

4.1. Om hvordan jeg har brukt Hayden Whites teori

4.1.1. Metode i kapittel 5

Min metode er utformet på bakgrunn av Whites beskrivelse av hvordan historieskrivingens ideologiske implikasjoner produseres som følge av samvirket mellom dens estetiske dimensjon (innplottingen) og bakenforliggende kognitive operasjon (forklaringsmodellen). *Hovedfokuset* i kap. 5 vil være å belyse hvordan samvirket mellom innplotting og forklaringsmodell i Israels narrativ om fremmarsjen til den radikale opplysningen, gir opphav til spesifikke politiske og moralske implikasjoner. I lys av denne ambisjonen er det naturligvis nødvendig at jeg også løfter frem hva slags innplottingsform(er) og forklaringsmodell(er) Israel har anvendt når han skrev verket sitt. Under min identifisering av disse innplottingsformene og forklaringsmodellene – og i min analyse av samvirket mellom dem, har jeg basert meg utelukkende på min forståelse av Whites definisjoner, som jeg presenterte i forrige kapittel. Når det kommer til innplottingsformer, har jeg altså benyttet meg av følgende kategorier: romansen, tragedien, komedien og satiren. Likeså har jeg benyttet meg av de fire forklaringsmodellene som White presenterte: formisme, organisisme, kontekstualisme og mekanisisme. Hva angår de politiske og moralske implikasjonene til samvirket mellom det estetiske og kognitive, har jeg tilsvarende benyttet meg av de fire ideologitypene som White beskrev og definerte: anarkisme, konservatisme, radikalisme og liberalisme.

Jeg satte av delkapittel ”5.2.5. Om den poetiske prefigureringens ideologiske effekter” til å belyse den poetiske prefigureringens relevans for det ideologiske. Der har jeg, i likhet med White, benyttet meg av teorien om troper.

Det *overordnede formålet* til kap. 5 er altså å løfte frem den etiske/preskriptive dimensjonen i Israels narrativ. For å gjøre dette på *optimalt vis*, har jeg tatt meg visse *friheter* fra den ovenfor beskrevne oppskriften. Når jeg leste Israels verk gjennom Whites historieteoretiske betraktninger, hadde jeg in mente følgende tiltalende og livsberikende visdomsord fra Mefistofeles i Goethes *Faust*:

My friend, all theory is grey, and
green
The golden tree of life¹⁸²

¹⁸² Goethe, *Faust*, 61.

Den *immanente* effekten som lesningen av Israels triologi hadde på bevisstheten min kunne ikke neglisjeres til fordel for et slavisk forhold til Whites teori; et slikt forhold til teorien hadde vært frihetsinnskrenkende og ugunstig hva angår både selve analysen og fremstillingen av funnene. Det fremstod som ufordelaktig å fokusere ene og alene på samvirket mellom innplotting og forklaringsmodell – og dettes konsekvenser hva angår det ideologiske. Teorien til White gav meg et illuminerende teoretisk begrepsapparat som jeg *opplevde* Israels triologi gjennom, og for å svare best mulig på problemstillingen, ordnet jeg derfor kapittel 5 på den måten som samsvarte best med hvordan den ideologiske dimensjonen til Israels verk *trådte frem* i lys av teorien. I noen delkapitler er det slik at jeg fokuserer relativt *ensidig* på *enkelte aspekter* av narrativet som jeg fant *spesielt relevant* med henblikk på dets moralske og politiske sider. Eksempler på denne typen delkapitler er ”5.2.1 Den radikale opplysningens samfunnsnedbrytende kraft” og ”5.6 Den franske revolusjon som et mislykket prosjekt”. Også i denne typen delkapitler har jeg, i den grad det har vært nyttig, benyttet meg av begrepene som definerer Whites beskrevne innplottingstyper, forklaringsmodeller og ideologier; men selve samvirket mellom innplotting og forklaringsmodell vies ikke noen sentral plass der. Det fremkommer *klart og tydelig* fra overskriftene hva de ulike delkapitlene dreier seg om.

Når jeg analyserte Israels verk, ble det klart at han har skapt et narrativ som er politisk og moralsk relevant på *flere ulike nivåer*: Sammen presenterer disse nivåene en koherent og velintegrert ideologisk ramme for hva slags samfunn som er ønskelig, og hvordan vi bør handle i samtiden vår for å realisere dette ideelle samfunnet. Analysen gjenspeiler de ulike nivåene/lagene av ideologisk mening gjennom en logisk struktur: i **5.1.** avklares narrativets overordnede endringsdimensjon, ettersom dennes essensielle natur er en forutsetning for hva slags kategori med ideologiske implikasjoner som narrativet er utspring for; i **5.2.** vil fokuset skiftes til å dreie seg rundt egenskapene til utviklingsprosessene som skildres – her vil det vektlegges å få frem hvilken samfunnstype Israel fremmer, og hvordan den skal oppnås; i **5.3.** er den moralske lærdommen i sentrum, og her vil vi se nærmere på den *moraliserende* effekten til fremstillingen av den radikale opplysningens forkjempere; det *felles omdreiningspunktet* til **5.4.** og **5.5.** er det ideologiske aspektet ved *spredningen* av den radikale opplysningen, som angivelig gav oss moderniteten; i **5.6.** undersøkes fremstillingen av den franske revolusjon som et mislykket prosjekt; med bakgrunn i forutgående delkapitler vil **5.7.** gi et svært interessant og nyansert svar på om fremstillingen er teleologisk eller ei.

4.1.2. Metode i kapittel 6

Kapittel 6 vil ikke dreie om fremstillingen av fortiden i seg selv, men heller om hvordan Israels fremstilling av fortiden har betydning for nåtid og ettertid. Fokuset i dette kapitlet vil være å belyse hvordan de politiske og moralske implikasjonene til narrativet om den radikale opplysningen har relevans for hvordan vi bør opptre i nåtiden. Ved å beskue – *i sin helhet* – den moralske og politiske dimensjonen som ble utledet og fremhevet i kap. 5, vil jeg i kap. 6 vise hva slags *funksjoner* dette ideologiske innslaget kan ha for samtiden vår – og ettertiden som den gir grobunn for. Det mest sentrale vil i denne sammenheng være å undersøke om Israel har hatt spesifikke politiske intensjoner når han skrev verket sitt. Gir det mening å si at Israels konkrete fremstilling av det fortidige medfører en *oppskrift* for hvordan vi bør handle i dagens samfunn, gitt en erkjennelse av at Israels fremstilling av historien er plausibel?

Når en person leser Israels verk, vil vedkommende eksponeres for verkets tekstuelte representerte meningsstruktur – og denne, som jeg påpekte i teorikapitlet, er sammenhengende med nåtiden som leserne av Israels verk befinner seg i. Dersom leserne av Israels arbeid aksepterer, i absolutt eller relativ grad, fortiden som der presenteres, vil den typen generaliseringer som de kan fremme om deres egen samtid – i følge Whites teori, innskrenkes. Et viktig anliggende ved kap. 6 er å drøfte hva slags nåtidige prosjekter Israels fremstilling av den radikale opplysningens fremmarsj gir *støtte* til. Dessuten vil jeg diskutere de mulige effektene som det ideologiske innholdet i Israels narrativ kan ha på lesernes *livsverden* – og de *holdningene* som der er operative. Dersom de ideologiske momentene inkorporeres i en persons sinn, hvordan kan vedkommende sin historiebevissthet påvirkes? Det er denne typen spørsmål som jeg kommer til å gå nærmere inn på i dette kapitlet. Et relatert spørsmål er naturligvis som følger: Hva slags fremtid er ideell for Israel?

Mye politisk aktivitet dreier seg omkring implisitte antagelser om at det er mulig å *forbedre* den nåværende tilstanden, og et meget essensielt og tungtveiende spørsmål som jeg vil undersøke i kap. 6 er hvorvidt narrativet kan utfylle en slags eksistensiell funksjon i den forstand at det gir håp for fremtiden.

Mine drøftinger i kap. 6 vil være basert på Whites generelle teoretiske refleksjoner om hvordan den formelle koherensen til et historisk verk vil forplikte de som *aksepterer* den til en spesifikk *verdanskuelse*.¹⁸³ I den forbindelse vil jeg i stor grad støtte meg på Whites beskrivelse av ”the practical past”, som dreier seg om hvordan fortiden kan være til hjelp for enkeltindividet når det stiller seg selv følgende spørsmål: *Hvordan bør jeg handle?* Dette

¹⁸³ Se min beskrivelse på side 31.

livsrelevante spørsmålet er dypt knyttet til hvordan en leser kan oppfatte sin egen situasjon i samfunnet – og historien for øvrig – på bakgrunn av sin lesning av Israels narrativ.¹⁸⁴ Analysen i kap. 5, som er basert på det teoretiske begrepsapparatet som ble presentert i *Metahistory*, legger altså *føringer* for den *The Practical Past*-inspirerte diskusjonen i kap. 6.

4.2. Vesentlige beslutninger og betraktninger

4.2.1. Ett bind, eller hele triologien?

Et vesentlig valg som jeg var nødt til å ta, var hvorvidt jeg burde begrense analysen til det første bindet i triologien eller ei. Den største fordel ved å avgrense analysen til ett bind, hadde helt klart vært at jeg da kunne ha gått *mer i dybden*. Likevel valgte jeg altså å undersøke hele triologien. Hovedgrunnen til at jeg til slutt valgte å analysere alle bindene er at Israel gjennom sine bøker *Radical Enlightenment*, *Enlightenment Contested* og *Democratic Enlightenment* har sementert én ny struktur for hvordan vi skal forstå opplysningstiden.¹⁸⁵ Thomas Munck har presisert at Israels omfattende analyse av opplysningstiden essensielt sett dreier seg rundt *ett stort argument*. Dette argumentet omhandler blant annet røttene til Vestens demokrati og fokus på likeverd. Idéen om at den franske revolusjon hovedsakelig var en *intellektuell revolusjon* er i den forbindelse sentralt.¹⁸⁶ Det faktum at vi har med ett enkelt argument å gjøre, reflekteres i det anliggende at tidsperiodene som dekkes i bøkene er delvis overlappende: *Radical Enlightenment* dekker perioden 1650-1750, *Enlightenment Contested* tar for seg 1670-1752, mens *Democratic Enlightenment* handler om perioden 1750-1790. I *Radical Enlightenment* forteller Israel historien om den radikale opplysningens fremvekst, og han søker der å demonstrere dens vitale betydning for opplysningstiden – en æra som i Israels øyne var ”one of the most important shifts in the history of man”.¹⁸⁷ I dette første volumet tar han blant annet for seg livet til spinozistiske idéer i det intellektuelle undergrunnsmiljøet. *Enlightenment Contested*, som har et større fokus på hele opplysningstiden, dekker mye av den samme perioden som *Radical Enlightenment* – og der går Israel mer i dybden på forskjellen mellom de radikale og de moderate. *Democratic Enlightenment* dekker de 40 årene etter 1750, og tar blant annet for seg revolusjonene på begge sidene av Atlanterhavet.¹⁸⁸

¹⁸⁴ Les mer om konseptet “den praktiske fortiden” i teorikapittelet, S. 38-39.

¹⁸⁵ Malik, “Seeing Reason: Jonathan Israel’s Radical Vision.”

¹⁸⁶ Munck, “The Enlightenment as Modernity.”

¹⁸⁷ Israel, *Radical Enlightenment*, vi.

¹⁸⁸ Munck, “The Enlightenment as Modernity.”

Avgjørelsen om å analysere alle tre volumene, ble tatt *etter* at jeg faktisk hadde lest dem. På det tidspunktet var det klart at det går en ideologisk rød tråd gjennom hele triologien, og at det i forhold til problemstillingen var svært fordelaktig å få med seg den velintegreerte og koherente helheten i Israels verk. I tillegg var det viktig å få frem de politiske og ideologiske implikasjonene av Israels fremstilling av den franske revolusjon – som i hans øyne var et resultat av den radikale opplysningen.¹⁸⁹

Til tross for tykkelsen på Israels bøker, har det ikke vært slik at jeg måtte forholde meg til det overflatiske i verket hans; men jeg har nødvendigvis vært *selektiv* når det kommer til mine dypdykk i hans fremstilling – og fokusert intenst på de skildringene som er mest relevante vis-à-vis ideologiske implikasjoner og avhandlingens avgrensede problemstilling.

Det første bindet er sentralt ettersom det er der Israel beskriver den monumentale fremveksten av den radikale opplysningen, samt de mest interessevekkende og sentrale aspektene av dens revolusjonære spinozistiske brodd. Derfor har mye av fokuset mitt vært rettet mot *Radical Enlightenment*.

Enlightenment Contested har hatt en *supplerende* betydning for analysen, særlig i forbindelse med hvordan den radikale opplysningen vokste seg sterk i undergrunnsmiljøet, før den initierte hendelsesforløpet i det tredje bindet. Den bygger en bro mellom de to viktigste bindende.

Democratic Enlightenment var essensiell hva angår Israels portrettering av den franske revolusjon. Dette volumet, som avrunder triologien, var *spesielt* viktig når det kom til den *helhetlige* preskriptive ideologiske dimensjonen til verket. For å kunne beskrive de mulige funksjonene til Israels verk, som er målet med kap. 6 i avhandlingen, var en omhyggelig undersøkelse av verkets *avslutning* av avgjørende betydning. Dersom jeg bare hadde forholdt meg til *Radical Enlightenment*, kunne jeg ikke på solid grunnlag ha sagt noe om hvordan verket hans som en helhet oppmuntrer oss til å handle i nåtiden og anskue vår situasjon innenfor tidsalderen vi befinner oss i.

4.2.2. Det subjektive elementet

Det er nødvendig å understreke at det eksisterer betydelige *begrensninger* for hvor *objektiv* denne typen analyse kan være. Funnene som den valgte metoden leder til, og drøftingen omkring disse, vil influeres av den tilfeldige konstitusjonen til sinnet som gjennomfører tolkningsprosessen. Ens *egen fenomenologi* spiller altså en sentral rolle for hva slags

¹⁸⁹ Israel, *Democratic Enlightenment*, 950.

resultater en kommer frem til, og hvordan disse resultatene begripes, tolkes og drøftes. Det er *min egen* lesning av Israels verk som er basisen for de følgende kapitlene. En annen leser hadde antageligvis kommet frem til noe divergerende konklusjoner. Det subjektive elementet kan altså ikke neglisjeres, men likevel virker det rasjonelt å anta at de fleste som leser Israels verk gjennom brillene til Whites teorier om historieskriving, vil komme frem til et lignende *omriss* som meg.

5. Om de politiske og moralske implikasjonene til Jonathan Israels store fortelling

Human life is so brief and fleeting and spread out over such countless millions of individuals plunging in droves into the constantly gaping maw of oblivion, the monster who awaits them, that it is a very meritorious task to rescue anything at all from the general shipwreck of the world, such as the remembrance of what is most important and interesting, the main events and main figures.

Arthur Schopenhauer, "On the Metaphysics of the beautiful and aesthetics"¹⁹⁰

Most historical narratives consist of a mixture of revealed, reworked, constructed, and deconstructed narratives from the historical past, and from the historian's own mind. We start with a rough-hewn block of stone, and chisel away at it until we have a statue.

Richard J. Evans, *In Defence of History*¹⁹¹

I dette kapittelet vil jeg klargjøre den *intime relasjonen* mellom Jonathan Israels fremstilling av den radikale opplysningens fremmarsj, og den spesifikke politiske og moralske lærdommen som foreligger *implisitt* – og for øvrig også *eksplisitt* – i dette narrative. La oss først se litt på den meningsskapende konstruksjonsprosessen bak narrative, ettersom en forståelse for hvordan jeg har tolket denne – og dens konsekvenser – er nødvendig for å begripe *logikken* i den nøye gjennomtenkte struktureringen av de kommende delkapitlene.

Israels narrative er en *representasjon* av et mulig fortidig hendelsesforløp; det er en slags *rekonstruksjon* av hva han hevder *faktisk skjedde*. John Lewis Gaddis fremholder at historikeren bruker narrative for å *simulere* fortiden. Et narrative er i følge hans historieteori en rekonstruksjon som er satt sammen i det *virtuelle laboratoriet* i historikerens sinn. Via narrative forsøker historikeren å gjøre greie for de *prosessene* som skapte den *strukturen* som han søker å forklare.¹⁹² Jeg har funnet Gaddis sin betraktningmåte nyttig, og den kommende analysen er derfor ordnet omkring følgende måte å forstå Israels narrative på: *Moderniteten* er strukturen som Israel ønsker å forklare, og fremmarsjen til den *radikale opplysningen* er prosessen han bruker for å beskrive fremveksten til Vestens sivilisasjon – med alle dens bekvemmeligheter, problemer og andre særegne omstendigheter. Fremstillingen av fremmarsjen er fusjonert med *moralske bedømmelser*. Disse bedømmelsene er *artefakter* av det iboende kreative aspektet til den mentale rekonstruksjonsprosessen som redder fortiden fra fullstendig forsvinning; vi kan ikke si at mening er noe intrinsisk ved historien i seg selv –

¹⁹⁰ Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena Vol. 2.*, 403.

¹⁹¹ Evans, *In Defence of History*, 126.

¹⁹² Gaddis, *The Landscape of History*, 105.

den skapes i møtet med fortiden. Vi vil se at Israel har gitt historien en mening som er kompatibel med hans verdensanskuelse, og at denne er et resultat av nåtidens problemer.

Ingenting er av større fundamental betydning for vår eksistens enn *tiden*, og vi definerer ofte vår væren på bakgrunn av tre allmenne begreper som reflekterer vår bevissthet over dette anliggende: *fortid*, *nåtid* og *fremtid*. Poeten Delmore Schwartz gav uttrykk for vår *temporale natur* på vakkert vis:

Time is the school in which we learn,
Time is the fire in which we burn.¹⁹³

Tiden er Evighetens mest lojale tjener; dens uslokkelige ild omgjør nåtid til fortid og fremtid til nåtid i en uavlatelig destruksjons- og skapelsesprosess som kjennetegner all eksistens. Innsikt i vår tidsdefinerte eksistens ledet Marcus Aurelius til å beskrive tiden som en *voldsom strøm*, som bærer med seg alt.¹⁹⁴ I sin selvterapeutiske dagbok reflekterte Aurelius over livets forgjengelighet: ”Yesterday sperm: tomorrow a mummy or ashes”.¹⁹⁵ Evighetens majestetiske kirkegård er nåtidens umiddelbare destinasjon; der hviler den i tidløs perfektion som fortid. Vi som er i live har ikke adgang til det evige – det tillater ingen besudling, og fortiden er dermed utilgjengelig for oss i den forstand at vi verken kan se eller røre den direkte. Fortiden må derfor studeres gjennom fragmenter som – enn så lenge – av forskjellige grunner har blitt spart fra tidens herjinger. I tillegg *avspeiler* nåtiden det forgangne: Etertiden bærer preg av fortidens *vedvarende effekter*, og disse kan både oppleves og observeres. Ved å undersøke fortidens levninger og effekter kan fortellinger om hva som skjedde konstrueres og gjøres meningsfulle for mennesker i nåtiden. Israel har konstruert en fortid som har potensiale til å lede leserens forståelse av *alle* de tre tidsdimensjonene i bestemte retninger, hvilket har informert oppbygningen av kapittel 5 og 6. I dette kapitlet er det fremstillingen av det fortidige som vil være i fokus; i neste kapittel vil blikket, informert av fortidsfremstillingen, rettes mot de andre to tidsdimensjonene – for som Richard J. Evans har bemerket, ønsker vi alltid å *bruke* vår kunnskap om fortiden til formål i nåtiden.¹⁹⁶

I sine bestselgende bøker konstaterer den famøse historikeren Yuval Noah Harari at *alt* er *fullstendig meningsløst*, og at menneskeskapt mening dermed er *illusorisk*.¹⁹⁷ I lys av denne

¹⁹³ Schwartz, “Calmly We Walk through this April’s Day.”

¹⁹⁴ Aurelius, *Meditations*, 31

¹⁹⁵ *Ibid.*, 32.

¹⁹⁶ Evans, *In Defense of History*, 168. Om historiens ideologiske natur skriver Evans: “All history thus has a present-day purpose and inspiration, which may be moral or political or ideological.”

¹⁹⁷ Harari, *Sapiens*, 391. Her gjør Harari et poeng utav at Universet ikke ville savnet den *menneskelige subjektiviteten* dersom jorden plutselig gikk under. Livene våre er ikke del i noen som helst plan, og Harari resonnerer seg frem til denne nøkterne konklusjonen: ”Hence any meaning that people ascribe to their lives is

betraktningmåten, er all mening som imputeres til hendelser ultimato sett uten substans – og hele det menneskelige dramaet reduseres således til en strøm av usammenhengende, absurde og trivielle sanseinntrykk. Likevel bekrefter Harari at ”Homo Sapiens is a storytelling animal”, og han utdyper at vi *tenker i historier*: Disse historiene er fylt med helter og fiender, konflikter og lykkelige avslutninger.¹⁹⁸ Historiene vi forteller hverandre hjelper oss å navigere i en traumatiserende virkelighet. Uavhengig av om mening er mer enn en nyttig fiksjon eller ei, så er historie et instruerende fag som gjør mennesker kapable til å plassere seg selv i en større sammenheng; det gir dem en dypere forståelse for deres tilfeldige plass i menneskehetens utvikling, og har endog en *siviliserende* effekt på folk ved at de får mulighet til å *lære av historiske eksempler*. Narrativet om den radikale opplysningen er ladet med mange slike *didaktiske muligheter*, og disse er et resultat av nettopp konfliktene mellom Israels helter og fiender.

5.1. Narrativets overordnede diakroniske natur som en forutsetning for dets særegne ideologiske komponenter

I introduksjonen til *Radical Enlightenment* blir leseren presentert for Israels forståelse av hvordan det europeiske samfunnet var ordnet *før* opplysningstiden: ”During the later Middle Ages and the early modern age down to around 1650, western civilization was based on a largely shared core of faith, tradition, and authority.”¹⁹⁹ Dertil understreker Israel hva som, i hans tolkning, *endret* seg under opplysningstiden:

By contrast, after 1650, everything, no matter how fundamental or deeply rooted, was questioned in the light of philosophical reason and frequently challenged or replaced by startlingly different concepts generated by the New Philosophy and what may still usefully be termed the scientific revolution.²⁰⁰

Gjennom disse utdypelsene om konstitusjonen til det tidlige moderne europeiske samfunnet, får vi allerede i introduksjonen en fornemmelse av den essensielt *diakroniske* naturen til det kommende narrative: Det er den strukturelle endringen over tid som gis forrang, og som vil vise seg å være av styrende betydning for fremstillingen av den radikale opplysningens fremmarsj. Hva angår dramatisk forandring over tid, har Israels verk om opplysningstiden

just a delusion. The other-worldly meanings medieval peasants found in their lives were no more deluded than the modern humanist, nationalist and capitalist meanings modern people find.”

¹⁹⁸ Harari, *21 Lessons for the 21st Century*, 269.

¹⁹⁹ Israel, *Radical Enlightenment*, 3.

²⁰⁰ *Ibid.*, 3-4.

mye til felles med arbeidet til sine forgjengere Leopold von Ranke og Jules Michelet – som begge skrev diakroniske narrativ.²⁰¹

Det er viktig at vi, før vi fortsetter med mer penetrerende analyser av det valgte narrativet, stadfester dets overordnede diakroniske natur. De ideologiske implikasjonene som er innvevd i narrativet er nemlig fundamentert i Israels fremstilling av *utvikling* og endringsprosesser over tid. Denne fremstillingen handler om det historiske fenomenet Israel omtaler som den generelle *rasjonaliserings- og sekulariseringsprosessen* som fullstendig erstattet teologiens eldgamle hegemoni – og som ledet til at mennesker åpenlyst utfordret mye av det som var nedarvet fra fortiden, deriblant antagelser om samfunnet, politikk, menneskeheten og kosmoset. I tillegg begynte folk å utfordre gyldigheten til Bibelen og den dominerende kristne troen; det begynte faktisk å stilles spørsmål ved om *noe* trossystem i det hele tatt kunne aksepteres.²⁰² Dette var en endringsprosess med omfattende konsekvenser, og hvordan en person forstår denne vil påvirke vedkommende sin oppfatning av den tidsalderen som vi nå befinner oss i: moderniteten.

For å unngå misforståelser er det nødvendig å legge til at jeg absolutt ikke er av den oppfatning at det bare er diakroniske narrativ som medfører ideologiske implikasjoner. En synkron fremstilling av en tidligere tilstand kan selvsagt også komme servert med preskriptive moralske og politiske elementer, herunder innfiltrede politiske synspunkter som vedrører ønskeligheten av eller uheldigheten til den skisserte tilstanden – og moralsk lærdom om hvordan vi bør opptre i nåtiden for å preservere den, eller gjenvinne den om den er svunnen. Et godt eksempel i denne sammenhengen er Burckhardt – som var dypt influert av Schopenhauers nihilistiske verdenssyn, og den usedvanlig mørke vurderingen av menneskets grunnleggende vesen som han forfektet.²⁰³ Burckhardts skeptisisme og generelle pessimisme farger hans synkrone og satiriske historiefremstilling i *The Civilization of the Renaissance in Italy* med en konservativ ideologi, og leserne inviteres således til å forstå nåtiden gjennom denne ideologypen.²⁰⁴

Det jeg ønsker å presisere, er først og fremst at en fremstilling (i narrativ form) av fortiden der selve forandringsprosessene er det sentrale, vil innebære en ideologisk dimensjon som reflekterer historikerens egne holdninger om *naturen til forandringsprosessene* som fremstilles. Ved første øyekast fremstår denne påstanden som innlysende og triviell, men den leder til følgende vektige hovedpoeng: En diakronisk fremstilling vil være forbundet med en

²⁰¹ White, *Metahistory*, 10.

²⁰² Israel, *Radical Enlightenment*, 4.

²⁰³ White, *Metahistory*, 237.

²⁰⁴ *Ibid.*, 28.

annen *kategori* av ideologiske komponenter enn en synkron fremstilling, ganske enkelt fordi den synkronen måten å anskue et historisk tidsavsnitt på, til en viss grad utelukker mange av de politisk og moralsk relevante ettertankene en gjerne stiller seg når en reflekterer over diverse aspekter ved historiske endringsprosesser. Her sikter jeg til betraktninger som berører spørsmål av følgende type: ”Hvor betydelige var periodens endringer, og hvor positiv eller negativ var den samfunnsmessige forandringen?” ”Hvem bidrog til å realisere forandringen, og hvordan ble den gjennomført?” og ”Har forandringens egenart konsekvenser for hvordan vi skal forstå vår samtid, og hvordan vi bør handle nå for å forbedre den?” Omvendt vil en fremstilling som beveger seg i synkron retning, lettere oppmuntre til refleksjon over *hvor* på *kontinuumet* mellom skrekkelig og beundringsverdig vi med rettmessighet kan plassere en historisk epoke; den blomstrende og opphøyde individualismen som kjennetegner Burckhardts lengselsfylte visjon av renessansen står for eksempel i skarp kontrast til hans egen fordervelsespregede samtid – en samtid han var særdeles lite begeistret over.²⁰⁵

Jo mer en fremstilling har fokus på det diakroniske, desto mer *relevante* vil de overnevnte spørsmålene som jeg knyttet til den diakroniske fremstillingsformen være. Vi bør ha den typen spørsmål in mente når vi undersøker Israels historie, fordi Israel selv, som vi så, understreker betydningen til forandringsprosessene som han vil berette om. Historie, bemerket E. H. Carr, er bevegelse – og bevegelse impliserer *sammenligning*. Når samfunn eller historiske fenomener defineres *i forhold* til hverandre, inntreer moralske bedømmelser i bildet.²⁰⁶ Sammenligning er et av de viktigste aspektene til diakroniske narrativ, og det er Israels forståelse av både hva som endret seg, hvordan endringene fant sted, samt verdien til endringene som vil være forbundet med særegne ideologiske komponenter. Carr poengterer at oppdelingen i historiske perioder bare er nyttig i den grad den er illuminerende: En periode er ikke et datum, men en nødvendig hypotese eller verktøy – og dens gyldighet er avhengig av tolkning.²⁰⁷ Historieteorien til Carr er nokså relativistisk, og en del av hans synspunkter er kontroversielle.²⁰⁸ Selv om noen av standpunktene hans kan bestrides, fremstår påstanden om periodeinndeling som udiskutabel: Det er *vi* som deler inn den historiske prosessen i perioder, basert på visse menneskedefinerte og derfor ultimat sett subjektive kriterier. Opplysningstiden, som er en slik periode, er definert på bakgrunn av endringene som etter sigende fant sted i tidsperioden som dens navn denoterer. Disse endringene er gjenstand for

²⁰⁵ Ibid., 236.

²⁰⁶ Carr, *What is History?*, 83.

²⁰⁷ Ibid., 60.

²⁰⁸ Se for eksempel Elton, *The Practice of History*, 52-53.

fortolkning, og det er en slik fortolkning – med alt som det innebærer av *verdibedømmelser*, Israel har gitt den vha. det unike narrative om fremmarsjen til den radikale opplysningen.

5.2. Et romantisk frigjøringsdrama med et radikalt grunnpreg og elementer av det anarkistiske

Introduksjon til 5.2.1-5.2.5

I **5.2.** får vi innsikt i Israels holdninger overfor hvilken samfunnsform han finner ønskelig. I tillegg oppnås kunnskap om Israels innstilling til de omfattende historiske endringsprosessene som han beretter om. **5.2.1.** dreier seg om potensialet for samfunnsendring som ligger latent i Israels definisjon på den radikale opplysningen. **5.2.2.** viser hvordan Israel omtaler det europeiske samfunnet før den radikale opplysningens fremmarsj. Narrative overordnede ideologiske trekk utforskes i **5.2.3.** Den radikale opplysningens ønske om et helt nytt samfunn er tema for **5.2.4.** Innsikt i den poetiske prefigureringens ideologiske effekter finnes i **5.2.5.**

5.2.1. Den radikale opplysningens samfunnsnedbrytende potensial

I lys av min karakterisering av narrative som diakronisk, kommer det absolutt ikke som noen overraskelse at *fellesnevneren* til narrative tre ellers meget distinkte bevegelser er *nettopp* at de har *sine egne holdninger* til sosial og idémessig endring – og hver sin intuitive forståelse for hvilken type endring, hvis noen, som er ønskelig. Israel refererer til de tre bevegelsene som den *radikale opplysningen*, den *moderate opplysningen* og den *tradisjonalistiske anti-opplysningen*. Dynamikken mellom disse tre bevegelsene – og deres aldeles inkompatible synspunkter om hvordan det menneskelige samfunnet bør ordnes, er en viktig drivkraft i narrative. Spesielt viktig for narrative forløp, og følgelig dets ideologiske dimensjon, er det *samfunnsnedbrytende potensialet* til den radikale opplysningen. Dette potensialet vektlegges allerede helt i begynnelsen av *Radical Enlightenment*, og er ekstra tydelig om vi ser det i forhold til den *relative fiendtligheten* til dramatisk samfunnsendring som ble oppvist av den moderate opplysningen – og den *absolutte* motstanden mot endring som kjennetegnet anti-opplysningen. La oss se på hvordan Israel beskriver forskjellen mellom de tre åndsstrømningene, og også på hvordan han beskriver samfunnet som disse virket innenfor – for alle ideologiske bevegelser er operative innenfor visse sosiokulturelle kontekster.

En av de nyeste måtene å anskue opplysningstiden på, er å distingvere mellom en moderat hovedstrømning og en radikal undergrunnsstrømning av opplysningsformer. Den sistnevnte har vanligvis blitt tillagt en perifer betydning.²⁰⁹ Et av de to viktigste formålene til Israel er å demonstrere at den radikale opplysningen på ingen måte var av underordnet betydning, men at den tvert om var en svært viktig og *integrert* del av opplysningstiden. I tillegg var den, insisterer han, mer internasjonalt *sammenknyttet* enn den dominerende moderate hovedretningen.²¹⁰ Israels andre sentrale formål er å fremme en forståelse av den europeiske opplysningstiden som én velintegrert intellektuell og kulturell bevegelse. Denne bevegelsen – som rommet både den radikale og moderate fløyen – beskjeftiget seg for det meste med de samme problemene, bøkene og innsiktene overalt på det europeiske kontinentet. Noen historikere har operert med den idéen at det fantes en hel ”familie” med ulike opplysningstider; denne tilnæringsmåten har resultert i forskning hvor opplysningstiden har blitt studert i en nasjonalhistorisk kontekst. Israel fastslår at det nasjonalhistoriske perspektivet er uadekvat hva angår et såpass pan-europeisk fenomen som opplysningstiden.²¹¹ Israel er altså nøye med å betone det han anser som den radikale opplysningens velintegrerte natur. *Samtidig* insisterer han på at opplysningstiden utgjorde én bevegelse. Disse utlegningene gir oss i starten av narrativet en fornemmelse av at den opplysningstiden som betyr mest for Israel *essensielt sett er den radikale*. *Årsaken* til at den radikale opplysningen, i Israels fremstilling, etter hvert får mer betydning enn de andre bevegelsene han beskriver, er dens iboende potensial for transformativ samfunnsendring.

I introduksjonen konstaterer Israel at det under den tidlige opplysningstiden, frem til 1750, fant sted en *krigføring* mellom ulike filosofier. Han hevder at denne aldri var begrenset til den intellektuelle sfæren, og at det ikke medfører riktighet å karakterisere krigføringen som en simpel toveis konflikt mellom tradisjonalistene og nytenkerne. I tillegg til rivaliseringen mellom de rebelske radikalerne og den moderate hovedstrømningen, utspilte det seg også en heftig kamp mellom de moderate og den konservative opposisjonen. Svært mye stod på spill, og konflikten vedrørte hvilket *trossystem* som skulle regjere i Europas politikk, institusjoner, høykultur og sosiale orden. Dessuten var det avgjørende å vinne innflytelse over holdningene til de *store massene*, som bestod av ignoranter.²¹² De moderate hadde mye til felles med de radikale, men det var visse vesentlige forskjeller.

²⁰⁹ Israel, *Radical Enlightenment*, v.

²¹⁰ *Ibid.*, vi.

²¹¹ *Ibid.*, v-vii.

²¹² *Ibid.*, 11.

Den moderate opplysningsformen fremstod, ved første øyekast, som den *mest kraftfulle*; den var nemlig støttet både av flere myndigheter og innflytelsesrike faksjoner i kirkene. Denne opplysningsformen hadde som siktemål å bekjempe overtro og ignoranse, etablere toleranse, og revolusjonære idéer, holdninger og utdanning ved hjelp av filosofi. Samtidig ønsket den derimot også å *preservere* det som dens tilhengere anså som essensielle elementer av *tidligere strukturer*. Hovedanliggende til denne opplysningsformen var altså å skape en syntese av det nye og gamle ved å *forene* tro og fornuft.²¹³

Den radikale opplysningsformen, hvis potente og revolusjonære karakter ikke legges skjul på, gis følgende storslåtte introduksjon: ”By contrast, the Radical Enlightenment, whether on an atheistic or deistic basis, rejected all compromise with the past and sought to sweep away existing structures entirely, ...”.²¹⁴ Her har vi altså å gjøre med en opplysningsform som – i motsetning til den velkjente moderate formen – ikke hadde særlig mye respekt for etablerte religiøse maktstrukturer og samfunnsordninger. Den radikale opplysningen var – vel – *radikal*, i den forstand at den fremmet en radikal ideologi når det kommer til hvordan samfunnet bør endres. Israel utdyper at den radikale opplysningsformen avviste idéen om skapelsen slik den ble forstått innenfor den jødisk-kristne sivilisasjonen, og nektet for at Gud intervenerte i menneskelige affærer. Den benektet muligheten for mirakler, og forkastet endog tanken om belønning og straff i det hinsidige. I tillegg *latterliggjorde* den alle kirkelige autoriteter, og aksepterte verken eksistensen av noe gudgitt sosialt hierarki eller konseptet om det religiøst sanksjonerte monarkiet. Konsentrasjonen av privilegier eller landeierskap i edle hender, var også et sosialt fenomen som ikke hadde radikalernes samtykke.²¹⁵ Tanken om at en uendelig god Gud ikke blandet seg inn i menneskelige anliggender, må ha fremstått som absurd for de fleste. For *hvem ellers* forårsaket den rådende elendigheten og urettferdigheten, hvis ikke den var en straff for folks uskikkelige oppførsel og syndefulle natur?

Kompleksiteten og dynamikken til opplysningstiden stammet i følge Israel ikke bare fra diversiteten til de nye vitenskapelige og filosofiske systemene, og motsetningene mellom disse – men også fra ”the tremendous power of the traditionalist counter-offensive, a veritable ‘Counter-Enlightenment’”.²¹⁶ Bakgrunnen til anti-opplysningen finner vi i perioden 1520-1650. I dette tidsrommet ble Europas kirker, myndigheter, rettssaler, skoler og universiteter utstyrt med nylig uttenkte eller forsterkede mekanismer som kunne anvendes i det øyemed å

²¹³ Ibid.

²¹⁴ Ibid.

²¹⁵ Ibid., 11-12.

²¹⁶ Ibid., 7.

utøve både intellektuell og spirituell kontroll. Denne kontrollen var særst effektiv når det kom til styrkingen av det sosiale og kulturelle samholdet, forklarer Israel. Via kontrollen av samfunnet, økte staten og de religiøse autoritetene sin egen makt. Anti-opplysningen var mektig og innflytelsesrik; det er vanskelig å svekke en såpass formidabel kraft. Den spanske inkvisisjonen er et utmerket eksempel på et av de mest fryktinngytende instrumentene som ble anvendt av anti-opplysningen.²¹⁷

De radikale tenkerne ønsket i følge Israel å *slette* det som anti-opplysningen stod for: ”Yet the radical thinkers of the Early Enlightenment aspired to sweep monarchical absolutism away and remodel human society, politics, and culture on the basis of ‘liberty’, and this had to mean, in some sense, envisaging and condoning revolution.”²¹⁸ Dette sitatet demonstrerer at den radikale opplysningen gis et intrinsisk samfunnsnedbrytende – og revolusjonsskapende – potensial i Israels historiefremstilling.

5.2.2. Det satiriske som virkemiddel for å latterliggjøre anti-opplysningens irrasjonalitet

Israel *misliker* det anti-opplysningsstyrte samfunnet, og han *forakter* selve anti-opplysningen og alt den representerer. I den fortløpende teksten bruker han ofte satiriske kommentarer – med en komisk side for ekstra effekt – for å latterliggjøre verdenssynet til anti-opplysningen; dette er ett av flere virkemidler som anvendes i det henseende å portrettere anti-opplysningen som den radikale opplysningens største fiende. Disse kommentarene er vanligvis ”skjulte” i den forstand at de – slik de foreligger i teksten – i seg selv tilsynelatende refererer til faktiske synspunkter eller situasjoner, og *kan* leses helt bokstavelig som beskrivelser av den historiske virkeligheten. For å finne den dypere meningen, må de leses innenfor *den riktige konteksten*. Den riktige konteksten, i denne sammenhengen, er fremstillingen av *mangelen på frihet* – og de skadelige konsekvensene som denne tilstanden leder til – i samfunn som kontrolleres av den tradisjonalistiske anti-opplysningen.

La oss først sette strek under et par av Israels utlegninger fra begynnelsen av narrativet. I forbindelse med en omtale av utbasuneringene til den nederlandske predikanten Johannes Aalstius, som advarte mot trusselen som den nye radikalismen – og da spesielt *spinozismen*, utgjorde for den herskende og gudgitte moralske ordenen, skriver Israel: “Were such influences to gain wide acceptance, he predicted, mankind would in the future concern

²¹⁷ Ibid.

²¹⁸ Ibid., 72.

itself only with individual happiness in this life. To many it appeared a frightful prospect.²¹⁹

Ja, for mange var det skremmende og redselsfylt å kontemplere en fremtid der folk brydde seg om verdslige gleder – men det er ikke det eneste Israel vil frem til med denne typen utsagn: Han gjør også narr av anti-opplysningsfolkens irrasjonelle fokus på det hinsidige, og han stiller seg undrende til deres *motstand* mot å realisere et bedre og mer fornuftig samfunn i den eneste verdenen hvis eksistens faktisk er sikker. Disse syrlige kommentarene går som en rød tråd gjennom fremstillingen, og samtidig som anti-opplysningen kritiseres, inviteres leseren til å trekke på smilebåndet.

Nok et godt eksempel er Israels kommentar til utrenskningen av universitet i Torino: “The officials secular and ecclesiastical who purged the university attributed the blight to the allegedly excessive intellectual freedom which results from theology being dominated by philosophy, instead of philosophy by theology, as in any properly ordered society.”²²⁰ Utrenskningen fant sted som følge av en pavelig og kongelig utforskning av “mistenkelig aktivitet” ved universitetet. Den mistenkelige aktiviteten var florerings av moderat opplysningstenkning.²²¹ Det understrekte sentimentet, med dobbel vekt på ”properly ordered”, er både sarkastisk og komisk: Det er sarkastisk fordi anti-opplysningens visjon av det optimalt ordnede samfunnet er karakterisert av fraværende muligheter for fri filosofering – noe som fører til stagnasjon og utelukker forbedring; og det er komisk fordi anti-opplysningens holdninger, sett i lys av de fremskrittene som radikalerne etter omfattende tap og anstrengelser virkeliggjorde, fremstår som *absurde*. Denne typen hånlige bemerkninger avslører Israels synspunkter, og blir ekstra talende når vi gransker presentasjonen av den radikale opplysningens episke sammenstøt med anti-opplysningen – for dette var en dramatisk kamp for å vinne *frihet fra underkuelse*.

Israel latterliggjør også anti-opplysningen ved å *kontinuerlig* anvende hysterisk morsomme²²² og bisarre sitater fra anti-opplysningsfolkene. Antageligvis har Israel bevisst saumfart arkivene etter de mest komiske uttalelsene fra de gudfryktige. *Hele* narrativet er *overfylt* med denne typen sitater, og en uttømmende liste av dem ville fylt flere A4-sider. Noen representative eksempler demonstrerer poenget. Spinozas filosofi ble for eksempel betegnet som ”Soul poison” av presten Cornelis Tuinman²²³. En annen prest, Franciscus

²¹⁹ Israel, *Radical Enlightenment*, 5.

²²⁰ *Ibid.*, 47

²²¹ *Ibid.*

²²² Min type humor; religiøse lesere vil antakelig ikke finne Israels eksempler spesielt smakfulle.

²²³ Israel, *Enlightenment Contested*, 31.

Burmannus, refererte til Spinoza som "the most godless atheist the world has ever seen".²²⁴ Fortløpende eksponeres leseren for *lange oppramsinger* av alt det åpenbart irrasjonelle som anti-opplysningen stod for, eks: Virkeligheten til "Satan, demons, angels, apparitions, sorcery and bewitchment".²²⁵; og "...French ecclesiastics redoubled their efforts to buttress belief in supernatural forces and miracles, the reality of angels good and bad, and Satan's rebellion against God, including the power of demons and spirits to influence men."²²⁶ Totalt sett skaper Israel et *bilde* av anti-opplysningen som helt *gal*; den var angivelig, fremkommer det fra narrativet, *besatt* av engler, demoner og onde ånder.

5.2.3. Om den radikale ideologi som konsekvens av samvirket mellom det romantiske og organisistiske

Fremmarsjen til den radikale opplysningen fremstilles som en storslagen generell *frigjøringsprosess*, der en gjennomgripende og inntil da uhørt grad av frihet ble oppnådd i samfunnet. I begynnelsen av *Radical Enlightenment* understrekes den transformativ kraften til den radikale filosofien: "Philosophy became not just emancipated but also powerful."²²⁷ Allerede her ser vi at Israel benytter seg av *verdibedømmelsen* "emancipated", i den forstand at han ønsker å få frem hvordan filosofien etter hvert klarte å *bryte seg løs* fra autoritetenes lenker. Hierarkiet i det religiøse samfunnet var konstituert slikt at teologien var overordnet alle studier; og frem til 1650-tallet var filosofien en "serving maid" for teologien. Under den intellektuelle krisen mot slutten av 1600-tallet, ble derimot filosofien i følge Israel "released from her previous subordination and became once again an independent force potentially at odds with theology and the churches."²²⁸ Igjen ser vi hvordan Israel *bedømmer* det slik at filosofien, før fremmarsjen dens, befant seg i en tilstand hvor den var *undertrykt*. Han bruker også den feminine benevnelsen "her", i stedet for "its" – eller for den saks skyld det maskuline "his". Ved å anvende "her", *personifiserer* han filosofien, hvis fremmarsj det kommende narrativet vil dreie seg om. Den undertrykte filosofien var *vakker* og *delikat*, og nå var det altså på tide at den fikk blomstre for fullt under fornuftens frembrudd.

Idéen om undertrykkelse reflekterer utvilsomt også en verdibedømmelse, ettersom det er *logisk* mulig for en person av andre ideologiske overbevisninger enn Israel, å komme med motsatt bedømmelse selv om vedkommende har samme oppfatning av rekkefølgen på – og

²²⁴ Israel, *Radical Enlightenment*, 419.

²²⁵ Ibid., 382.

²²⁶ Ibid., 370.

²²⁷ Ibid., 10.

²²⁸ Ibid.

naturen til – hendelsene som fant sted. En katolsk historiker kan for eksempel, med akkurat samme *legitimitet* hva angår respekt for kildematerialet, skrive at den farlige og moralsk bedervede filosofien ble holdt under streng kontroll frem til *nedgangstiden* til de edle religiøse autoritetene begynte.

Denne utdypningen tidlig i *Radical Enlightenment*, fanger frigjøringsprosessens mål: “Only with the further progress of toleration and freedom of thought, and the progress of ‘philosophy’, would it eventually prove possible to disarm the clergy and strip them of their influence over the people.”²²⁹ Det er her tydelig at ett av narrativets sentrale *telos* er samfunnets frigjøring fra det Israel anser som presteskapets skadelige innflytelse over samfunnet og menneskenes sinn. I denne sammenhengen bruker han verdibedømmelsen ”progress”, for det var bare *fremskrittet* til tolerasjon og den frie tanken som kunne frigi menneskeheten fra det religiøse.

Israels valgte verdibedømmelser er en tidlig indikasjon på at vi har å gjøre med et romantisk narrativ: Filosofien, som er *god*, var undertrykt av den religiøse anti-opplysningen, som er *ond*. Erobringene til filosofien er positive, og symboliserer en gradvis seier over det onde. Konflikten mellom det gode og det onde manifesterer seg på to tydelige måter i narrativet: først og fremst gjennom hva som skjer, og hvordan det skjer; dernest gjennom den *religiøse symbolikken* som ustanselig brukes, for dramatisk effekt, fortløpende i narrativet. Vi skal nå se på hvordan Israels portrettering av kampen mellom det gode og det onde utgjør et romantisk narrativ, og hvordan forløpet til denne kampen forklares på organisistisk vis.

Effektene til den radikale opplysningens fremmarsj fremstilles som utelukkende frigjørende. Den medførte for eksempel kvinnefrigjøring og frigjøringen av den menneskelige libido.²³⁰ Allerede i starten av boken nevnes medaljene som ble delt ut i Holland for å feire bekjempelsen av djevelen og svekkelsen av troen på magi og heksekraft – hvilket ledet til *opphøret* av grusomheter som heksebrenning.²³¹ Samfunnsbedringene er et uttrykk for at det gode underveis ser ut til å vinne.

Israel bruker Frederick van Leenhofs oppfatning av samtiden sin, til å vise hvordan radikalerne tolket samfunnssituasjonen, for Leenhof mente at det er mulig å realisere et *paradis/Himmelen* for alle her på jorden – og at det er noe som bør *streves etter*.²³² Folk levde i frykten for ”the spirits of the night”; samfunnet var fylt med idéer om spøkelser og demoner,

²²⁹ Ibid., 118.

²³⁰ Ibid., 83. Her utdyper Israel: ”For, in general, the more radical the philosophical standpoint, the more emphatic the levelling and egalitarian tendencies implicit in ideas which, in turn, generated a growing impulse not just towards the emancipation of women but of the human libido itself.”

²³¹ Ibid., 6.

²³² Ibid., 411.

hvilket ledet til onder som heksebrenning. For å realisere et verdslig paradys, måtte mørkets krefter bekjempes.²³³

Den radikale opplysningen brukte Fornuften til å slåss mot anti-opplysningens irrasjonalitet. La oss se på hvordan Israel fremstiller dramaet i kapittelet ”The Death of the Devil”, ettersom det er representativt for fremstillingen gjennom hele triologien hans. Kapittelet dreier seg om en triangulær konflikt mellom anti-opplysningen, de moderate og radikalerne: Konflikten tema er rollen til det *overnaturlige* i menneskets liv, deriblant virkeligheten til djevelen, demoner ånder og magi.²³⁴ Først må kapiteltittelen bemerkes: Den er et eksempel på Israels bruk av religiøs symbolikk, ettersom kapittelet handler om radikalerne arbeid med å bryte ned ”Satan’s realm on earth”.²³⁵ Van Dale og Bekker, for eksempel, oppnådde et viktig gjennombrudd når de gjennom filosofisk fornuft systematisk og omhyggelig knuste det intellektuelle fundamentet for troen på magi og hekseri – hvilket underminerte ”Satan’s Reich” i Tyskland.²³⁶ Kapiteltittelen refererer *ikke*, slik jeg tolker Israels fremstilling for øvrig, bare til bekjempelsen av troen på djevelens samfunnsinnflytelse; den symboliserer de mørke og demoniske effektene som denne troen etter Israel bedømmelse har på anti-opplysningsdominerte samfunn, og som radikalerne (de gode) er engasjert med å bekjempe. Israel bemerker at det utelukkende var radikalerne som kjempet mot anti-opplysning i konteksten til høy- og populærkultur:

It was exclusively the radicals, then, reviled by contemporaries as Naturalists, *esprits forts*, and ‘atheists’, who comprehensively spurned traditional notions about magic and the demonic, spirits, divination, possession, and exorcism in the context both of high and popular culture.²³⁷

De gode var, sakte men sikkert, *suksessfulle*, da deres idéer *spredte seg* rundt i befolkningen. Kontroversen om djevelen omfattet snart hele den offentlige sfæren og den populære bevisstheten.²³⁸ Den filosofiske skeptisismen begynte å *underminere* det gamle samfunnet.²³⁹ Narrativet er romantisk fordi det gode erobrer nytt territorium fra Djevelens rike, og det er organisistisk fordi det som skjer underordnes i en syntetisk *frigjøringsprosess* av samfunnet og menneskeheten, hvor Lyset triumferer over Mørket. Det organisistiske er ekstra åpenbart når Israel beretter entusiastisk om *Fornuftens revolusjon* i *Democratic Enlightenment*.²⁴⁰

²³³ Ibid.,

²³⁴ Ibid., 375.

²³⁵ Ibid., 397.

²³⁶ Ibid.

²³⁷ Ibid., 377.

²³⁸ Ibid., 382.

²³⁹ Ibid., 383.

²⁴⁰ Israel, *Democratic Enlightenment*, 914. Denne diskuteres av meg i kapittel 5.6 ”Den franske revolusjon som et mislykket prosjekt”.

Samvirket mellom det romantiske og organisistiske gir Israels narrativ et *radikalt grunnpreg*. Samfunnsendringer er sett i fra et radikalt ideologisk perspektiv politisk mulige og ønskelige, men *vanskelige* å oppnå.

I overensstemmelse med narrativets radikale ideologi, refererer Israel i begynnelsen av *Radical Enlightenment* til hvordan en prest mimret over at hele den kjente verden i den klassiske antikken lyttet til filosofene; men alle de filosofiske skolene i den Hellenistiske og Romerske verden ble beseiret og *knust til støv* – og som anti-opplysningstilhenger var presten villig til å gjøre *alt i sin makt* for å levere *samme skjebne* til den nye radikale filosofien.²⁴¹ Senere i narrativet understreker også Israel at anti-opplysningen forsøkte å putte den radikale opplysningen ”tilbake i buret”.²⁴² På 1690-tallet startet derimot den radikale opplysningen ”an undisguised, full-frontal, philosophical assault mounted in the vernacular.”²⁴³ Ville det gå *annerledes* denne gangen? Mot slutten av 1600-tallet ble overtroens samfunnsinnflytelse svekket, takket være den radikale filosofien – noe som i Israels øyne utgjorde et av verdenshistoriens mest avgjørende skifter; men hekser ble fremdeles *torturert* og *brent* på 1700-tallet, påpeker Israel.²⁴⁴ Israel fremstiller anti-opplysningen som en formidabel *manifestasjon av ondskap*, og dens *spektakulære* konflikt med den radikale opplysningen under den franske revolusjon – som blir undersøkt i **5.6** – skulle vise seg (i Israels fortidsforståelse) å bli skjebnesvanger for tidsalderen som vi lever i nå.

5.2.4. Nærværet av det anarkistiske ideal og dets manifestasjon i et samfunn basert på felles menneskelighet

Narrativets overordnede ideologiske brodd er riktignok radikal, men det er viktig å stadfeste at elementer av det anarkistiske også er identifiserbare. Det anarkistiske ideal er *nærværende* i narrativet på to måter: (1) Den radikale opplysningen ønsket å *rive ned* det gamle samfunnet og etablere et nytt på en *fundamentalt annerledes basis*; (2) Idéen om ”den edle ville” var viktig for radikalerne.

Hva angår det første punktet, finner vi denne typen utlegninger overalt i narrativet:

However tentatively and furtively, the Radical Enlightenment designed the overthrow of 'superstition', kingship, 'priestcraft', and institutional social hierarchy, and their replacement by

²⁴¹ Israel, *Radical Enlightenment*, 63.

²⁴² Ibid., 388.

²⁴³ Ibid., 314.

²⁴⁴ Ibid., 400-401.

democracy, equality, and individual liberty, and believed this was conceivable theoretically and one day perhaps also in practice.²⁴⁵

Her ser vi klart og tydelig at radikalerne i følge Israel ikke bare mente at det var mulig å få til en fullstendig transformasjon av samfunnet i teorien, men at de også trodde at dette en dag ville bli praktisk gjennomførbart.

Når det kommer til det andre punktet, fremholder Israel i *Radical Enlightenment* den edle ville som et *leitmotiv* for den radikale filosofiske tradisjonen.²⁴⁶ Et eksempel Israel bruker er Van den Enden, som attribuerte ”an indomitable and exemplary love of naturalness, freedom and equality” til indianerne.²⁴⁷ Den institusjonaliserte formen for *ulikhet* som var prevalent i det anti-opplysningsdominerte samfunnet, var i radikalernes øyne et resultat av at samfunnet hadde blitt *korrupt*; det hadde *degenerert* fra en tilstand av demokratisk republikanisme og *likhet* som kjennetegnet menneskets ”naturlige” tilstand.²⁴⁸ Radicati²⁴⁹ – som reflekterte den videre tendensen til radikalerne, ønsket for eksempel å eliminere alle former for sosialt hierarki.²⁵⁰ Det fremkommer altså fra narrativet at de radikale ønsket å etablere et nytt samfunn basert på en *felles menneskelighet*, i overensstemmelse med naturens orden.

5.2.5. Om den poetiske prefigureringens ideologiske effekter

Det er ikke bruken av en organisistisk forklaringsmodell alene, som vitner om at Israel har en *forkjærlighet* for å integrere individer, grupper og fenomener i større helheter; hele narrativet bærer preg av en *gjennomgripende* synekdoisk prefigurering av det historiske feltet. Synekdokebruken har to merkbare effekter. For det første øker den *kontrasten* mellom den gode og den onde siden i narrativet; den leder til en svart/hvitt karakterisering av de ulike sidene i den dynamiske konflikten mellom den radikale opplysningen og dens motstandere. For det andre *forsterker* den – via svart/hvitt tenkningen som den oppmuntrer til – narrativets politiske dimensjon. Det er formålstjenlig at vi ser nærmere på noen av de mest representative og utslagsgivende eksemplene på Israels synekdokebruk, som jeg har understreket.

Følgende setning, som omtaler radikaleren Pierre Bayle og hans bøker, inneholder en synekdoke som stiller anti-opplysningen i dårlig lys: “Had he lived elsewhere than in Holland,

²⁴⁵ Israel, *Enlightenment Contested*, 41.

²⁴⁶ Israel, *Radical Enlightenment*, 180.

²⁴⁷ Ibid.

²⁴⁸ Israel, *Radical Enlightenment*, 271-272.

²⁴⁹ Uansett hvor mye jeg prøver, klarer jeg ikke å komme på noe navn som er mer passende for en forkjemper for den radikale opplysningen enn ”Radicati”.

²⁵⁰ Israel, *Radical Enlightenment*, 272.

this great *philosophe* would have never dared write them or else would have been suppressed by a crowd of monks.”²⁵¹ Her er det åpenbart at ordet ”monks” ikke refererer direkte til ordets konkrete og ordinære betydning. ”Monk” er i denne konteksten en negativt ladet synekdoke som brukes for å indirekte referere til diverse aspekter ved anti-opplysningen; det at de han sikter til er ”munke”, er bare ett av aspektene som kjennetegner dem. En kan naturligvis aldri vite nøyaktig hva Israel hadde i tankene sine når han formulerte denne setningen, men det er ingen utfordring å komme med plausible antagelser basert på resten av narrativet. Synekdokken kan i alle fall tolkes som å stå for en slags kombinasjon av *anti-intellektualisme*, forakt for det sensuelle og for en vending bort fra det verdslige; dvs. omtrent *alle* de tingene som det fremkommer fra resten av narrativet at Israel er fiendtlig innstilt til.

Et interessant fenomen som Israel representerer synekdokisk, er situasjonen til dem som ble overtalt av Spinozas argumenter, og således ble en del av den *radikale filosofiske undergrunnen*. Om deres situasjon skriver Israel at de ”inevitably found themselves driven into a psychological ghetto by the growing pressure exerted on them by the secular and ecclesiastical authorities and the force of mainstream public opinion.”²⁵² Betegnelsen ”psykologisk ghetto” er en synekdoke som refererer til ett av kjennetrekkeene ved den uheldige situasjonen som de modige tilhengerne av den radikale opplysningen etter hvert fant seg selv i: nemlig deres *mentale isolasjon* fra deres kontemporære samfunnsfelleskap. I forbindelsen som Israel anvender begrepet ”ghetto”, refererer selvsagt ikke begrepet til et av de avgrensede kvarterene hvor jødene ble tvunget til å oppholdet seg under andre verdenskrig – men det er en av de mulige konnotasjonene som en leser gjerne begriper i sinnet sitt, og antagelig har Israel, nettopp av denne grunn, valgt begrepet med omhu. De radikale var nødt til å vokte seg selv, vise varsomhet i sin opptreden og være høyst forsiktige med å ytre ugudelige sentiment; ellers risikerte de å føle vreden til en hensynsløs omverden – akkurat som diverse andre *undertrykte* grupper opp i gjennom historien. Like etter sin bruk av ghettobegrepet for å denotere situasjonen til de radikale – som fant sammen i grupper bestående av likesinnede, påpeker Israel hvordan selv en liten ekstra iver fra ett av medlemmene i de illegale studiegruppene kunne være *farlig* for de andre medlemmene. Et eksempel Israel bruker for å demonstrere sitt poeng, er når Schuller holdt en preken for en alkymist; i denne prekenen insisterte han blant annet på at djevelen ikke eksisterte, og at den siste dommedag ikke var på vei. Denne typen atferd risikerte i følge en annen radikaler å

²⁵¹ Ibid., 118.

²⁵² Ibid., 308.

”deliver us into the hatred of all”.²⁵³ Eksempelet ”psykologisk ghetto” viser tydelig hvordan anvendelsen av synekdoke er effektiv for å få frem *ufriheten* til narrativets hovedaktør, altså den radikale opplysningen, før den vokste seg sterk og etter hvert – gjennom sin strabasiose barndom – ble friere og vant større innflytelse.

Oppsummering av 5.2.1-5.2.5.

Narrativet begynner i en verden som er dominert av den såkalte tradisjonalistiske anti-opplysningen, og det er innenfor denne konteksten at den radikale opplysningen får sitt *samfunnsnedbrytende potensial*. Fremrykkingen til den radikale opplysningen begynner i et meget politisk og religiøst konservativt samfunn, som Israel – som en *sekulær* historiker – forholder seg *sterkt kritisk til*. Israel misliker anti-opplysningen, og han bruker ofte sarkasme og satire for å latterliggjøre dens generelle irrasjonalitet. Han er heller ikke en mann uten komisk sans, og leseren inviteres regelmessig til å trekke på smilebåndet – alltid på antiopplysningens bekostning; det er til tider veldig morsomt å lese hans fremstilling av anti-opplysningens ekstreme fokus på Djevelens samfunnsinnflytelse, og dens lidenskapelige opptatthet av åndemaning, engler og demoner. Fra anti-opplysningens perspektiv var de radikales ugudelige aktivitet en manifestasjon av Djevelens magiske kraft. Denne allestedsnærværende kraften måtte de bekjempe med alle våpnene de hadde til disposisjon.

Fremrykkingen til den radikale opplysningen er – helhetlig sett – innplottet på en utpreget romantisk måte: Den radikale opplysningen symboliserer *det gode*, mens dens fiender symboliserer *det onde*. Det gode triumferer, etter mye motgang, sakte men sikkert mot det onde. Lyset versus mørket er en meget sentral tematikk i dramaet som skildres. Denne tematikken blir ekstra klar via den poetiske prefigureringen, og Israels forkjærlighet for synekdokens integrative kraft har betydning for narrativets ideologiske dimensjon. Det romantiske kombineres med en *organisistisk forklaringsmodell*: De ulike aspektene og komponentene av dramaet fusjoneres i en overordnet *syntetisk helhet*, som best kan karakteriseres som en *generell frigjøringsprosess*. Kombinasjonen av det romantiske og organisistiske leverer en radikal ideologi for hvorledes det menneskelige samfunnet bør forstås og ordnes. Denne ideologien beror på en oppfatning av at endring er både ønskelig og nødvendig, men vanskelig å realisere. Narrativet har også klare *anarkistiske* trekk, i den forstand at det eksplisitte målet til den radikale opplysningen er å skape et helt *nytt* samfunn fundert på en *felles menneskelighet* i stedet for tradisjonelle maktstrukturer.

²⁵³ Ibid., 309.

5.3. De tapre heltenes kamp mot irrasjonalitetens mørke krefter

An historian who is impartial, in the sense of not liking one party better than another and not allowing himself to have heroes and villains among his characters, will be a dull writer.

Bertrand Russell, "History as an art"²⁵⁴

Introduksjon til 5.3.1-5.3.4

I 5.2. så vi nøye på hvordan frigjøringsprosessen som forkjemperne for den radikale opplysningen muliggjorde, er innplottet som en romanse. Vi så også hvordan alle de ulike aspektene av utviklingsgangen fremstilles som del av en større og overgripende helhet: den utgjorde en organisistisk moderniseringsprosess. Selve livene til det episke dramaets helter, som er tema for de kommende delkapitlene, fremstilles generelt sett *ikke* på noen romantisk måte; flere av skjebnene som skildres var *dystre* og *urettferdige*, noe vi vil se at Israel aksentuerer. Disse partikulære enkeltskjebnene er mindre komponenter som ultimat sett absorberes i den overordnede syntetiske frigjøringsprosessen. I 5.3.1. undersøkes Israels skildring av narrativets hovedperson, Baruch de Spinoza. De resterende delkapitlene dreier seg omkring fremstillingen av Van den Enden, i 5.3.2; Koerbagh-brødrene, i 5.3.3; og Balthasar Bekker, i 5.3.4. De moralske implikasjonene til fremstillingen av disse individene vil vise seg å være av stor betydning.

5.3.1. Spinoza som moralsk forbilde

Baruch Spinoza (1632-1677) fremstilles på en meget *forbilledlig* og *oppføyhet* måte, og Israel skjuler på intet vis hans *beundring* for den nederlandske fritenkeren. Mange har satt spørsmål ved Israels fokus på Spinoza²⁵⁵, men ingen har tidligere lagt merke til all den moralske lærdommen som er innvevd i fremstillingen av filosofens liv; denne visdommen består blant annet i hvordan vi kan leve et *edelt* og *meningsfullt* liv, selv hvis tidsalderen og samfunnet som en må forholde seg til setter *strengt rammer* for hva som ansees som akseptabel tenkning, ytring og væremåte. Ikke noe enkeltindivid er viktigere for narrativet om den radikale opplysningens fremmarsj enn Spinoza, og Israel presenterer et detaljert og nøye utformet bilde av denne usedvanlige personens korte og tuberkulosebefengte eksistens. Dette bildet serveres med fascinerende moralske implikasjoner, som skapes via *kombinasjonen* av en kontekstualistisk forklaringsmodell og den romantiske innplottingsformen.

²⁵⁴ Russell, "History as an art", 516.

²⁵⁵ Se for eksempel: Moyn, "Mind the Enlightenment".

Israel er bevisst over at få andre historikere har ansett Spinozas innflytelse på opplysningstiden som spesielt betydningsfull. Han poengterer at det har vært vanlig å hevde at Spinoza sjeldent ble forstått, og at den radikale filosofen derfor hadde veldig liten innflytelse; denne vedvarende tolkningen er visstnok ”totally untrue”.²⁵⁶ Et av Israels mål er å korrigere den postulerte misoppfatningen, og han innleder Spinozkapittelet i *Radial Enlightenment* med en uttalelse som skal befeste Spinozas betydning: “Spinoza, then, emerged as the supreme philosophical bogeyman of Early Enlightenment Europe”. Følgelig kommer han med denne utdypningen, som er med på å sedimentere Spinozas status som *hovedrepresentant* for den radikale opplysningen:

In fact, no one else during the century 1650-1750 remotely rivaled Spinoza’s notoriety as the chief challenger of the fundamentals of revealed religion, received ideas, tradition, morality, and what was everywhere regarded, in absolutist and non-absolutist states alike, as divinely constituted political authority.²⁵⁷

Her ser vi hvordan Israel understreker at Spinoza utfordret *alt* som anti-opplysningen stod for, noe som gjør Spinoza til en av de viktigste forkjemperne for det gode i Israels romantiske narrativ. Israel reflekterer over om det i det hele tatt er mulig at en ”aloof, solitary figure”, som vokste opp innenfor en forhatt religiøs minoritet – og som attpåtil manglet formell akademisk utdanning – virkelig kunne ha avgjørende betydning for en hel tradisjon med radikal tenkning som *rystet fundamentet* til Vestens sivilisasjon. Han konkluderer med at svarer er soleklart: *ja*.²⁵⁸ Tradisjonen med radikal tenkning som i narrativet startet med Spinoza, spredte seg i følge Israel over hele det europeiske kontinentet. I tillegg hadde den – over flere generasjoner – en enorm og uvurderlig innflytelse på utallige tenkere. Ultimatt sett var hele den ideologisk radikale faksjonen av den europeiske opplysningstiden et resultat av Spinozas idéer, fremkommer det fra narrativet.²⁵⁹ Det etisk preskriptive i fremstillingen av Spinozas liv, finner vi om vi undersøker hvordan Israel fremstiller måten som Spinoza forholdt seg til de mentalt og sosialt undertrykkende omstendighetene. Portretteringen av den edle filosofen og genesen av hans høyverdige filosofiske system, er et arketypisk eksempel på hvordan helten i en romanse klarer å *overkomme* motgang og slik transcendere sin patetiske og besværlige verdslige tilværelse.

Israel påpeker at Spinoza formulerte et koherent system som gav orden og formell logikk til det som utgjorde et fundamentalt *nytt* bilde av mennesket, Gud og universet. Denne filosofien, som var fundamentert i tidens vitenskapelige tenking, var i følge Israel kapabel til å

²⁵⁶ Israel, *Radical Enlightenment*, 160.

²⁵⁷ Ibid., 159.

²⁵⁸ Ibid., 159-160.

²⁵⁹ Ibid.

produsere ”a revolutionary ideology”.²⁶⁰ Filosofien til Spinoza var i absolutt grad antitetisk til jødedommen, kristendommen og annen overtro; følgelig fryktet filosofen at hans radikale idéer ville lede til *voldelige reaksjoner*. Derfor anmodet han sine ”disipler” til å være *forsiktige* når de spredde idéene hans. Etter hvert ble han en av lederne – om ikke selveste lederen – av Amsterdams nye *ateistiske sirkel*, hvilket tiltrakk seg uønsket oppmerksomhet.²⁶¹ Israel er tydelig opptatt av å *aksentuere* Spinozas vanskelige *meditasjoner* om hvorvidt han burde *bryte* helt med det jødiske samfunnet og den jødiske tradisjonen som han hadde vokst opp innenfor; han var nemlig redd for å dedikere seg fullstendig til filosofien på grunn av de *praktiske konsekvensene* som denne avgjørelsen kunne få. Spinoza hadde, som Israel betoner, lenge reflektert over hva som konstituerer det *høyeste godet* i den menneskelige eksistensen. I lang tid kombinerte Spinoza en ytre *konformitet* til familie, status og tro – samtidig som han i sitt private live fordypet seg i filosofi. Han levde altså et *dobbeltliv*, frem til han innså at dette ikke var en genuin og fornuftig måte å leve på.²⁶² Den siste ”dytten” som ledet Spinoza til det endelige bruddet med samfunnet han levde i, transformerte hans eget liv og – i Israels historieforståelse – formet hele Vestens tenkning og kultur, var en serie med katastrofer som rammet familiebedriften.²⁶³ Disse katastrofene befestet *ustabiliteten* til verdslige ting.

Følgende sentiment viser at Israel mener at Spinoza til slutt tok den riktige avgjørelsen: ”Philosophy and the requirements of business, religion, and status, he discovered, simply do not mix.”²⁶⁴ Dette sentimentet gir oss også et hint om hva Israel tenker om den menneskelige søken etter verdslige goder som status og penger – spesielt om vi tar i betraktning hans syn på filosofi, som vi så nærmere på i **5.2.3**.

Israels følelsesladde skildring av Spinozas endelige avgjørelse om å dedikere sin eksistens fullhert til filosofien – i Fornuftens og Forståelsens ærend – er såpass talende for hans posisjon som narrativets ”eksemplariske individ”, at den må gjengis i sin fullstendighet:

Ruined financially, Spinoza had now definitively made up his mind to cross the Rubicon – discarding respectability, social standing, and commerce and devoting himself wholeheartedly to philosophy. By publicly repudiating the fundamentals of rabbinic tradition and authority in so formal and provocative a manner, the young thinker virtually demanded to be expelled, indeed made it impossible for the synagogue authorities not to expel him. By severing his ties with the congregation in such a dramatic fashion, openly challenging the rabbis and the synagogue elders over the essentials of Jewish belief while shortly afterwards abandoning the family business, together with its remaining assets and debts, to his younger brother Gabriel, he emancipated himself spiritually and philosophically, not just by breaking with organized religion and social

²⁶⁰ Ibid., 161.

²⁶¹ Ibid., 162-163

²⁶² Ibid., 165.

²⁶³ Ibid. 167.

²⁶⁴ Ibid.

status but also extricating himself from a deepening morass of legal difficulties and debts relating to his failed business and family predicament.²⁶⁵

Omstendighetene som Spinoza befant seg i, betydde at enhver åpen benektelse av de religiøse synspunktene til autoritetene ville få alvorlige konsekvenser. Til tross for dette faktum, som Spinoza var smertelig klar over, valgte han å ytre sine hedenske meninger offentlig uten selvsensur. Denne konfrontasjonen med de religiøse autoritetene, får preg av å være modig grunnet *konteksten* som den finner sted i. En redd person hadde ganske enkelt holdt sine meninger for seg selv i et slikt ufritt intellektuelt klima, for å unngå represalier fra autoritetene. Det typisk romantiske ved Spinozas intellektuelle frontalangrep, er at hans respekt for sannhet triumferte over eventuell frykt som han må ha følt. Israel gjør et poeng utav at Spinoza ved å trosse autoritetene *frigjorde* seg selv, både spirituelt og filosofisk. I Israels ordbruk om Spinozas liv, finner vi paralleller til det overordnede narrativets romantiske natur og dets omdreining rundt frihetskonseptet.

Synagogens råd av eldre *ekskommuniserte* Spinoza som følge av hans ”onde holdninger”. Hans eksepsjonelle, systematiske og planlagte angrep på jødiske doktriner kunne ikke tolereres, og bannlysningen av Spinoza var usedvanlig streng i tonen; han ble absolutt ikke kastet ut på grunn av noen ordinær hedenskap. Israel poengterer at bannlysningsteksten viser at det faktisk hadde vært *enkelt* for Spinoza å unngå å unngå ekskommuniseringen: Alt han trengte å gjøre var å beklage for rådet, og forbli ”a philosopher only inwardly”.²⁶⁶ Det gjorde han derimot ikke; tvert om valgte han å søke det ”høyeste godet” for seg selv og resten av menneskeheten. I denne sammenheng insisterer Israel på at Spinoza på ekstraordinært vis klarte å *endre verden* med den radikale filosofien sin.²⁶⁷ Denne bragden fremstilles som ekstra beundringsverdig gitt den mentalt tyngende *Zeitgeist* han måtte operere innenfor. I motsetning til hver eneste en av de andre radikalerne som portretteres i narrative, skildres Spinozas skjebne på en svært edel og verdenstrascenderende måte; altså på romantisk vis. Til tross for sine ytringer, viste generelt sett Spinoza langt mer *forsiktighet* enn Koerbagh brødrene, hvis liv vi skal se på senere. I innledningen til *Enlightenment Contested* kontrasterer Israel Spinozas skjebne med de tragiske skjebnene til mer typiske fritenkere:

During his last years, Spinoza – whose motto was ‘caution’ – adroitly steered clear of serious trouble, helped by his premature death at the age of barely 45. Several allies and acolytes, however, were conspicuously less fortunate. At least five writers and publishers of ‘Spinozistic’ books – Adriaen Koerbagh, Hadrianus Beverland, Aert Wolsgryn, Ericus Walten (1663-97), and Hendrik Wyermars – were severely dealt with by the secular authorities during Spinoza’s lifetime,

²⁶⁵ Ibid., 171.

²⁶⁶ Ibid., 172.

²⁶⁷ Ibid., 174.

or during the next decades, receiving draconian prison sentences (the last in 1710), and dying in wretched circumstances, in prison, disgrace, or in exile.²⁶⁸

Her ser vi at Israel betoner Spinozas forsiktighet, og at han påpeker at Spinoza på smart vis holdt seg unna alvorlig trøbbel. På samme tid understrekes det at Spinoza døde ung, og det hintes til at det ikke er sikkert at selv Spinoza – til tross for sin kløktighet – ville ha vært i stand til å unngå problemer hvis han hadde levd lengre. I sitatet kommer det klart frem hvor *farlig* det faktisk var å være fritenker i Spinozas tid.

Israel *priser* Spinozas intellektuelle selvstendighet ved flere anledninger. For eksempel ble forholdet mellom vitenskapsmannen Christian Huygens og Spinoza forsuret som følge av den sistnevntes ”humble self-sufficiency and independence, which contrasted starkly with Christian’s dependence.”²⁶⁹ Huygens sitt hint av irritasjon overfor Spinoza var visstnok også et resultat av Spinozas formidable intellekt.²⁷⁰

Den moralske lærdommen fra fremstillingen av Spinoza er nært knyttet til *hvordan* han faktisk – i *Israels forståelse* av fortiden – klarte å endre verden med filosofien sin; for dette var bare mulig ved hans forsiktige og nøye gjennomtenkte atferd. På Spinozas tidsalder hadde fritenkeres *død* svært mye å si for deres ettermæle. Om Spinozas død skriver Israel: ”Much was at stake. For the final hours of a thinker who seeks to transform the spiritual foundations of the society around him, and is widely perceived to do so, become charged with symbolic significance in the eyes of both disciples and adversaries.”²⁷¹ Spinoza var derfor særs nøye med å instruere huseieren om at ingen prest eller annen religiøs autoritetsfigur, skulle få adgang til å observere ham under hans siste timer. På den måten kunne ingen spre falske rykter om en konversjon på dødsleiet; i Spinozas samtid var det nemlig veldig vanlig at det ble spredt usanne rykter om at døende ateister i sine siste øyeblikk hadde bedt Gud om tilgivelse for sine syndefulle holdninger. Dødsleiene til fritenkere ble derfor vanligvis heftig debattert.²⁷² Det kommer frem fra Israels resonnementer at han mener at dersom Spinoza – kjent som ”the chief of atheists” – i dette miljøet hadde vært *mindre forsiktig*, så ville *appellen* til filosofien hans blitt dramatisk redusert fordi det hadde oppstått tvil om hvorvidt han til det siste var tro mot sine filosofiske standpunkter eller ei.²⁷³

²⁶⁸ Israel, *Enlightenment Contested*, 35.

²⁶⁹ Israel, *Radical Enlightenment*, 248.

²⁷⁰ Ibid.

²⁷¹ Ibid., 296.

²⁷² Ibid., 298-299.

²⁷³ Ibid., 175.

5.3.2. Den frie republikkens profet: Van den Endens liv og skjebne

Van den Enden var en nederlandsk *kartesianer* og ateist hvis religion var ”sunn fornuft.” Han spredte sine doktriner på hemmelig vis, og hans bidrag til fremveksten av den radikale tradisjonen var etter Israels bedømmelse ”altogether remarkable.”²⁷⁴ Historisk sett var van den Endens støtte for *demokratisk republikanisme* det viktigste aspektet av både hans intellektuelle og praktiske liv.²⁷⁵ I Holland påtraff han franske *dissidenter* som *konspirerte* mot Louis XIV. Dissidentene var ivrige etter å kultivere Van den Endens radikale filosofi og demokratiske republikanisme. Holland var i følge Israel et velegnet sted for å skape en *link* mellom *politisk misnøye* og den *destabiliserende kraften* til den radikale filosofien. I dette miljøet passet van Den Enden rett inn, og han kom spesielt godt overens med en fransk adelig ved navn Gilles du Hamel, sieur de la Tréaumont.

Tréaumont og van den Enden diskuterte emner som republikansk politisk teori, og drøftet planer om å *reformere* den Nederlandske republikken. I tillegg holdt de *konferanser* hvor de planla å skape *oppvigleri* i Frankrike. Det endelige målet med disse konferansene var å *frigjøre* Normandie fra den Franske kongemakten og – i Israels ord, ”convert it into a Van den Enden-style republic”.²⁷⁶ Konspirasjonen deres, som etter hvert fikk flere tilhengere, gikk ikke som planlagt. Den ble ikke overraskende oppdaget, og den aldrende van den Enden ble arrestert og sent til Bastillen.²⁷⁷ Israel skildrer 72-åringens grimme skjebne:

The elderly ex-Jesuit was alternately interrogated and tortured several times between mid September and late November 1674. Louis himself was informed by Lovois of the Dutch schoolmaster who had plotted to overthrow his monarchy with philosophy.²⁷⁸

Sitatet er et illustrerende eksempel på hvordan Israel fremstiller de tragiske skjebnene til dem som ønsket å revolusjonere samfunnet med den radikale filosofien. Van den Enden var *stolt* over at konspirasjonen var inspirert av hans egne idéer:

The plans to foment insurrection and establish a ‘Free Republic’ in Normandy, Van den Enden confessed, not without pride, were inspired by his own ideas and writings. He had little to lose by admitting this as there was no prospect of his escaping execution.²⁷⁹

På dette tidspunktet var det altså, påpeker Israel, ingen sjanse for at han kom til å unnsnippe henrettelse. Han ble dessuten nektet den ”opphøyde” formen for henrettelse – *halshugging* – ettersom han ikke var adelig:

²⁷⁴ Ibid., 181.

²⁷⁵ Ibid., 175-184.

²⁷⁶ Ibid., 181.

²⁷⁷ Ibid., 182.

²⁷⁸ Ibid., 183.

²⁷⁹ Ibid.

Only Van den Enden, as the sole commoner among the condemned, was denied the more elevated form of execution reserved for those of noble blood. With his fellow conspirators all divided in two, the prophet of the 'free republic' was escorted to the gallows and unceremoniously hanged.²⁸⁰

Med det var den tragiske skjebnen til den frie republikkens profet forsegleet. Skildringen av van den Enden har den moralske implikasjonen at dersom en lever i et ufritt samfunn og søker å endre det, er det slettes ikke sikkert at en lykkes; det betyr derimot ikke at handling er *fåfengt* – og hvis en ikke lykkes, kan en alltså forsone seg med at noen andre vil fortsette prosessen som en selv startet eller var en essensiell del av. Alle verdifulle prosjekter fordrer ofringer, av og til i form av liv – og fremmarsjen til den radikale opplysningen er intet unntak.

5.3.3. Et lys i mørket: Koerbagh brødrene utsettes for anti-opplysningens nådeløse vrede

I kapittelet "Radicalism and the People: The Brothers Koerbagh" i *Radical Enlightenment*, skildres Koerbagh-brødrenes liv og virke. Adriaen Koerbagh (1632-1669) og Johannes Koerbagh (1634-1672) hadde stor betydning for spredningen av den radikale opplysningen, og Israel greier ut om deres heltemodige kamp mot anti-opplysningen og dens innflytelse. Deres tragiske skjebner beskrives på en *følelsesladet måte*, og Israel vil åpenbart få klart frem for leseren hva som skjedde med *radikale fritenkere* i 1600-tallets Europa. Livene til Koerbagh-brødrene isoleres som elementer i det historiske feltet, og deres livsforløp forklares gjennom en rekke tråder som linker dem til konteksten som deres tidsalders maktstrukturer representerte. Historien om brødrene inneholder et implisitt moralsk budskap om forsoning til ens historiske omstendigheter.

Israel er tydelig på at Koerbagh-brødrene hadde mer eller mindre identiske synspunkter hva angår religion, politikk og "public enlightenment".²⁸¹ Koerbagh-brødrene fremstilles som standhaftige personer med et *edelt mål* om å *opplyse folket*. Adriaen hadde blant mye annet som ambisjon å tydeliggjøre for folk hvordan advokater utnytter menigmannens naivitet. Advokatene tjente ikke *det felles gode*, og brukte sin ekspertise i det øyemed å oppnå velstand og en ufortjent høy status. Derfor søkte Adriaen å *frigjøre folk* fra slaveriet som advokatspråket innebar. Han anmodet advokatene til å anvende et ordinært og forståelig språk, i stedet for det intensjonelt uklare advokatspråket. I tillegg prøvde han å få advokatene til å innrømme sin korrupte og arrogante atferd.²⁸²

²⁸⁰ Ibid., 184.

²⁸¹ Ibid., 187

²⁸² Ibid.

Advokatene var ikke de verste *undertrykkerne*; den rollen ble reservert for *presteskabet*: ”If lawyers are contemptible, profiting shamelessly from the public’s gullibility, still worse and more addicted to the abstruse are the clergy.”²⁸³ I 1664 publiserte Adriaen Koerbagh, under pseudonymet ‘Wrederyck Waarmond’, et *politisk ladet* hefte: I heftet fordømte han *ondene* som presteskapets politiske interferering medførte; den geistlige politiske innflytelsen, fastslo han, har fatale effekter når det kommer til folkets gode.²⁸⁴ Her ser vi at brødrene Koerbagh hadde som ambisjon å endre de regjerende samfunnsforholdene, som de oppfattet som irrasjonelle og urettferdige. Brødrene arbeidet sannsynligvis tett sammen, og de kom begge under søkelyset til Amsterdams reformerte konsistorium.²⁸⁵

Kausalrelasjonene mellom hendelsene som forløp etter at brødrene Koerbagh først tiltrakk seg konsistoriets oppmerksomhet, fremstilles innenfor en kontekstualistisk forklaringsmodell: Brødrenes kamp mot de religiøse autoritetene forklares ettertrykkelig og presist i lys av bakgrunns-konteksten som det anti-opplysnings-dominerte samfunnet utgjorde, og det er innenfor denne at brødrenes aksjon i *den radikale opplysningens embete* blir *heroisk* og deres endelige livsskjebner *forsegles*. Den fortløpende kontekstualistiske relasjonen mellom brødrene og anti-opplysningen, synliggjøres først når Israel forklarer at konsistoriet under et møte i 1666 kom frem til at Johannes spredde *ugudelige* synspunkter, og at Adriaen bodde med en kvinne han ikke var gift med. Konsistoriet sendte derfor ut en prest for å undersøke brødrene nærmere. Den geistlige representanten bekreftet i sin rapport at Johannes hadde *særdeles urimelige og hedenske* holdninger om religion, og at han til stadighet forsvarte dem. Brødrene ble derfor innkalt til å forsvare seg foran konsistoriet, som tiltalte Adriaen for å holde en kvinne i ”whoredom” og presset Johannes til å forsøke å rettfærdiggjøre sine avvikende teologiske overbevisninger.²⁸⁶ Her ser vi hvordan det som skjer forklares gjennom den rådende religiøse maktstrukturen i samfunnet; denne danner rammene for Koerbagh-brødrenes liv.

Konsistoriet lyktes *ikke i å skremme* brødrene, og under et senere møte uttrykte det sin *forferdelse* over at Johannes spredde hedenske holdninger blant *vanlige borgere*. Han ble advart mot å frastå fra denne typen aktivitet; hvis han valgte å ikke adlyde, ville han bli *alvorlig straffet*. Trusselen om en ubehagelig straff var heller ikke nok til å stoppe det pågående opplysningsprosjektet til Koerbagh-brødrene: Verken Adriaen eller Johannes sluttet med sin ugudelige fremferd, og nye urovekkende rapporter nådde konsistoriet. Johannes

²⁸³ Ibid.

²⁸⁴ Ibid.

²⁸⁵ Ibid., 187-188.

²⁸⁶ Ibid., 188.

Koerbagh ble i den forbindelse innkalt på nytt, og han ble da beskrevet som en ”gal eller besatt person”.²⁸⁷ Senere ble det klargjort for konsistoriet at begge brødrene – eller muligens Johannes alene – var ansvarlige for boken *Een Bloemhof van allerley Lieflijkheyd sonder verdriet*, som var fylt til randen av blasfemiske uttalelser om Gud og Jesus. I kjølvannet av bokens utgivelse ble Adriaen tvunget til å flykte fra Nederland; Johannes, på sin side, opprettholdt en *kaustisk fremtoning* mot Konsistoriet – og han nektet endog for at den kristne Guden eksisterte.²⁸⁸ Israel beskriver den famøse *Bloemhof*-boken som ”an unprecedentedly provocative book”.²⁸⁹ Boken kan ansees som et slags manifest for den radikale opplysningen – og som en forløper for moderne religionskritikk. Den utfordret hele den dominerende overnaturlige verdensanskuelsen:

Moreover, not only ‘angels’, but also Satan, demons, sorcery, witchcraft, possession, exorcism, and divination are all dismissed as fabrications utterly devoid of truth or reality, devised solely to scare and manipulate the ignorant.²⁹⁰

I sitatet ovenfor kommer det frem hvordan Koerbagh-brødrene brukte *Bloemhof*-boken for å vise hvordan de religiøse autoritetene utnyttet ignoransen til borgerne, og manipulerte dem via deres irrasjonelle frykt for det overnaturlige. Johannes Koerbagh påsto dessuten at en eventuell sann religion – i motsetning til hver eneste av de religionene som han selv hittil var kjent med – ikke ville måtte forsvares vha. *tvang* og *politisk makt*.²⁹¹ Tvang og politikk skulle dog vise seg å bety slutten for brødrene Koerbags blasfemiske hobbyer, og deres liv ble gradvis mer tragiske frem til de ble *eliminert* av anti-opplysningens overveldende makt.

Koerbagh-brødrenes innsats for å opplyse massene *kunne ikke* gå upåaktet hen i anti-opplysningens tidsalder; ved sin rebelske atferd *inviterte* brødrene til bråk med autoritetene, og *før eller senere* ville de bli nødt til å betale prisen for sin uforsiktighet. Vel vitende om risikoen det innebar, fortsatte Adriaen Koerbagh *frontalangrepet* på antiopplysningen med nok en blasfemisk bok: *Een light schijnende in duystere plaats*.²⁹² Denne ble lest med “great consternation of the spirit” av medlemmene av konsistoriet.²⁹³ Nå måtte naturligvis noe gjøres med Koerbagh-brødrene og deres respektløshet overfor det religiøse. Israel legger til at *Een Ligt* er *historisk betydelig* fordi den avslører *revolusjonen i populærkultur og utdanning* som Koerbagh-brødrene og deres allierte strebet etter å oppnå. *Een Ligt* var i følge Israel *den*

²⁸⁷ Ibid., 189.

²⁸⁸ Ibid., 188-189.

²⁸⁹ Ibid., 191.

²⁹⁰ Ibid., 192.

²⁹¹ Ibid., 192.

²⁹² *Et lys som skinner på mørke steder* (min oversettelse).

²⁹³ Israel, *Radical Enlightenment*, 193.

første og mest vidtspennende av tekstene til den europeiske radikale opplysningen.²⁹⁴ Det er viktig at vi legger spesielt merke til Israels understreking av Koerbagh-brødrenes ønske om å revolusjonere samfunnet, og at Adriaens tekst var en av de første blant den radikale opplysningens tekster med en ambisjon om å transformere folks sinn. Fremstillingen av Koerbagh-brødrenes tragiske skjebner får i den sammenheng økt moralsk betydning, og vi må se skjebnene deres i lys av at de var blant de første radikalerne med revolusjonære ambisjoner. La oss se *hva* Israel eksplisitt sier om *straffen* som ventet Adriaen:

There was never any doubt, though, that Adriaen would receive a heavy sentence. The undisguised, systematic denial in print of the truth of the Christian religion, and open disparagement of theology, was an unprecedented crime and one which, in the circumstances of the time, could not be dealt with lightly.²⁹⁵

Her klargjør Israel at Adriaen utvilsomt kunne forvente en streng straff for sine uttrykte synspunkter, og han legger også til at Adriaens lovbrudd på det aktuelle tidspunktet var *uten historisk sidestykke*; det kunne absolutt ikke straffes på mildt vis. Her kan vi lese mellom linjene at det ofte *koster* å være først ute med å endre samfunnet – og det er slettes ikke sikkert at en lever lenge nok til å få se fruktene av egne bidrag. En av de viktigste moralske implikasjonene til Israels fremstilling av livene til Koerbagh-brødrene, er at en kan være nødt til å *forsones seg* med at en er del i et *større drama enn seg selv* – og at dette dramaet er av aller høyeste betydning. Konteksten som de tragiske livene til Koerbagh-brødrene forklares med, altså det tradisjonelle religiøse samfunnet i 1600-tallets Europa, medførte at deres spesifikke handlinger – som var fundert i en intensjon om å endre status quo – resulterte i disse forferdelige og nedverdiggende avslutningene på deres egne liv:

A high proportion of the copies of the Koerbaghs' books had been successfully gathered in, including virtually all copies of *Een ligt*, and all this material was now burnt. Taken away to his place of imprisonment, within months Adriaen was reportedly broken in both body and spirit. Johannes too, though he was the lucky one who was released, wrote nothing more and died young, outliving Adriaen by just three years.²⁹⁶

Slik endte den tragiske fortellingen om Koerbagh-brødrene: De ble begge fengslet, og bøkene deres ble brent; ingen av disse heroiske forkjemperne for den radikale opplysningen levde særlig lenge etter fengslingen. Anti-opplysningen vant – eller gjorde den det? Vi er nødt til å se denne tragiske slutten som en del av det overordnede romantiske frigjøringsdramaet, som Koerbagh-brødrenes skjebner bare var en liten *episode* i. Denne tragiske episoden viser at den endelige seieren ikke kommer uten *tap underveis*, og den demonstrerer også at de onde,

²⁹⁴ Ibid.

²⁹⁵ Ibid., 195.

²⁹⁶ Ibid., 196.

hensynsløse og irrasjonelle kreftene av og til vinner – selv om heltene kjemper for et edelt prosjekt. Israels fremstilling av Koerbagh-brødrene utgjør en liten del av fremmarsjen til den radikale opplysningen, men den *kvalifiserer* fremstillingen av de langsiktige romantiske triumfene til det gode. Ikke noe annet enn alt for menneskelig hybris kan få en til å tro at en kan slippe unna med å kritisere – på voldsomt og uhørt vis – mektige autoriteter med monopol på hva samfunnets borgere skal tro og mene.

Israel er faktisk inne på at særlig den ene av brødrene, Johannes, oppførte seg *uforsiktig* og på en *uansvarlig måte*. Han kontrasterer i den sammenheng Johannes atferd med Spinoza – hvis liv han, som vi så, i stor grad fremstilte på den romantiske måten. Johannes viet veldig lite oppmerksomhet til *Spinozas maksime* om å vise *forsiktighet* (latin: *caute*) når en kritiserer autoriteter. I en oppildnet tilstand insisterte hans på at Den hellige treenigheten var en *contradictio in terminis*, og at verden ikke kunne ha blitt skapt *ex nihilo*.²⁹⁷ Kanskje skjebnene til Koerbagh-brødrene ikke hadde utartet seg på en såpass tragisk måte hvis de bare hadde vært mer forsiktige og ydmyke foran konsistoriet?

En annen moralsk implikasjon ved fremstillingen av Koerbagh-brødrene, som kan utledes fra det tragiske utfallet som brødrenes strategi resulterte i, er at det kan være fornuftig å holde seg mer i bakgrunnen – og tenke på lengre sikt, i stedet for å gå til frontalangrep på sine motstandere. Spinoza fikk i følge Israel en langt større innvirkning på fremmarsjen til den radikale opplysningen enn Koerbagh-brødrene – og hans skjebne blir fremstilt (om vi ser bort i fra glasstøvet som rev i stykker hans tuberkulosesvekkede lunger) på en langt mer *verdig* og edel måte.

5.3.4. Bekkers kamp mot Djevelovertroen

Balthasar Bekker var kristen, men Israel er overbevist om at han likevel bidro sterkt til fremmarsjen av den radikale opplysningen gjennom hans *korstog* mot idéer om at djevelen, demoner og ånder kan påvirke naturens lover eller menneskers liv. Bekker dediserte store deler av sitt liv til å slåss mot ”the empire of Satan”.²⁹⁸ Hans liv fikk et tragisk forløp:

Yet his tragedy was to write not just an immensely influential book but one which, at the time, could only be construed as a radical assault on authority and tradition. For this he was hounded from his pulpit, declared an agent of Spinozism and ‘atheism’, and publicly disgraced.²⁹⁹

²⁹⁷ Ibid., 195.

²⁹⁸ Ibid., 378-382.

²⁹⁹ Ibid., 376.

Boken Israel sikter til ovenfor, var *Betoverde Weereld* (The World Bewitched). Denne utgjorde en ekstremt omfattende kritikk av overtroiske idéer relatert til djevelens samfunnsinnflytelse. Han nektet også for at spøkelser, gjenferd og hekseri eksisterte.³⁰⁰ *Betoverde Weereld* ble faktisk en bestselger, hvilket Israel gir den *samfunnsnedbrytende* effekten til irreligiøsitet og filosofisk skeptisisme æren for.³⁰¹

Israel kommenterer at Bekkers system ble dypt integrert i den radikale opplysningen, samt at det frem til 1750 overalt ble ansett som en bærer av naturalisme, ateisme og spinozisme.³⁰² Mens han levde ble Bekker *forfulgt* og *utstøtt*, men samtidig bidrog han i følge Israel til et av de *største skiftene i menneskehetens historie*:

But if his ideas were not respectable, or were judged too radical for Christians to accept, there can be no question as to the unparalleled extent of his influence. If ever there was a writer who was thought by contemporaries to have had an immense impact on attitudes in society at many levels, and across several different countries, then it was Bekker. Hounded and rejected by the churches and by moderate 'enlightened' opinion, he may have been, largely ignored by modern Enlightenment scholars he may have be, but in terms of contributing to one of the greatest and most profound shifts in the history of mankind, he was indisputably one of the foremost figures of the European Early Enlightenment.³⁰³

Bekkers idéer var uakseptable i samfunnet han levde i; han levde forut for sin tid – og betalte prisen for sin nytenkning. Den viktigste moralske implikasjonen til fremstillingen av Bekker, er at en noen ganger må håpe at en tjener noe større enn en selv – og at en ikke alltid kan forvente å oppleve anerkjennelse for arbeidet sitt.

Israel er tydelig enig med Leibniz i at Bekkers angrep mot troen på hekseri og demonisk kraft var fundamentert i Anthonie van Dales idéer om de gamle oraklene.³⁰⁴ Van Dale mente at de greske oraklene var falske og at de ble brukt til å lure de overtroiske massene. Det sentrale i Van Dales tenkning var at overtro, deriblant troen på demoniske krefter, var uendelig skadelig for samfunnet.³⁰⁵ Det var *farlig og upopulært* å ytre denne typen synspunkter offentlig, og Israel understreker at selv på midten av 1700-tallet, kunne ikke filosofer – på ukvalifisert vis, offentlig støtte synspunkter som dem uttrykt av ”ultrahedningen” van Dale.³⁰⁶ Bernard Le Bovier de Fontenelle uttrykte samme sentimenten som Van Dale hva angikk oraklene, og Israel påpeker at han i virkeligheten var langt mer radikal enn hva han kunne gi uttrykk for offentlig.³⁰⁷ *Likevel* ble Fontenelle anklaget for

³⁰⁰ Ibid., 378-382.

³⁰¹ Ibid., 383.

³⁰² Ibid., 405.

³⁰³ Ibid., 405.

³⁰⁴ Ibid., 371.

³⁰⁵ Ibid., 363.

³⁰⁶ Ibid., 373.

³⁰⁷ Ibid., 361.

ateisme foran kongen; denne situasjonen kom han seg så vidt helskinnet unna takket være hjelp fra marquis d'Argenson.³⁰⁸

Konteksten som Bekker, Van Dale og Fontenelle levde innenfor, var slik at nytenkere nødvendigvis levde farlig – og deres liv ble vanligvis tragiske. En historiebasert moralsk visdomssetning kan utledes fra Israels fremstilling av modernitetens skapere: Det er ofte for ettertiden at virkelig ekstraordinære individer lever. Denne lærdommen er innprentet i Israels fremstilling av Bekker og de andre radikalerne.

Oppsummering av 5.3.1-5.3.4

Den radikale opplysningens modige forkjempere led mange *nederlag* i sin kamp mot samfunnets inngrodde irrasjonalitet. Anti-opplysningens makt var utstrakt, og den hadde et forråd av effektive metoder som den brukte mot de frittenkende radikalerne; disse metodene kan plasseres langs et spektrum av varierende alvorlighet, som dekker alt i fra akademisk utestengelse til lange fengselsstraffer og halshugging. En av faktorene som er med på å gjøre narrativet såpass underholdende, er Israels fremstilling av livene og beskjeftigelsene til de *individene* som slåss for mer frihet og større aksept det Israel betegner som *moderne idéer*.

Heltenes liv innplottes, med Spinoza som eneste bemerkelsesverdige unntak, som *tragedier*. De regjerende politiske, religiøse, intellektuelle og kulturelle maktstrukturene som de etter hvert klarte å underminere, var seiglivet; eksistensen til radikalerne ble definert og begrenset av rådende samfunnsforhold, og det var innenfor denne konteksten de med nødvendighet måtte agere. Nytenkernes liv skildres og forklares utelukkende gjennom en *kontekstualistisk* forklaringsmodell. Det er *vanskelig* å få til betydelig og varig endring på flere nivåer i samfunnet, men det betyr ikke at iherdig og uselvvisk innsats er meningsløs; på tross av den uunngåelige og sørgelige motgangen som narrativets hovedpersoner pådro seg selv i fornuftens tjeneste, lyktes de i å frembringe moderniteten – noe Israel synes at ettertiden skal takke dem for. Mye av visdommen i narrativet beror på det faktum at mange av historiens mest intelligente – og på lengre sikt betydningsfulle, personer, i sin levetid har vært nødt til å forsone seg med at de ikke tilhører samtiden sin; det er for ettertiden de dedikerer livsverket sitt. Det tragiske, kombinert med en kontekstualistisk forklaringsmodell, er kilden til mye av det moralsk preskriptive i Israels fremstilling.

³⁰⁸ Ibid., 371.

5.4. Den filosofiske radikalismen gryr i undergrunnsmiljøet

Radikalerne ønsket i Israels beretning å *endre verden*, men deres opplysningsprosjekt ble lite verdsatt: "Much of the time, aspiring to change the world through propagating radical ideas must indeed have seemed a thankless, dispiriting, even hopeless task."³⁰⁹ Noen av de radikale endte visstnok opp med å *dø* eller *begå selvmord* som følge av *psykologiske sammenbrudd*. Disse sammenbruddene var i følge Israel et resultat av *håpløsheten* de følte i sin kamp mot anti-opplysningen.³¹⁰ For å understreke mektigheten til anti-opplysningen som de radikale kjempet mot, henviser Israel til radikaleren Jean Mesliers oppfatning av situasjonen:

Error, superstition, dread, devout submission, hypocrisy, self-imposed silence, and theological mystification, a towering and colossal edifice of imposture and false doctrine, as Meslier saw it, formed an all-embracing system reaching everywhere, powerfully bolstering the supremacy of tyranny, abuse, exploitation, and vice throughout our world, a labyrinth of error so great that it appeared an all but impossible task to undermine or break it down.³¹¹

Anti-opplysningens hegemoni over samfunnet medførte at det bare var i *undergrunnsmiljøet* at den radikale opplysningen kunne *spre seg*. Til tross for anti-opplysningens mektighet og den tilsynelatende dystre situasjonen som radikalerne befant seg i, følte de *optimisme* knyttet til potensialet til den illegale undergrunns-spredningen av den radikale opplysningen:

Yet, fitfully, there was also a measure of optimism regarding future prospects for clandestine propagation of radical thought, eventually leading to a restructuring of culture, and remodelling of society, encompassing the common people in a way that Voltaire and the moderate mainstream Enlightenment firmly repudiated.³¹²

Her ser vi også hvordan Israel stiller Voltaire og de andre tilhengerne av den moderate opplysningen i dårlig lys ved å vise til at de moderate tenkerne ikke ønsket å involvere ordinære borgere i opplysningsprosjektet.

Mange av de radikale fant *hyggelig selskap* med hverandre i undergrunnsmiljøet:

If Meslier lived and wrote in almost total isolation and some radical thinkers died in prison or psychologically broken and in lonely desperation, others found no small recompense in the inspiration and support they gave each other and derived from their sense of battling the forces of darkness and prejudice, of being persecuted and yet right. There was indeed satisfaction to be drawn from claiming the moral and intellectual high ground, and pleasurable conviviality to be found in sharing an underground philosophical counter-culture which in late seventeenth-century Dutch towns, according to several accounts, including the clandestine Amsterdam philosophical novel *Philopater* (1697), did not, despite the shared stigma, preclude relaxed gatherings in smoke-filled taverns or coffee- and wine-houses in which books, philosophers and theologians were discussed in an irreverent but serious spirit.³¹³

³⁰⁹ Israel, *Enlightenment Contested*, 40.

³¹⁰ *Ibid.*, 41.

³¹¹ *Ibid.*

³¹² *Ibid.*

³¹³ *Ibid.*, 41-42.

I dette sitatet ser vi hvordan Israel eksplisitt betegner kreftene som de radikale kjempet mot som "the forces of darkness and prejudice." De radikale fant inspirasjon og støtte i den filosofiske motkulturen – og det var her de la planer om å endre hele den eksisterende samfunnsordenen. En moralsk implikasjon av Israels fremstilling av hvordan radikalerne søkte sammen, er at forfulgte mennesker – spesielt de som ønsker store endringer i samfunnet – kan øke sin *styrke* om de samler seg i grupper med likesinnede. Vi kan også se i sitatet at Israel hevder at det er *tilfredsstillelse* å finne i *oppfatningen* av at en er moralsk og intellektuelt overlegen sine motstandere. Radikalerne var *stigmatiserte*, men det stoppet dem ikke fra å samle seg i kaféer, hvor de diskuterte bøker og filosofi. Det at de var *uredde* når det kom til å samle seg med likesinnede, og når det gjaldt diskusjonen av nye idéer, bidro til at den radikale opplysningen omsider slapp løs fra lenkene som holdt den fanget i den intellektuelle undergrunnen – for ureddhet og ytring av radikale idéer tiltrekker seg *oppmerksomhet*.

5.5. Den moderate opplysningen pulveriseres

Radikalerne gav aldri opp sine ambisjoner om å endre samfunnet, og måten Israel fremstiller den radikale opplysningens frigjørelse fra underkuelse kan ha den moralske implikasjonen at det lønner seg å ikke gi opp selv hvis det i starten fremstår som umulig å iverksette de politiske endringene en ønsker. Etter lang tid i undergrunnsmiljøet, nådde nemlig utbredelsen av radikale idéer et *kritisk punkt*; idéene måtte, på et eller annet vis, *håndteres* av de som støttet den etablerte samfunnsorden. Således tiltrakk radikalernes idéer seg oppmerksomhet fra dem som ville vise – en gang for alle – hvor irrasjonelle og samfunnsskadelige disse idéene var.³¹⁴

En enorm mengde med *Anti-philosophique* litteratur begynte å florere. Denne litteraturen hadde i følge Israel *motsatt* effekt enn intendert, ettersom den *eksponerte et bredt publikum* for radikale idéer. Slik utgjør anti-filosofi-litteraturen i Israels øyne en adekvat *forklaring* på hvordan den radikale opplysningen *brøt fri* fra undergrunnen og vant "world-transforming successes" overfor mer dominerende idéer etter 1770. Samtidig insisterer Israel på at anti-filosofi-litteraturen medførte at den moderate opplysningen ble "rapidly pulverized" mellom den radikale opplysningen på den ene siden og anti-opplysningsforkjemperne på den

³¹⁴ Israel, *Democratic Enlightenment*, 148-149.

andre.³¹⁵ Dette skjedde visstnok fordi anti-filosofi-litteraturen for retorisk og polemisk effekt identifiserte seg selv som fienden til en radikal, revolusjonær og *samfunnsfarlig antagonist* som det *ikke var mulig* å inngå noen som helst *kompromisser* med; den projiserte en ”cosmic conflict of world-views.”³¹⁶ I denne konflikten var det ikke rom for den moderate opplysningens relativisme, så den døde ut.³¹⁷ Hele dette plutselige, dramatiske og høyst romantiske hendelsesforløpet fremstilles som *forutbestemt* og *uunngåelig*: Når den radikale opplysningen hadde vokst seg sterk nok på mikronivået, brøt den fri – noe som umiddelbart tilintetgjorde dens svakeste fiende³¹⁸ slik at bare dens mektigste fiende – anti-opplysningen, gjenstod. Nå var tilsynelatende den radikale opplysningens organisistiske frigjøringsprosjekt destinert til å bli et faktum, men vi vil se at historien ikke følger noe forhåndsgitt skjema!

5.6. Den franske revolusjon som et mislykket prosjekt

På slutten av 1700-tallet var det i følge Israel slik at de aller fleste mennesker, uavhengig av hvilke samfunnslag de var en del av, aksepterte ”the legitimacy and rightness of the existing order”.³¹⁹ Mange av disse individene var influert av idéene til Leibniz og Christian Wolff, og var følgelig av den oppfatning at Gud hadde ordnet verden på den best mulige måten.³²⁰ Denne utbredte verdensoppfatningen var i stor *uoverensstemmelse* med radikal spinozistisk filosofi, som impliserer at Gud eller Naturen (*Deus sive Natura*) ikke har noe mål i det hele tatt. Årsaken til at Gud/Naturen eksisterer er i Spinozas filosofiske system *identisk* med årsaken til at den handler.³²¹ Israel argumenterer for at den radikale opplysningens insistering på at fornuften er den beste veiledningen når det kommer til hvordan samfunn og moral bør ordnes, *uunngåelig* presset den radikale opplysningen mot *demokratisk republikanisme*:

It was precisely their insistence that reason is man’s sole guide in ordering society and morality which pushed the Radical Enlightenment inexorably towards democratic republicanism, and, equally, the contrary claim that the moral and social order rests on tradition and hierarchy that

³¹⁵ Ibid., 149.

³¹⁶ Ibid.

³¹⁷ Ibid.

³¹⁸ Se Israel, *Enlightenment Contested*, 27, for informasjon om hvordan radikalerne i følge Israel oppfattet den moderate opplysningen. Her hevder Israel at de radikale anså det som respektløst av moderate som Voltaire å fremme tanken om at mesteparten av menneskeheten burde etterlates permanent i mørket. Det var derfor en stor seier for den radikale opplysningen at den moderate opplysningen ble beseiret.

³¹⁹ Israel, *Democratic Enlightenment*, 808.

³²⁰ Ibid.

³²¹ I *Ethics* skriver Spinoza: “For we have demonstrated in Appendix, Part 1 that Nature does not act with an end in view; that the eternal and infinite being, whom we call God, or Nature, acts by the same necessity whereby it exists. That the necessity of his nature whereby he acts is the same as that whereby he exists has been demonstrated (Prop. 16, 1). So the reason or cause why God, or Nature, acts, and the reason or cause why he exists, are one and the same.” *Ethics*, 321.

tilted the moderate mainstream more and more against 'reason and philosophy' and towards precedent and sentiment as the prime defence of monarchy, nobility and ecclesiastical authority. In the end this destroyed the moderate Enlightenment, handing the initiative to outright reaction and Counter-Enlightenment, on the one hand, and the revolutionary underground on the other.³²²

I forbindelse med dette sitatet er det nevneverdig at idéen om at Spinozistisk filosofi impliserer overlegenheten til demokratisk republikanisme, ikke er Israels unike innfall. Michael L. Morgan kommenterer – i et samleverk med Spinozas tekster, at Spinozas filosofi, som dreier seg rundt rasjonell selvdisiplin og sinnsro, har flere interessante *utfall*. I lys av denne filosofien, som i sin essens dreier seg om å leve i harmoni med Naturens evige lover, fremstår i Morgans øyne demokratisk republikanisme som en fornuftig idé – for i denne typen lovregulert samfunn kan *alle* borgere samarbeide om å øke hverandres velbehag, og samtidig begrense skadelig egeninteresse.³²³ Uansett om Israel har vært påvirket av Morgans eller andres kommentarer når han formulerte narrativet sitt, så var den radikale opplysningen etter Israels oppfatning ”inherently revolutionary”.³²⁴ Vi ser fra sitatet ovenfor at Israel understreker at når den moderate opplysningen var knust, gjenstod bare den radikale undergrunnen og dennes anti-opplysnings-motstandere; nå var altså den mest *avgjørende* og episke delen av narrativet i gang, siden den ideologiske konflikten *skiftet* seg til å dreie seg rundt utelukkende opposisjonen mellom den mest radikale ideologiske leiren og den i sterkeste grad konservative fløyen!

Fra delkapittel 5.5 husker vi at den radikale opplysningen endelig brøt seg løs fra lenkene som holdt den fanget i den intellektuelle undergrunnen, når anti-opplysningens fokus på den radikale opplysningens samfunnsfarlige idéer ble sterkt nok. Etter at den radikale opplysningen var frigjort fra undergrunnen, kunne dens iboende revolusjonære potensiale – i ekte romantisk stil – *omsider manifestere seg og konfrontere Mørket*. Til tross for at de fleste på slutten av 1700-tallet aksepterte den eksisterende samfunnsordenen, var i følge Israel stadig flere klare til å akseptere det radikale premisset om behovet for store endringer:

Yet by the 1770s, there were also an appreciable body of informed and aware individuals inclined – or driven by mounting difficulties – to grant the prime radical premiss, namely that the entire existing social order was one of chronic disorder, exploitation, dependence and deprivation and hence one that hardly seemed to be divinely ordained.³²⁵

Når den radikale opplysningen først hadde fått fotfeste i samfunnet, var marsjen mot revolusjon i gang: ”Once the basic premiss was granted, the rest followed almost of itself.”³²⁶

³²² Israel, *Democratic Enlightenment*, 941.

³²³ Morgan, *Spinoza: Collected Works*, 215.

³²⁴ Israel, *Democratic Enlightenment*, 941.

³²⁵ *Ibid.*, 808.

³²⁶ *Ibid.*

Israel viser til d'Holbachs spørsmål fra 1773 – om hvordan samfunnets uorden og elendighet kan kureres, og skriver deretter:

There is only one way to cure such a massive edifice of ills: abolish the whole corrupt system of rank, privilege, and prejudice and replace it with a more equitable society; and only one way to undertake such a task, namely to attack 'error' and proclaim 'the truth'.³²⁷

Det var altså på tide å *erstatte* hele det korruperte systemet, og Israel understreker at det *bare* er *filosofien* som er *potent* nok til å forårsake en omfattende revolusjon:

When society's defects are structural and deep and chiefly rooted in veneration for rank, faith, credulity, trust in authority, and above all ignorance, then philosophy is not just the most apt but the only agent potent enough to precipitate a rapid and all-encompassing revolution.³²⁸

Israel utdyper videre at det var de *radikale opplysningsfolkene* som hadde i oppgave å *fornye* samfunnet ved å *reutdanne* offentligheten; deres ultimate mål var å danne et system med lovgivning og institusjoner som kobler individets interesser til offentlige interesser. Radikalerne la visstnok ikke planer for revolusjonær *aksjonering*, men Israel betegner dem fremdeles som *bevisste revolusjonærer* fordi de i hans øyne var "ideologues preparing the ground for revolution".³²⁹ Israel insisterer på at revolusjonen de forberedte hadde vært fullstendig *utenkelig* før "the rise of radical ideas". Den hadde heller ingen historisk *presedens*.³³⁰

I kapittel 5.2.3 viste jeg hvordan Israel i begynnelsen av narrativet fremstilte den edle filosofien som underordnet den onde religiøse anti-opplysningen. Senere i beretningen var ikke bare filosofien frigjort fra fengselet sitt – men det store radikale frigjøringsprosjektet var i ferd med å transformere samfunnet for godt, og en universell revolusjon i menneskehetens status quo var i emning. Dramaets gode side holdt på å ta *innersvingen* på mørket; det eneste som trengtes var en iherdig kamp i Fornuftens tjeneste:

The moral and social transformation of man (and woman) held this new ideology, the general improvement of society on a new basis, can arise only by carrying further the universal revolution driven by *la philosophie* and that this struggle for reason announces a struggle forced on those capable of enlightenment by what Diderot and d'Holbach deemed the truly brutal, destructive, and savage ignorance of men 'and those who govern'.³³¹

I dette sitatet ser vi hvordan Israel uttrykker at forbedringen av samfunnet i følge den radikale ideologien bare var mulig ved at den filosofidrevne kampen for fornuften fortsatte. Det

³²⁷ Ibid.

³²⁸ Ibid., 809.

³²⁹ Ibid., 809.

³³⁰ Ibid.

³³¹ Ibid., 812.

fremkommer også at radikalernes kamp mot anti-opplysningen var veldig vanskelig, ettersom de store massene fra deres perspektiv bestod av *dyriske ignoranter*.

Fremmarsjen til den radikale opplysningen ledet omsider til sammenkomsten av nasjonalforsamlingen i 1789. Radikalernes opplysningsprosjekt bar herved etterlengtede frukter, og de fikk lønn for alt strevet:

Henceforth, delegates were no longer representing particular communities, classes, or localities but were simply individual representatives of a people all deemed equal and equal in rights so that the representatives simply represented the *volonté générale* as a whole, a conception totally at odds with all known precedent, an obvious product of 'philosophie' justified in particular by Sieyès.³³²

Her ser vi at Israel betoner at det var *filosofien* som ledet til en situasjon hvor *folkets* vilje ble representert; denne situasjonen var uten like i historisk sammenheng, og den radikale opplysningen hadde nå medført grunnleggende og gjennomgripende samfunnsendringer. *Frem* til dette punktet i narrativet, har det overordnede organisistiske frigjøringsdramaet *forløpt helt i tråd med den romantiske arketypen*. Det var, tilsynelatende, *all grunn* til å tro at den radikale opplysningen til slutt kom til å triumfere over anti-opplysningen en gang for alle – og slik påføre anti-opplysningen samme endelige nederlag som den moderate opplysningen møtte. Ekstra grunn til å være håpefull gav *The Declaration of the Rights of Man and the Citizen*, som ble proklamert 27. august 1789. Dokumentet talte om iboende naturlige rettigheter, og var i følge Israel hovedsakelig et resultat av den radikale filosofiske litteraturen.³³³ Noen av de radikale følte riktignok at dokumentet ikke var *helt* optimalt, men:

All the same, the final outcome was a stunning success for the *philosophes-révolutionnaires*. For the first time in history, freedom of thought and expression for everyone was enshrined as a basic principle and right of enlightened and morally justified human society, the very bedrock of democratic modernity was in place.³³⁴

Utarbeidelsen av erklæringen kan med rette betegnes som *apoteosen* i narrativet om fremmarsjen til den radikale opplysningen: For første gang i historien var retten til fri tenkning nedskrevet som en basisk rettighet for opplyste samfunn. Legg spesielt merke til at Israel hevder at dokumentet la fundamentet for vår *demokratiske modernitet*. Den radikale opplysningen fremsto nå som nærmest *predestinert* til å overta samfunnskontrollen, og slik realisere sitt fulle potensial; *men den gang ei* – for snart *sporet hele det radikale opplysningsprosjektet av*, og Israel legger ikke det minste skjul på hva han mener om det påfølgende hendelsesforløpet og dets påståtte konsekvenser for tilblivelsen av moderniteten.

Her ser vi hvordan Israel skildrer begynnelsen på opplysningsprosjektets *avsporing*:

³³² Ibid., 879.

³³³ Ibid., 908.

³³⁴ Ibid.

Marat's hectoring, with its unrelenting stress on 'morality', 'virtue', and the ordinary man's feelings, created a powerful underlying tension that would one day be exploited by the Robespierristes to derail the Revolution of Reason as a whole.³³⁵

Israel gir *Jean-Paul Marats* skremmende taler om moral, dydighet og menigmannens følelser skylden for at Maximilien Robespierre og hans tilhengere til slutt klarte å få det radikale opplysningsprosjektet til å spore av. Bemerk at Israel omtaler (begynnelsen av!) den franske revolusjon som "the Revolution of Reason". Denne *fornuftens revolusjon* kunne ha fullført radikalernes opplysningsprosjekt, men takket være Marat forvant denne muligheten. Hendelsesforløpet sees i lys av potensialet til denne Fornuftens revolusjon, hvilket er et perfekt eksempel på den overordnede organisistiske forklaringsmodellen som Israel bruker. Narrativet, som frem til dette øyeblikket var et ekstravagant romantisk-organisistisk-frigjøringsdrama, var på vei til å få en tragisk slutt som *ikke passer overens* med verken dets romantiske innplotting eller det lykkelige utfallet som fremstillingen henter til underveis.

Følgende sentiment viser at Israel fremhever *forskjellen* på Marats og *Robespierriestenes* 'Revolution of the Will' (som *historisk sett* fant sted) og den radikale opplysningens 'Revolution of Reason' (*målet* som aldri ble fullstendig realisert):

This subordination of reason to popular will and feeling is what especially distinguished his and the Robespierristes' 'Revolution of the Will' from the Revolution of Reason of the Radical Enlightenment.³³⁶

Før fremmarsjen til den radikale opplysningen levde folk som *slaver*, og et liv i undertrykkelse var regelen nesten overalt. Folk var i følge Israel *vant* til å leve slik, og de aksepterte situasjonen grunnet sin ignoranse og myndighetenes utnyttelse av denne: "Princes ensure this outcome by harnessing ignorance, indolence and religion to bolster whatever people are used to".³³⁷ Filosofi er i følge Israel den eneste mulige motoren bak en "General Revolution" av den typen som radikalere som d'Holbach, Helvétius og Diderot kjempet for; bare filosofi kan etter Israels oppfatning *endre* hele den menneskelige virkeligheten ved å eliminere folks eksisterende holdninger.³³⁸ Gitt dette bakteppet, var det visstnok slik at de radikale lederne fra 1789 – før alt gikk galt, hadde ambisjoner om å *endre langt mer enn bare Frankrike*.³³⁹ Hvis det *ikke* hadde vært for at fornuftens revolusjon sporte av, hadde dens intellektuelle lederskap trolig – påstår Israel, på et tidlig tidspunkt kollidert *voldsomt* med pretensjonene til opplyst absolutisme andre steder på det europeiske kontinentet:

³³⁵ Ibid. 914.

³³⁶ Ibid., 915.

³³⁷ Ibid., 939.

³³⁸ Ibid.

³³⁹ Ibid.

Until a narrow patriotism and xenophobic stress on the nation set in under Robespierre, it was inconceivable that the Revolution's intellectual leadership would not, from an early stage, clash violently with the pretensions of 'enlightened despotism' including the legacies of Frederick and Joseph even though France was still technically a monarchy, not a republic, during the years 1789-92.³⁴⁰

Hvem vet hvordan Europa hadde sett ut i dag hvis den radikale opplysningen hadde triumferet fullstendig?

Israel omtaler transformasjonen som fant sted i Vesten mellom 1760 og 1789 som en "revolution of the mind", og understreker at det var et at de største og mest skjebnesvangre skiftene i menneskets historie.³⁴¹ Anti-opplysningen forstod at fremmarsjen til den radikale opplysningen representerte et nytt fenomen: "The defenders of the religious and moral order suddenly understood themselves to be combating something entirely new and rapidly gaining momentum."³⁴² Svært mye stod på spill, og de radikale var uredde for å ytre sine meninger:

What was now at stake was the entire moral, social, political, cultural and sexual order, threatened by militant reformers and anti-clericals who, whether atheists or Unitarians, were unafraid, unlike the unbelievers of earlier times, to preach their creed from the roof-tops challenging the whole of existing society.³⁴³

Israel kommer med en relativt pessimistisk innrømmelse om at det *kan være* at de radikale revolusjonære i realiteten aldri hadde noen særlig stor sjanse for å lykkes til å begynne med: "It may be that the revolutionaries were never likely to succeed."³⁴⁴ De fleste mennesker – også i Frankrike – var nemlig, reflekterer Israel, alltid i mot radikalernes prinsipper og målsetninger.³⁴⁵

Etter hvert ble *Robespierriene* sterkere, og Fornuftens revolusjon falt tilbake: "As the *Robespierriete* Jacobins gained ground, the Revolution of Reason receded."³⁴⁶ Til tross for nederlaget, tok det lang tid før den endelige knusingen av den demokratiske republikanismen fra revolusjonens begynnelse:

But the authentic democratic republicanism of the early revolution, still powerfully voiced and pressed for by Brissot, Condorcet, Paine and many others in the spring of 1793, among them Deleyre who had been appointed a deputy to the Convention for the Gironde in 1792 and was one of the most active anti-*Robespierriete* reformers of this embattled phase of the Revolution, notably with his efforts to widen and consolidate toleration by introducing non-denominational hymns into primary school education, was not finally crushed by the *Robespierrietes* until the purges of the

³⁴⁰ Ibid.

³⁴¹ Ibid., 940. Israel har for øvrig utgitt en bok titulert *A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*.

³⁴² Ibid.

³⁴³ Ibid.

³⁴⁴ Ibid.

³⁴⁵ Ibid.

³⁴⁶ Ibid., 946.

democratic radicals in the summer and autumn of 1793 and the arrests began of a great many innocent persons, frequently followed by their execution.³⁴⁷

Det var altså ikke før sommeren og høsten 1793 at den demokratiske republikanismen var helt bekjempet av Robespierriene, noe som indikerer at radikalernes enorme innsats *nesten* var tilstrekkelig til å fortsette Fornuftens revolusjon. *I stedet* for en seier for Fornuften, begynte *Skrekkveldet*, som Israel beskriver slik: ”It was a full-blooded Counter-Enlightenment.”³⁴⁸ I Israels beretning var det altså den radikale opplysningen som *igangsatte* den franske revolusjon, men den *unnskyldes fra å ha forårsaket Skrekkveldet*. Terroren var i følge Israel anti-opplysningens skyld, ettersom denne kapret radikalernes revolusjon og ledet til en ”Counter-Enlightenment”. De *radikale* hadde aldri ønsket et slikt utfall, og vi må ikke skyldes på dem for at ting ikke gikk optimalt. Blodbadet som revolusjonen endte i var ikke deres skyld. Revolusjon var *nødvendig*, men ikke den dødelige og ute-av-kontroll varianten. Israel konstaterer: ”Those believing the Terror followed naturally from the Revolution of 1789, as royalists, *anti-philosophes*, and unsympathetic observers frequently did, could not have been more mistaken”.³⁴⁹ Det må nevnes at Israel allerede i innledningen til *Democratic Enlightenment*, forsvarer radikalerne ved å skrive at de bevisst ønsket å revolusjonere menneskehetens eksistens ved å endre folks idéer, men at de “never advocated or glorified violence or subversion for its own sake.”³⁵⁰

Israels triologi ender *ikke* på *fullstendig* tragisk vis, men med *håpefulle* refleksjoner vedrørende *fremtiden* til den radikale opplysningen. Etter henrettelsen av Robespierre 28. juli 1794 – samt henrettelsene av de andre som hadde *tilsidesatt* demokratisk republikanisme, pressefrihet, kosmopolitisme og toleranse for ateisme – ble i følge Israel *la philosophie moderne* (et av Israels mange beundringsfylte synonymmer for den radikale opplysningen) anerkjent som den franske revolusjonens *ekte inspirasjon* og integrerende middel. *Statusen* til filosofer, deriblant radikalerne, økte noe. Marats *populistiske kult* møtte *skarp motstand*, og det ble lagd en regel om at ingen kunne begravnes i Panthéon-bygningen mindre enn ti år etter deres død. For øvrig reflekterer Israel over at Panthéon-bygningen – som symboliserte splittelsene som delte opplysningstiden og revolusjonen – i ”a final twist of irony” ble *de-sekularisert* av Napoleon og omgjort til en *katolsk kirke*.³⁵¹

Israel skriver at den radikale opplysningen *midlertidig de-legitimerte* fortidens anti-opplysnings-influerte lærdom:

³⁴⁷ Ibid., 947.

³⁴⁸ Ibid.

³⁴⁹ Ibid., 948.

³⁵⁰ Ibid., 27.

³⁵¹ Ibid., 946-947.

The entire legacy of established and religiously approved learning and thought of past centuries, everything the universities represented, was, in a fundamental sense, de-legitimized as a corpus. 'But only momentarily. The Revolution was defeated.'³⁵²

Han er tydelig skuffet over at Fornuftens revolusjonen ble beseiret!

Men *umiddelbart* tar tenkningen hans en *optimistisk vending*:

But for many perspicacious onlookers this meant that the entire rhetoric of public life, respectable society and academe had withdrawn into a generally suffused false light, a false consciousness of kings, aristocracy and church authority dominating the early nineteenth century.³⁵³

Mange innsiktsfulle personer var altså, fremkommer det fra denne resonneringen, nå bevisste over at anti-opplysningen ikke burde kontrollere samfunnet; anti-opplysningen hadde blitt *gjennomskuet* – og den var gjennomsyret av *falskhhet*. På triologiens nest siste side henviser Israel til d'Holbachs sentiment om at bare "the Enlightenment's redoubled efforts" kan bekjempe *villfarelse*.³⁵⁴ I en lang utlegning om hvordan folk flest er for *uintelligente* (Israel skjuler aldri sitt mismot overfor den ordinære personens begrensede intellektuelle kapasitet) til å forstå opplysningstenkningens *dypeste* prinsipper, understreker Israel at hele samfunnet fremdeles kan dra nytte av prinsippenes implementering. Han trekker først en analogi til hvordan vitenskapene og teknologi brukes universelt – til stor nytte for alle – selv om de fleste ikke er kapable til å forstå denne typen ting. Dernest skriver han:

Likewise, the basis of true wisdom is hard to discover and, once found, fully grasped by few, but true wisdom can nevertheless easily be put to use by a well-intentioned government and an open society. *La philosophie* is beyond most peoples grasp but even so it can transform everyone's life for the better bringing great benefits.³⁵⁵

Vi ser at Israel vektlegger potensialet som filosofien har til å endre det menneskelige samfunnet, og at den i hans øyne kan *forandre alles liv til det bedre*.

Avslutningsvis utbroderer Israel om at den radikale opplysningen var en *filosofisk revolusjon* som skapte muligheten for en verden basert på likhet, demokrati, individuell frihet, ytringsfrihet og pressefrihet.³⁵⁶ I triologiens siste avsnitt skriver han:

A process was set in train in the late eighteenth century, a democratic enlightenment based on liberty, equality, and the 'general good', which was then arrested by kings, aristocracy, and

³⁵² Ibid. 947.

³⁵³ Ibid.

³⁵⁴ Ibid., 950.

³⁵⁵ Ibid. Ingen som har studert Spinozas *Ethics*, kan unngå å legge merke til de slående likhetene mellom Israels sentiment og de konkluderende setningene fra Spinozas mesterverk. Spinoza: "If the road I have pointed out as leading to this goal seems very difficult, yet it can be found. Indeed, what is so rarely discovered is bound to be hard. For if salvation were ready to hand and could be discovered without great toil, how could it be that it is almost universally neglected? All things excellent are as difficult as they are rare." *Ethics*, 382.

³⁵⁶ Israel, *Democratic Enlightenment*, 950.

Robespierre's Counter-Enlightenment and driven back, but which resumed after a fashion in the post-Second World War era.³⁵⁷

Etter Israels skjønn har det vært *fremskritt* igjen etter 2. verdenskrig, hvilket gir grunn for optimisme.

Til slutt hevder Israel at det i det minste er *mulig* at den radikale opplysningens fremmarsj kan fortsette, og "this time drive the wedge home harder."³⁵⁸ Han innvender at det er mulig å se på den radikale opplysningens tap som et *midlertidig* og *delvis* tap – og finner det "intriguing" å tenke på at *programmet* til de radikale filosofene *fremdeles kan fullbyrdes*, selv tatt i betraktning at *vår tidsalders anti-opplysning* er såpass omfattende at det er liten grunn til optimisme!³⁵⁹

5.7. Er fremstillingen teleologisk?

That history just unfolds, independently of a specified direction, of a goal, no one is willing to admit.

Emil Cioran, *History and Utopia*³⁶⁰

Jeg er enig med Vincenzo Ferrone i at Israel støtter "the teleological Enlightenment-Revolution paradigm", i den forstand at det i Israels fremstilling var filosofien som *igangsatte* den franske revolusjon.³⁶¹ Det fremkommer dessuten fra analysen min at det i narrativet er noe nærmest *forutbestemt* med den radikale opplysningens frigjørelse fra anti-opplysningens lenker, bekjempelsen av den moderate opplysningen og den *påfølgende* realiseringen av den radikale opplysningens iboende revolusjonære potensial. Espen Schaaning³⁶² og Antoine Lilti³⁶³ har tidligere bemerket at det er *teleologiske trekk* ved hvordan filosofien forårsaket den franske revolusjon i Israels fortidsskildring.

Jeg vil derimot *ikke* betegne fremstillingen av den radikale opplysningens fremmarsj – i sin helhet – som "teleologisk" i det hele tatt, hvis jeg tar i betraktning narrativets *foreløpige status* og Israels *refleksjoner* på slutten av triologien: Historien gikk som vist i 5.6 ikke ideelt etter Israels bedømmelse, ettersom radikalernes opplysningsprosjekt *sporet av* under den

³⁵⁷ Ibid., 951.

³⁵⁸ Ibid.

³⁵⁹ Ibid. De konkrete utlegningene til Israel som jeg her refererer til, vil kontekstualiseres og kommenteres mer detaljert i begynnelsen av kapittel 6.

³⁶⁰ Cioran, *History and Utopia*, 91.

³⁶¹ Ferrone, *The Enlightenment: History of an Idea*, 164.

³⁶² Schaaning, "Filosofiens revolusjonære kraft."

³⁶³ Lilti, "How Do We Write the Intellectual History of the Enlightenment?"

franske revolusjon; Fornuftens revolusjon ble *beseiret*. Et hendelsesforløp kan etter mine kriterier kun betegnes som teleologisk dersom det er grunn til å tro at det *styres* av forhåndsgitte mål og hensikter; dvs. at enden er bestemt på forhånd. Selv om narrativet, slik det foreligger, åpenbart ender med den franske revolusjon, kan vi ikke si at dette er dets *definitive* slutt, slik Israel tolker fortid, nåtid og fremtid. I 5.6 klargjorde jeg at Israel er håpefull for den *videre fremmarsjen* til den radikale opplysningen; den franske revolusjon blir slik bare en *uheldig episode* i et narrativ som *ikke er ferdigskrevet*. Narrativet *har* et klart *telos*, men det er *ikke den franske revolusjon*, som Ferrone og andre har antatt frem til nå: Dets *telos* er fullbyrdelsen av det radikale opplysningsprosjektet. Dette er et mål vi kan streve etter i nåtiden, men hvorvidt det vil virkeliggjøres eller ei, overlates til Israels lesere; det kan gå den *ene eller andre veien* – og det er ikke noe teleologisk, altså forutbestemt, med utfallet.

Det er essensielt at vi i denne sammenheng trekker linjer til 5.2.3, hvor jeg viste at det romantiske frigjøringsdramaet kombinert med en organisistisk forklaringsmodell gir en radikal ideologi. Innenfor den radikale ideologien er samfunnsendringer ønskelige – og realiserbare, men de er *vanskelige å oppnå*. I lys av narrativets radikal-ideologiske preg, er det derfor ikke overraskende at de radikale led et nederlag under den franske revolusjon; tapet bør heller ikke være fullstendig *demotiverende* – og det har tilsynelatende ikke vært det for Israel, om vi tar hans relativt optimistiske refleksjoner i betraktning.

I innledningen til *Enlightenment Contested*³⁶⁴ hevder Israel at den radikale opplysningens ”arkitekter” både *ønsket og forventet* å revolusjonere verden med filosofi – til tross for de *formidable utfordringene* som stod foran dem. De fikk *på et vis* rett, argumenter han, ettersom moderniteten i betydelig grad har dratt nytte av deres opplysningstenkning. Likevel, innvender en sorgfull Israel, ble den ”universelle revolusjonen” i idéer, kultur, utdanning, sosial teori og politisk virkelighet ”nowhere ever fully carried through”.³⁶⁵ Den radikale opplysningen kan altså i følge Israel ta *æren* for det positive ved moderniteten, men som han nevnte på slutten av *Democratic Enlightenment*³⁶⁶, er også tidsalderen vår fylt med anti-opplysning. Moderniteten er, etter Israels samtidsanskuelse, et konglomerat av godene som den radikale opplysningen har medført, samt den resterende anti-opplysningen. Fanget i en *ikke-optimal* nåtid, har Israel presentert et bilde av denne som et resultat av et romantisk – men *ufullendt* – frigjøringsdrama (Fornuftens revolusjon). Nå *drømmer* han om dramaets fortsettelse. Følgende sentiment fra Giacomo Leopardi er talende: “The past in memory, like

³⁶⁴ Triologiens andre bind.

³⁶⁵ Israel, *Enlightenment Contested*, 42.

³⁶⁶ Triologiens siste bind. Se 5.6 og 6.1 for kommentarer av Israels bemerkninger.

the future in our imagination, is more beautiful than the present. Why? Because only the present has a true shape in our mind, it's the only image of truth, and all truth is ugly.”³⁶⁷

Oppsummering av 5.4-5.7

Vi så hvordan den radikale opplysningen til å begynne med bare kunne florere i det intellektuelle undergrunnsmiljøet. Her fant radikalerne solidaritet og inspirasjon mens de planla å revolusjonere samfunnet; undertrykte grupper finner støtte med likesinnede. Anti-opplysningens økende opptatthet av radikalernes faretruende idéer medførte et plutselig og *skjebnebestemt* skifte i situasjonen: Den radikale opplysningen *slapp fri* fra undergrunnen, og den moderate opplysningen ble pulverisert i sammenstøtet mellom radikalerne og anti-opplysningsforkjemperne. Derved gjenstod bare den emansiperte radikale opplysningen og anti-opplysningen. Disse to ideologiske leirene kjempet om samfunnsinnflytelse. Lenge så det ut til at den radikale opplysningen var destinert til en endelig seier, og ved *The Declaration of the Rights of Man and the Citizen* var grunnlaget for moderniteten på plass. Under den franske revolusjonen ble derimot det radikale opplysningsprosjektet *kapret* av anti-opplysningen (*Robespierriene*), og revolusjonen kan betegnes som et *mislykket prosjekt*. Fra narrativet fremkommer det at den franske revolusjon var mer eller mindre forutbestemt, og i snever forstand blir det således riktig å betegne narrativet som teleologisk: Den radikale opplysningen var predestinert til å frigjøres fra undergrunnen og forårsake revolusjon. Totalt sett kan *ikke* narrativet karakteriseres som teleologisk, ettersom det endelige målet til den radikale opplysningen – *fullbyrdelsen* av det radikale opplysningsprosjektet, aldri ble realisert. Moderniteten ansees av Israel som et resultat av at det ufullbyrdede opplysningsprosjektet. Narrativet er dog ikke *ferdigskrevet* ennå: Det er fremdeles *mulig* å emendere dets semitragiske utfall, og gi det en ren romantisk avslutning i tråd med Israels fremtidshåp.

³⁶⁷ Leopardi, “From “Zibaldone di pensieri””.

6. Det radikale opplysningsprosjektet er ikke fullbyrdet

Great history is written precisely when the historian's vision of the past is illuminated by insights into the problems of the present.

Edward H. Carr, *What is History?*³⁶⁸

Introduksjon til kapittel 6

Bakgrunnen for **kapittel 6**, er narrativets ideologiske dimensjon slik den ble tydeliggjort og eksplisert gjennom **kapittel 5**. I **6.1** kobles denne dimensjon til Israels politiske hensikt som nåtidig historiker. Med utgangspunkt i den politiske hensikten og den utledede ideologiske dimensjonen, dediseres **6.2** til en grundig diskusjon av innflytelsen som narrativet kan ha på den praktiske fortiden til leserne av Israels verk. I den forbindelse diskuteres først måten narrativet kan påvirke samtidsanskuelsen til leserne ved at det utpeker anti-opplysningen som sivilisasjonens viktigste fiende. Deretter skiftes diskusjonstemaet til å dreie seg rundt hvordan leserne oppmuntres til å handle i tråd med denne anskuelsermåten for å fullbyrde det radikale opplysningsprosjektet. Det gis også et svar på om Israels historieskriving kan betegnes som ideologisk eller ei. I **6.3**, utvides perspektivet ved at den ultimate eksistensielle funksjonen – for individ og samfunn – til idéen om fullbyrdelsen av det radikale opplysningsprosjektet, utforskes i relasjon til tidligere telos som andre tenkere har tillagt historien.

6.1. Jonathan Israels politiske hensikt

Alle ting som eksisterer kan betraktes i fra flere forskjellige, mer eller mindre nyanserte, vinkler; Jonathan Israels triologi om opplysningstiden er intet unntak. I lys av undersøkelsen ovenfor, er et helt *gyldig perspektiv* (blant utvilsomt flere...) på Israels historieverk som følger: Det kan betraktes som et *ideologisk manifest*, hvis natur har sin grunn i Israels filosofiske, politiske og ideologiske overbevisninger. Dette representerer faktisk ikke en fullt ut ny måte å anskue Israels verk på, ettersom Israel tilsynelatende *selv* har denne oppfatningen av arbeidet sitt. For det meste er Israels ideologiske holdninger innflettet i strukturen til narrativet om den radikale opplysningen, og han uttrykker sjeldent sine synspunkter eksplisitt og direkte. I epilogen til *Democratic Enlightenment*, som markerer slutten på verket hans, gir han derimot følgende bedømmelse av nederlaget til den radikale opplysningen i kjølvannet av den franske revolusjon: "Another way of looking at the Radical Enlightenment's defeat is to see it as a temporary and partial setback mainly due to the power of Counter-Enlightenment,

³⁶⁸ Carr, *What is History?*, 37.

faith and vested interests”.³⁶⁹ Dette sentimentet er en tydelig refleksjon over Israels forhåpninger om at det i alle fall foreligger en viss mulighet for at den radikale opplysningens triumf kan bli et faktum i fremtiden. De avsluttende setningene i *Democratic Enlightenment*, hvor Israel gir uttrykk for håpet om den radikale opplysningens *videre fremmarsj*, er særs talende hva angår Israels politiske formål ved å skrive triologien sin:

But in response to today’s fundamentalism, anti-secularism, Neo-Burkeanism, Postmodernism, and blatant unwillingness to clamp down on powerful vested interests, it is at least conceivable that the universalism and social democracy of radical thought might advance again and this time drive the wedge home harder. There are few grounds for optimism. Yet, it is intriguing to think that the programme of the radical philosophes could perhaps be completed yet.³⁷⁰

Her identifiserer Israel tendenser og åndsstrømninger i den moderne vestlige sivilisasjonen som helt klart faller innunder hans definisjon på anti-opplysning.³⁷¹ Samtidig fremholder han den videre spredningen av moderne universalisme og sosialdemokrati som ønskelig. Universalistisk tenkning og sosialdemokratiske styreformere er – må vi huske – i følge Israels fortidsforståelse, et produkt av den radikale opplysningstenkningen. En av de viktigste årsakene til at Israel understreker at det er få grunner til å være optimistiske vedrørende den radikale opplysningens fremtid, er definitivt at den ikke vant helt i fortiden som han fremstilte i bøkene sine, hvor det radikale opplysningsprosjektet ble kapret under den franske revolusjon. I sitatets siste setning – som også er *triologiens siste setning*, meddeler han derimot at det i det minste er *fascinerende* å tenke på at det radikale opplysningsprosjektet fremdeles kan fullføres. Den politiske hensikten til Israel er at leserne skal absorbere hans versjon av opplysningstiden, og slik fullende det radikale opplysningsprosjektet for godt.

Oppskriften på hvordan opplysningsprosjektet kan fullbyrdes, har Israel gitt leserne sine gjennom narrativet om den radikale opplysningens fremmarsj. I forskningsstatuskapitlet henviste jeg til arbeidet til Douglas Shantz. Shantz hadde en fornemmelse av at Israel promoterte en ”usable past”, og han refererte da til det samme sitatet som jeg kommenterte ovenfor – altså til avslutningen på Israels triologi. Han skrev også at *Radical Enlightenment* ble lest i forbindelse med 9/11.³⁷² Hva denne brukbare fortiden eventuelt bestod i – og hvordan den kan påvirke Israels lesere, har derimot vært udiskutert helt frem til nå.

³⁶⁹ Israel, *Democratic Enlightenment*, 951.

³⁷⁰ Ibid.

³⁷¹ Se min gjennomgang i 5.2.1 for Israels definisjon på anti-opplysning.

³⁷² Shantz, ”Religion and Spinoza in Jonathan Israel’s interpretation of the Enlightenment”.

6.2. Meditasjoner over narrativets effekter på lesernes praktiske fortid og generelle historiebevissthet

6.2.1. Anti-opplysningen utpekes som sivilisasjonens fiende

Sivilisasjonens utfordringer er mangfoldige, og det kan være forvirrende for enkeltmennesket å orientere seg i det moderne samfunnet. Mange presserende samfunnsproblemer fordrer løsninger. Israels narrativ setter dagsaktuelle problemer i nytt lys ved at en *syndebukk* utpekes: anti-opplysningen. Den praktiske fortiden er ikke uvurderlig bare når det kommer til hvordan en skal handle – men også når en ønsker å finne ut hva problemene faktisk er. Mennesker søker simple løsninger på komplekse, mangesidige problemer – og det kan være emosjonelt betryggende med en oppfatning av at alle de ulike problemene skyldes ett enkelt *underliggende* problem.³⁷³

Erkefienden til den radikale opplysningen, er anti-opplysningen. Omkring 1650, hvor narrativet begynner, regjerte anti-opplysningen – og det er innenfor dette samfunnet at den radikale opplysningen vokste frem. Den radikale opplysningen tillegges, som vi så i 5.2.1, potensialet til å *fikse* problemene i det anti-opplysningsstyrte samfunnet; den har et iboende potensial til å sette i live dramatiske og vidtspennende omvendinger i samfunnet. Helt i begynnelsen av narrativet introduseres leseren for Israels ideologiladede historiesyn, hvilket ble klarlagt i 5.2.2 – hvor vi så at Israel latterliggjorde anti-opplysningens irrasjonalitet ved å bruke satire, ettersom dens samfunnsinnflytelse i hans øyne var utelukkende negativ.

Den radikale opplysningen medførte angivelig *bedringer* i tingenes tilstand. I 5.2.3 forklarte jeg at disse bedringene fremstilles som del av et overordnet organisistisk frigjøringsdrama. Frigjøringsdramaet er romantisk fordi konflikten mellom den radikale opplysningen og anti-opplysningen fremstilles som et drama hvor det gode kjemper mot det onde; det er en fortelling om lysets versus mørkets krefter. Kombinasjonen av det organisistiske og romantiske gir narrativet et *radikalt preg*: Endringene det fortelles om har *positive overtoner*. Narrativets formelle koherens leverer altså en *radikal ideologi* for hvilke generaliseringer leserne kan trekke om dagens verden, basert på narrativets meningsstruktur. I lys av denne ideologien er samfunnsendringer et *ønskelig* fenomen som kan lede til forbedringer, i form av blant annet økt frihet og mindre undertrykkelse. Til tross for at

³⁷³ Dette fenomenet har vi mange historiske eksempler på, og det kan observeres overalt - det er en del av menneskets natur. Et par makabre og velkjente eksempler er behandlingen av jødene i Nazi-Tyskland og Hutu-majoritetens nedslaktning av Tutsiene i Rwanda. Andre eksempler er de som mener at samfunnsproblemer er symptomer på en nært forestående dommedag, eller at *alle* samfunnets onder skyldes det kapitalistiske system.

narrativet hadde et gjennomgående romantisk preg, endte det som vi så i 5.6 på en relativt tragisk måte når det radikale opplysningsprosjektet ble underminert av anti-opplysningen under den franske revolusjon. Det gir som jeg viste i 5.7 ikke mening å betegne narrativet i sin helhet som teleologisk, ettersom opplysningsprosjektet aldri ble fullbyrdet – og Israel ender som jeg presiserte i 6.1, triologien med refleksjoner hvor han betegner det moderne samfunnet som fylt med anti-opplysning. Narrativet er altså ikke *avsluttet* ennå, men leserne *oppmuntres* til å fremme den radikale ideologien for å gi narrativet en *romantisk slutt* etter den midlertidige tragedien!

Først og fremst finner oppmuntringen sted ved at de ønskede samfunnsendringene fremstilles som *mulige*, i den forstand at den radikale opplysningen gradvis oppnådde triumfer helt frem til den franske revolusjon. Det å realisere varige endringer er dog *vanskelig*; det er besværlig å stride mot anti-opplysningen, som fremstilles som en ond, frihetsundertrykkende bevegelse bestående av *fullstendig irrasjonelle* individer hvis hovedinteresser (som 5.2.2 bar vitne til at Israel uavlatelig påpeker) er åndemaning, engler, demonutdrivelser, heksebrenning og motarbeidelse av djevelens samfunnsinnflytelse. Det at fremskritt i følge narrativet er mulig, utelater derimot – i lys av narrativets radikale ideologi – *passivitet* som en rasjonell respons på lignende nåtidige samfunnsproblemer som radikalerne konfronterte i fortiden. Av og til fremstiller riktignok folk ”håp” i det øyemed å demonstrere at det *alltid* knuses, men dersom Israel ikke hadde hatt forhåpninger om at fremmarsjen til den radikale opplysningen kommer til å fortsette, er det *umulig* å forstå hvorfor han *ender* triologien med å uttrykke – nettopp – *fortsatt håp*.

En av egenskapene som skiller den radikale fra den anarkistiske ideologi, er at den radikale er bevisst over at det skal mye til for å endre eksisterende samfunnsstrukturer. Det er derfor *ikke* – fra et radikalt-ideologisk perspektiv – *overraskende* at anti-opplysningen plutselig fikk overtaket igjen under den franske revolusjon. Når Israel på slutten av triologien trekker linjer til dagens verden og poengterer at det ikke er grunn for optimisme – men at det er interessant å reflektere over at opplysningsprosjektet fremdeles kan fullføres, er én ting klart: Fremtiden kan etter Israels bedømmelse *utvikle* seg til å gå *den ene eller den andre veien* – i enten anti-opplysningens eller den radikale opplysningens favør. Narrativets lesere inviteres til å anskue deres *samtids* problemer som et resultat av at anti-opplysningen kapret det radikale opplysningsprosjektet på et tidspunkt i fortiden: Hvis dette ikke hadde skjedd, ville formodentlig nåtiden vært annerledes; den hadde vært uten fundamentalismen, anti-

sekularismen og postmodernismen som Israel forakter.³⁷⁴ Gitt fremstillingen av anti-opplysningen i narrativet, er det åpenbart at Israel anser dagens anti-opplysning som en trussel for samfunnsfelleskapet og at det ideelle samfunnet i hans øyne hadde vært uten anti-opplysning. Han har tolket fortiden på grunnlag av hensikter i nåtiden, som er rettet mot mål i fremtiden. Dette er, vel å merke, hva Gaddis hevder at alle historikere gjør.³⁷⁵

Lesernes generelle historiebevissthet, om vi benytter oss av Erik Lunds denotering av denne som *samspeillet* mellom tidsdimensjonene³⁷⁶, kan i teorien innprentes med en forestilling om at vi *nå betaler prisen* for at den radikale opplysningen ikke klarte å overvinne anti-opplysningen i *fortiden* – og hvor høy prisen i *fremtiden* vil kunne bli hvis vi ikke *emenderer* situasjonen, er umulig å vite (hvem kan si hvilket dystopisk scenario anti-opplysningens åndemaning vil lede til?). Ettersom nåtiden er *sammenhengende* med fortiden, vil de leserne som *absorberer* Israels narrativ i sin historiebevissthet, ha god forutsetning for å *konsultere* narrativet for å oppnå innsikt i nåtidens mulige problemer – og finne forslag til problemkompatible handlingsmåter; med andre ord kan narrativet inkorporeres i lesernes praktiske fortid ved at det utpeker anti-opplysningen som et problem i nåtiden, som narrativet om den radikale opplysningens fremmarsj kan lære oss å håndtere. La oss nå se nærmere på hvordan anti-opplysningen kan gis denne *fiendestatusen*.

Bernard Eric Jensens forståelse av historiebevissthet er mer intrikat enn Lunds, og kan gi oss en ytterligere nyansert og dyp forståelse for hvordan Israels narrativ kan relatere seg – via lesernes historiebevissthet – til deres praktiske fortid. Jeg tolker Jensens historiedidaktiske tenkning slik at han implisitt aksepterer Lunds beskrivelse av historiebevisstheten som et individs forståelse av samspeillet mellom tidsdimensjonene – men han utbroderer denne med å påpeke at historiebevisstheten har *funksjoner*. En av disse funksjonene er dens ”diagnostiserende” funksjon. Den går ut på at individet bruker sin historiebevissthet til å *analysere dagens samfunn*.³⁷⁷ Dersom en betrakter dagens samfunn med Israels narrativ ferskt i minnet, er det vanskelig å *benekte* at samfunnet virkelig *er* fylt med anti-opplysning, slik Israel definerer denne. En visitt innom CNNs nyhetssider avdekker – i skrivende stund – artikler om tilsynelatende religiøst motiverte selvmordsangrep på Sri-Lanka³⁷⁸, og en *topphistorie* titulert ”Trump claims ”nobody disobeys my orders””.³⁷⁹ Samtidig kan vi i VG

³⁷⁴ Sitatet jeg refererer til i dette avsnittet kan leses i 6.1.

³⁷⁵ Gaddis, *The Landscape of History*, 10.

³⁷⁶ Lund, *Historiedidaktikk*, 23.

³⁷⁷ Kvande & Naastad, *Hva skal vi med historie*, 47.

³⁷⁸ Griffiths, “Could the Sri Lanka Bombings have been stopped?” Merknad: Nå noen dager senere er det bekreftet at bombingene var religiøst motiverte.

³⁷⁹ Liptak, ”Trump claims ”nobody disobeys my orders””

lese "Brunei: Forsvarer steining for homofil sex".³⁸⁰ Dersom en historiebevissthet influert av Israels narrativ *suppleres* med en rolig *overveielse* av den moderne sivilisasjonens tilstand – via blant annet nyhetssidevisitter – fremstår *det i det minste* som teoretisk sannsynlig at anti-opplysningen vil kunne oppfattes som "det store problemet" som sivilisasjonen bør enes om å håndtere på en eller annen måte. På dette viset kan individet bruke sin historiebevissthet til å diagnostisere nåtiden på bakgrunn av Israels narrativ; slik blir anti-opplysningen en *løsningskrevende* utfordring som presenteres for vedkommende sin praktiske fortid. "Hva bør jeg gjøre?"-spørsmålet *besvares* således med "Ah, jeg/vi bør *bekjempe anti-opplysningen!*"

Situasjonen som sivilisasjonen befinner seg i som følge av den moderne anti-opplysningen kan – for de leserne som eventuelt *erkjenner* trusselen – virke ekstra *prekær* fordi narrativet er egnet til å vekke til live i dem en *frykt* for mulige negative utfall hvis problemet blir *verre*. Her tenker jeg naturligvis på hvordan anti-opplysningen fremstilles som skremmende, utagerende og irrasjonell. Fra 5.3.2 husker vi for eksempel hvordan det gikk med Van den Enden. Koerbagh-brødrene møtte, som vi så i 5.3.3, også grusomme skjebner. De fleste av dem som historisk sett fremmet den radikale opplysningen, betalte en viss pris – noe Israel vektlegger. Når en forsøker å gjøre kvalifiserte antakelser om hva som vil skje i fremtiden, bruker en i følge Jensen historiebevissthetens "anticiperende" funksjon.³⁸¹ Dersom en leser har diagnostisert samtiden med et anti-opplysningsproblem, er det naturlig for han å stille seg selv oppfølgingsspørsmålet "Hva vil fremtiden bringe?". Med bakgrunn i narrativet vil vedkommende ha forutsetninger for å konkludere med at fremtiden kan bli mer ufri dersom anti-opplysningen, i form av blant annet nasjonalisme og moderne religiøs fundamentalisme, får større fotfeste. Fra narrativet husker han formodentlig også anti-opplysningens forfølgelser og påfølgende henrettelser av fritenkere. De siste årene har verdenssamfunnet opplevd en fremvekst av både nasjonalisme og fundamentalisme. Denne situasjonen leder mennesker til å fremme humanisme og arven fra opplysningstiden, en utvikling som er synlig i nyhetsbildet.³⁸² Innblikk i nåtidens problemer, kombinert med refleksjon over Israels portrettering av den stormfulle konflikten som fant sted mellom den radikale opplysningen og anti-opplysningen i fortiden, kan lede folk til å komme med uhyggevekkende spådommer om hva som kan skje hvis ikke det dirigeres mer energi mot å utfordre anti-opplysningen mens det ennå er tid.

³⁸⁰ Østbø, "Brunei: Forsvarer steining for homofil sex."

³⁸¹ Kvande & Naastad, *Hva skal vi med historie*, 47.

³⁸² Se for eksempel: Heinrich, "Berlin human rights conference stands up to nationalism, religious fundamentalism."

Det er nok et aspekt ved narrativet som kan motivere leserne til å kjempe mot anti-opplysningen, nemlig *irritasjon* over hvordan det gikk i fortiden. Fra kapittel 5 husker vi at radikalerne realiserte mange positive endringer helt frem til ”fornuftens fremmarsj” – som vi så i 5.6 – kom til en stopp under den franske revolusjon. Moderniteten er, som vist i 5.7, et slags *konglomerat* bestående av godene som radikalerne oppnådde, kombinert med ondene som den resterende anti-opplysningen genererer. Endringene som radikalerne virkeliggjorde, var bare mulige som følge av mye lidelse og store tap. Bevissthet over radikalernes strev – og beundring over deres heroiske triumfer mot overveldende odds – kan ha den effekten på lesernes sinn at de begynner å erkjenne at hele historien om den radikale opplysningens fremmarsj *risikerer* å få et tragisk preg dersom anti-opplysningen til slutt går av med seieren i fremtiden: Hvis vi *igjen* ender opp med et anti-opplysningsdominert samfunn, slik Europa i følge narrativet hadde på 1600-tallet, vil alle bestrebelsene til radikalerne ha vært *forgjeves*. Det er mulig at mange lesere vil tenke: ”Etter alt det strevet, kan vi ikke tape nå!”

Vi lever – som Jensen påpekte – *i og med tid*.³⁸³ Det gir ikke mening å si at vi, *fundamentalt* sett, er *separate* fra verken de som levde i fortiden eller de som kommer etter oss. Med henblikk på Kosellecks tidsrelaterte erfaringsbegreper³⁸⁴, og på bakgrunn av de forutgående refleksjonene, virker det fornuftig å postulere at Israels narrativ – gjennom dets påvirkning på lesernes erfaringsrom – *knytter* deres *livsverden* til de døde radikalernes ufullførte opplysningsprosjekt. Hvis leserne deretter retter blikket mot fremtiden, kan de gjennom sine forventningshorisonter skimte mange muligheter – både utopiske og dystopiske, hvis virkeliggjøring eller potensialitetsnegasjon avhenger av hvordan de stiller seg til opplysningsprosjektet her i nåtiden. For de som aksepterer Israels narrativ som essensielt korrekt – slik at det inkorporeres i deres erfaringsrom, vil det være logisk å trekke den slutningen at hvilke muligheter innenfor deres forventningshorisonter som faktisk vil realiseres, *beror* på hvor stor oppslutningen er omkring den radikale ideologien som narrativet fremmer. En kraftig oppslutning omkring *politiske programmer* og avgjørelser som fremmer moderne idéer med bakgrunn i den radikale opplysningen (eks: separering av politikk og religion, støtte for homofilt ekteskap, mer individuell frihet), kan av dem ansees som nødvendige for å fullføre den radikale opplysningens fremmarsj. Med utgangspunkt i den romantiske frigjøringsbølgen som portretteres i narrativet, kan det fremstå som en rimelig antakelse at dagens samfunn vil bli *endra bedre* om anti-opplysningens innflytelse holdes på et minimum, eller *begraves* i historiens gravplass.

³⁸³ Kvande & Naastad, *Hva skal vi med historie*, 22.

³⁸⁴ Les mer om disse i teorikapittelet, seksjon 3.2.

6.2.2. Anti-opplysningen kan bekjempes

I tillegg til å fremholde anti-opplysningen som en sivilisasjonsfiende, inneholder narrativet ideologisk lærdom som kan brukes som *veiledning* for de som eventuelt bestemmer seg for at det er en god idé å handle i det radikale opplysningsprosjektets embete. Denne lærdommen fungerer som en kilde for informasjon og strategier som kan brukes for å bekjempe anti-opplysningen i nåtiden; den kan altså benyttes som en *praktisk fortid i seg selv*, som leserne kan konsultere for å strebe etter en verden med mindre anti-opplysning. I denne sammenheng er det uten tvil narrativets moralske implikasjoner som er mest relevante, ettersom de viser hva slags personlige ofringer som var nødvendige under den historiske kampen mot anti-opplysningen. Individuer som ønsker å konfrontere nåtidig anti-opplysning, kan dessuten konsultere narrativet for å finne ut hvilke stridsmetoder som var effektive og mindre effektive under radikalernes konflikt med anti-opplysningen i fortiden.

Først og fremst kan leserne lære hvordan en *ikke* bør gå frem for å bekjempe anti-opplysningen. I 5.3.3 så vi hvordan Israel beskrev de tragiske skjebnene til to av den radikale opplysningens mest iherdige forkjempere: Brødrene Adriaen og Johannes Koerbagh. Adriaen og Johannes hadde riktignok en edel ambisjon om å opplyse folket, men de var *uforsiktlige* – noe som til slutt medførte veldig tragiske skjebner. Fra fremstillingen av Koerbagh-brødrene kan leserne lære at det i anti-opplysningsdominerte samfunn er lurt å tenke seg om før en går til direkte angrep på sine motstandere; det kan være lurt å holde seg litt i skyggene. Vi ser for eksempel regelmessig i nyhetene og andre steder at fritenkere fengsles for blasfemi.³⁸⁵ Rundt om i verden lider mennesker fremdeles like grusomme straffer som Johannes og Adriaen. I enkelte tilfeller er det tydelig at folk har vært uforsiktlige, og at de kanskje hadde sluppet unna – og ultimativt sett hatt mulighet til å utgjøre en enda større forskjell, hvis de hadde vært mer forsiktlige og forutseende. På den annen side: Når dommen allerede har falt, og en venter på sin nært forestående undergang i en fengselscelle i Saudi Arabia – som den ateismetiltalte Ahmad Al-Shamri³⁸⁶, kan en i det minste *forsone* seg med at en er del av en større frigjøringsprosess slik som Koerbagh-brødrene. Likevel må vi huske hvor mye Israel, som vi så i 5.3.1 og 5.3.3, vektla forskjellen på *fremgangsmåten* til Johannes Koerbagh og Baruch Spinoza. Spinoza hadde et motto (”caute”) om å vise *forsiktighet* hva angår spredningen av synspunkter som ikke er allment aksepterte i samfunnet.

Kommende radikalere – spesielt dem som befinner seg i land som fremdeles er dominert av klassisk anti-opplysning, kan ta til seg mye lærdom fra Israels fremstilling av

³⁸⁵ Se for eksempel ”Indonesia rejects appeal of woman imprisoned for blasphemy”.

³⁸⁶ McKernan, ”Man ’sentenced to death for atheism’ in Saudi Arabia.”

Spinoza. I ikke-demokratiske samfunn – deriblant i dagens teokratiske Iran, er forsiktighet bokstavelig talt forskjellen mellom liv og død. Vi må derimot også ha i minnet at Israel betonte hvor *spirituelt frigjørende* det var for Spinoza å *bryte* med organisert religion og sosial status. Lesere kan altså motiveres til å distansere seg selv fra religiøse systemer som de innerst inne er dypt uenige med; fremstillingen av Spinozas *ureddhet* og likegyldighet overfor sin verdslige posisjon, kan således virke *beåndende*. Likeså kan Israels synekdokebruk gi leserne ekstra motivasjon til å bryte seg fri fra anti-opplysningens lenker. I 5.2.5 så vi for eksempel hvordan Israel refererer til anti-opplysningens forkjempere som ”monks”, hvilket kan være med på å gi leserne en følelse av at anti-opplysningen som de lever under holder dem utestengt fra livets sensuelle gleder.

Atferden som i narrativet fremkommer som mest passende for å bekjempe anti-opplysning, er kjennetegnet av en *balanse* mellom forsiktighet og ureddhet – altså den *middelveien* som Spinoza levde på eksemplarisk vis. I 5.4 viste jeg at Israel fremstiller historien slik at radikal spinozistisk filosofi bare kan spre seg i undergrunnsmiljøer; det er for farlig å spre slikt åpenlyst i sterkt religiøse samfunn. Den radikale ideologi som sådan, er i seg selv svært sensitiv for hvor vanskelig det er å endre status quo, og narrativet kan være med på å oppmuntre mennesker i vår tidsalders anti-opplysningsdominerte samfunn til å danne undergrunns-nettverk – nettopp fordi det var dette som i følge narrativet *fungerte i fortiden*. De radikale måtte samarbeide med hverandre for å realisere fremskritt, og i det henseende er det nyttig å *søke likesinnede*. Det finnes tankevekkende paralleller mellom hvordan den radikale filosofien i følge Israel spredte seg i undergrunnen, og hvordan *sosiale medier* i moderne tid antakelig spilte en stor rolle hva angår utløsningen av den arabiske våren.³⁸⁷

Radikal filosofi oppmuntrer til *revolusjon*, som vi så i 5.2.1 – og i Israels beretning var det filosofisk radikalisme som ledet til den franske revolusjon. På bakgrunn av 5.2.4, hvor vi bekreftet det anarkistiske ideals nærvær i Israels verk, er det i det minste mulig at de leserne som aksepterer ønskeligheten til det radikale opplysningsprosjektets fullbyrdelse, kan oppmuntres til revolusjon – forutsatt at samfunnet de befinner seg i er *tilstrekkelig forkvaklet* i forhold til en forestilt idealtilstand. På den annen side gikk ikke akkurat den franske revolusjon etter radikalernes plan, og det hersker også stor usikkerhet rundt de endelige konsekvensene til den arabiske våren³⁸⁸ – så hvorvidt revolusjon fremstår som en god idé for den individuelle leser, vil være meget avhengig av tid, sted og fortolkning.

³⁸⁷ Det eksisterer en diskusjon omkring omfanget av rollen til sosiale medier. Se for eksempel Wihbey, ”The Arab Spring and the Internet: Research roundup”.

³⁸⁸ Se for eksempel Manfreda, “Arab Spring Impact on the Middle East”.

Fremstillingen av Balthasar Bekker er egnet til å innprente to dyrebare og realistiske innsikter i leserne: (1) Det er ikke nødvendigvis slik at en blir anerkjent for sine positive bidrag mens en *selv er i live*; (2) det at en ikke anerkjennes for sine positive effekter i sin samtid, er dessverre ingen garanti for at en kommer til å anerkjennes i fremtiden heller. I **5.3.4** så vi at Israel understrekte at Bekker ble *forfulgt* og *utstøtt* både av kirkene og av den moderate opplysningen. Hans idéer var rett og slett ikke akseptable i samfunnet og tidsalderen som han var født inn i. Likevel var visstnok hans betydning for ettertiden svært stor, ettersom hans forsøk på å opplyse folket bidrog til et av de største skiftene i menneskehetens historie. I tillegg fikk vi vite at moderne opplysningstidsforskere (frem til Israel) også har oversett Bekker. Bekkers innsats var viktig for det overordnede opplysningsprosjektet, men han mottok ingen ros – verken i sin samtid eller i ettertid. *Dydighet* i tjenesten av noe som er større og viktigere enn en selv, gis en høy vurdering i Israels portrettering av Bekker.

Bekker og de andre radikale var *upopulære* blant religiøse maktpersoner og myndigheter generelt. Denne tendensen kan vi også se i dagens verden, hvor fritenkere gjerne føler samfunnets vrede på diverse måter; vreden kan ta ulike former, fra simpel utestengning fra det generelle samfunnsfelleskapet til straffeforfølgelse og dødsstraff. Det å fremme revolusjonerende idéer er ofte en *ensom byrde*, og det kan derfor være nyttig å forholde seg *gelassen* i møte med den jevne borgers nederdrektige atferd overfor nytenkende individer. På dette punktet har narrativet mye lærdom å videreføre, siden alle radikalerne som der skildres, kjempet mot den store og sterke strømmen av mennesker som enten var likegyldige eller direkte fiendtlige overfor deres radikale opplysningsprosjekt. De gjennomlevde en *lang natt* i sin kamp mot anti-opplysningens irrasjonalitet, og leserne gis *ingen forhåpninger* om at den fortsatte bekjempelsen av anti-opplysningen vil bli en enkel affære. Attpåtil var ikke triumfen til den radikale opplysningen total, grunnet anti-opplysningens comeback under den franske revolusjonen. Fremmarsjen til de radikale ledet derimot til den fullstendige kollapsen av den moderate opplysningen, som vi så i **5.5**; denne seieren, som tillegges en absolutt kvalitet, demonstrerer at den radikale opplysningens fiender faktisk *kan* knuses fullstendig – noe som kan være med på å øke håpet til den radikale opplysningens tilhengere om at også anti-opplysningen til slutt vil overvinnes. De moderates tap, sett i kombinasjon med de i vår tids rådende verdiene som vi i **5.7** beskuet at den radikale opplysningen angivelig kan ta æren for, demonstrerer for leserne at fremskritt er mulig – og at det romantiske frigjøringsdramaet kan *gjenopptas* i praksis hvis nok personer bruker Israels narrativ som del av sin praktiske fortid.

Narrativets endelige moralske budskap for lesernes praktiske fortid er klart: anti-opplysningen *kan* bekjempes, men det kreves forsiktighet, kløktighet og tålmodighet!

6.2.3. Historieskriving som ideologisk historiebruk

Israel er påvirket av nåtidens problemer, og tolker fortiden ut i fra disse fordi han vil inspirere til endring i nåtiden som kan realisere et samfunn uten anti-opplysning. Historieskriving blir et *middel* for Israel. På bakgrunn av diskusjonen i 6.2.1. og 6.2.2 medfører det riktighet å karakterisere Israels historieskriving som et eksempel på hva Klas-Göran Karlsson i sin typologi over forskjellige former for historiebruk beskrev som *ideologisk historiebruk*. Karlssons typologi er tilsiktet å hjelpe historiebrukere med å reflektere over eget historiebruk, samt over historiens *rolle i samfunnet*. Ideologisk historiebruk bedrives ofte av intellektuelle eller politiske eliter i det øyemed å *legitimere prosjekter* av ulikt slag.³⁸⁹ Historikere har vist seg å være velegnede ideologiprodusenter, understreker Karlsson.³⁹⁰ Det er vanskelig å dra noen tydelig linje mellom hva som er ideologisk historiebruk, og hva som ikke er det. Karlsson henviser derimot til visse *målsetninger*, som kan *hjelpe* oss å skille mellom disse to formene for historiebruk: Historie som vitenskap bedrives med den målsetningen å skape ny kunnskap som kan bidra til vitenskapelig forskningsutvikling; ideologisk historiebruk går derimot ut på å *overbevise* folk, hvilket gjør den egnet til å mobilisere mennesker for å gjennomføre den store ideologiske oppgaven.³⁹¹ Generelt sett vil ideologiske historiebrukere betone *helheten* i det historiske meningsinnholdet, mens vitenskapelige historiebrukere oftest vektlegger *bestanddelene* i fortiden de formidler.³⁹² Presist hvordan stiller Israels historieskriving seg i forhold til Karlssons beskrivelser av ideologisk historiebruk?

I 6.2.1 så vi hvordan den formelle koherensen til Israels narrativ er egnet til å innprente en forestilling, i lesernes praktiske fortid, om at anti-opplysningen er sivilisasjonens verste fiende og ”det store problemet” som vi bør mobilisere oss for å løse. En kan altså, med belegg, argumentere for at et prosjekt for å bekjempe anti-opplysningen *legitimeres* gjennom narrativet om den radikale opplysningens fremmarsj. Denne legitimeringen gjennomsyrrer hele narrativet, og er blant annet synlig gjennom Israels særdeles negative portrettering av anti-opplysningen – og tilsvarende via hans meget positive portrettering av den radikale opplysningen og dens frigjørende samfunnseffekter. Hele narrativet kan således beskrives som et forsøk på å *overbevise* leserne om at denne forståelsen av historien – og derved nåtidsforståelsen som denne impliserer, er korrekt. De leserne av Israels historieverk som *aksepterer* narrativet om den radikale opplysningen, ”forplikter”³⁹³ seg til å se nåtidens

³⁸⁹ Karlsson, *Historien är nu*, 59.

³⁹⁰ *Ibid.*, 64.

³⁹¹ *Ibid.*

³⁹² *Ibid.*

³⁹³ Se beskrivelsen av Whites teori i teorikapittelets seksjon 3.2.

sivilisasjon, med dens tilhørende problemer, som et resultat av at opplysningsprosjektet ble underminert av Robespierriene under den franske revolusjon – og nå må vi sette historien på riktig kurs igjen!

Gjennom min analyse i kapittel 5 ble det klargjort at Israels narrativ er innplottet på to nivåer. I den forbindelse så vi at detaljene i verket hans underordnes helheten; det sentrale i Israels fremstilling er det overordnede organisistiske *frigjøringsprosjektet*, som sporet av og derfor aldri ble fullbyrdet – men som lover slutten på våre problemer dersom vi lærer av fortiden og handler i tråd med dens lærdom. Allerede i begynnelsen av *Radical Enlightenment* vektla Israel frigjøringsprosjektets *enhet*, og i **5.2.1** synliggjorde jeg for eksempel at han bevegde seg bort i fra det utbredte nasjonalhistoriske perspektivet fordi han ønsket å aksentuere enheten til den internasjonale, radikale reformbevegelsen. Israel *selv* hevder å fremme det enhetlige fordi dette i hans øyne er et mer objektivt perspektiv.³⁹⁴ Vi kan besvare Israels pretensjon om objektivitet med en vittighet fra Karlsson, som er rettet mot historieideologer som fremmer den typen fortidsforståelser hvor helheten har forrang: ”Detta har dock sällan hindrat historieideologer från at betyga att deras historiske tolkning ligger i linje med vetenskapens absoluta frontlinjer.”³⁹⁵

Apropos fortidens lærdom, så demonstrerte jeg i **6.2.2** at den moralske siden til Israels narrativ gir leserne en *oppskrift* på hvordan de faktisk kan støtte det radikale opplysningsprosjektet i nåtiden. Denne oppskriften er godt egnet til å integreres i lesernes praktiske fortid – og gir dem alt de trenger for å holde motet oppe i møtet med den moderne anti-opplysningen. Først og fremst har narrativet potensialet til å begunstige lesernes praktiske fortid med overbevisningen om at anti-opplysningen er vår tidsalders hovedproblem; for det andre *komplementeres* altså dette fremholdte problemet med en oppskrift på hva som kan løse det. Israels narrativ om fremmarsjen til den radikale opplysningen, oppfyller alle av Karlsons kriterier for hva som kan betegnes som ideologisk historieskriving. Når vi i *tillegg* har in mente Israels triologiavsluttende utlegninger om dagens problemer, som jeg viste til i **6.1**, er konklusjonen evident og dokumenterbar: Israel er en historieideolog, og hans historieskriving er et eksempel på ideologisk historieskriving. Det må sies at ideologisk historieskriving ikke, i seg selv, nødvendigvis er negativt eller fullstendig misvisende – kanskje den i noen tilfeller er bra for individ og samfunn? På den annen side er det viktig at vi er svært bevisste over at historikere ikke nødvendigvis bare er opptatt av å berette om fortiden, og at det ideologiske kan være en integrert del av historien de forteller.

³⁹⁴ Se for eksempel Israel, *Radical Enlightenment*, v-vii og 2-22.

³⁹⁵ Karlsson, *Historien är nu*, 64.

6.3. Om den ultimate eksistensielle funksjonen til idéen om det radikale opplysningsprosjektets fullbyrdelse

Mange historikere og historiefilosofene har reflektert over hvorvidt det episke og tilsynelatende uordnede menneskelige dramaet de befinner seg i har en *mening* eller ei; historien har en dyp *eksistensiell betydning* for meningsøkende livsformer som mennesket, og vi ønsker å oppnå kunnskap om fortiden som kan hjelpe oss med å forstå vår plass i en usikker verden. Etter at vi har ervervet oss historisk innsikt, kan vi projisere eventuelle svar på våre håp og vonbrott inn i den mystiske og tåkelagte fremtiden. Et individs historiebevissthet kan ansees som et par med briller, hvis stadig skiftende linser tillater dens bærer å skimte en *plausibel* fremtid gjennom dunkelheten som skjuler dens intrinsisk gåtefulle natur. Hva kan vi *forvente* av fremtiden, gitt det bildet vi har av fortiden? Det har opp i gjennom årene blitt presentert mange forskjellige tankevekkende svar på dette eksistensvesentlige spørsmålet. Nå skal vi, med bakgrunn i meditasjonene om virkningene som narrativet om den radikale opplysningens fremmarsj kan ha på lesernes praktiske fortid og generelle historiebevissthet, gå nærmere inn på narrativets *dypere eksistensielle betydning* for både Israel og hans lesere.

Etter min vurdering er det legitimt å skille mellom to fundamentalt ulike typer tenkere blant dem som har respondert med et affirmativt *Ja* på spørsmålet om menneskehetens historie er et uttrykk for en *teleologisk prosess* eller ei: *Pessimistene* og *optimistene*. Det må bemerkes at de fleste av dem som ser for seg en mer eller mindre forutbestemt fremtid ikke er *enten* optimistiske eller pessimistiske; de faller generelt sett et sted på et vidt kontinuum hvor pessimisme og optimisme denoterer motpolene. Vi kan med fordel også plassere dem som *ikke* eksplisitt oppgir ett enkelt mål med historien på denne skalaen, dvs. de trenger ikke å tillegge historien et teleologisk trekk i absolutt forstand; det er tilstrekkelig at de har visse klare synspunkter når det kommer til hva som vil skje i fremtiden, samt synspunkter om *hva slags* fremtid som er ønskelig og hvilke tilstander vi bør gjøre vårt ytterste for å unngå å virkeliggjøre. Det er fruktbart å plassere Israels verk om opplysningstiden innenfor denne konteksten, for Israel faller midt på kontinuumet mellom pessimistene og optimistene – noe som har svært interessante konsekvenser for hvilken ultimate *eksistensielle funksjon* idéen om *fullbyrdelsen* av det radikale opplysningsprosjektet kan ha for *individ og samfunn*. Med ”eksistensiell”, refererer jeg i denne sammenheng til hvordan *forestillingen* om det radikale opplysningsprosjektets *eventuelle* fullbyrdelse – og dennes forespeilte plass i den historiske prosessen som sådan – relaterer seg til selve den *menneskelige eksistensen* forstått i lys av den sannsynlige praktiske fortiden til dem som har absorbert og internalisert Israels historiesyn.

Vi har sett at det radikale opplysningsprosjektet ikke er fullbyrdet, men at Israel har formet narrativet om fremmarsjen til den radikale opplysningen i det øyemed å inspirere leserne sine til å fullføre opplysningsprosjektet som han er forkjemper for. Israels verk har et tydelig *telos*: den endelige triumfen til den radikale opplysningen, og fullbyrdelsen av opplysningsprosjektet som denne representerer. For å oppnå en adekvat og nyansert forståelse for den eksistensielle funksjonen til dette målet, er det nyttig å betrakte det i relasjon til *tidligere* postulerte mål med den historiske utviklingen. Ekstra klarhet er oppnåelig ved å anvende pessimisme-optimisme-kontinuumet. Dette kontinuumet omfavner helt essensielle *livsverdensrelaterte* aspekter ved teleologiske historiesyn generelt, og rommer endog følelsesladete verdibedømmelser relatert til de tre tidsdimensjonene som definerer våre liv.

Det ene ytterpunktet på kontinuumet av teleologiske historiefilosofier okkuperes av de tenkerne som fremmer det jeg vil betegne som en *absolutt pessimisme* hva angår det *menneskelige prosjektet* i sin helhet. I teorikapittelet ble de tyske weltenschmerz-filosofene nevnt: De konstruerte arketyperiske eksempler på pessimistiske og samtidig teleologiske historiesyn. Essensielt sett hevdet alle disse filosofene at selve den historiske prosessen beveger seg mot sin *uunngåelige slutt* – og at dette er en *positiv* bevegelse!

Det gledefulle jordiske samfunnet som hedningene idealiserte, var i følge von Hartmann uoppnåelig. I hans øyne var all tenkelig verdslig glede illusorisk; de kristne aksepterte dette faktum, og lengtet derfor etter glede i Himmelen – en søken som er dømt til å feile. Det eksisterer også en tredje gruppe mennesker i von Hartmanns filosofi, og ved å forstå hvordan han beskriver denne, begriper vi essensen i pessimistiske historiesyn generelt. Den tredje gruppen består nemlig av dem som tror at et *jordisk paradis* kan oppnås ved hjelp av *uendelige fremskritt. De tar også feil*, understrekte von Hartmann.³⁹⁶ Gjennom den subjektive vurderingen som inngår i dette sentimentet, gir von Hartmann oss nøkkelen til å forstå pessimistiske historiesyn: En *tilfredsstillende* og *vakker* fremtid er i følge deres advokater *umulig*, og mennesker drives hitover og ditover av ignoranse, illusjoner og vrangforestillinger. Alle håp og drømmer om en bedre fremtid er innenfor denne verdensanskuelsen *tomme*; de er et resultat av en overutviklet fantasi, som hindrer oss fra å *ende* oss selv og vår sivilisasjon.

Frederick Copleston presenterte en konsis og elegant oppsummering av målet som von Hartmann tilla historien: "What is needed is the greatest possible development of consciousness, so that in the end humanity may understand the folly of its own volition, commit suicide and, with its own destruction, bring the world-process to an end."³⁹⁷

³⁹⁶ Copleston, *A History of Philosophy Vol. 7.*, 291.

³⁹⁷ *Ibid.*

Copleston bemerket at selv om de fleste trolig vil vurdere denne forbløffende teorien som pessimistisk, bedømte ikke von Hartmann sin egen teori på denne måten; tvert om anså han sitt postulerte telos for historien som *optimistisk*, ettersom vår art ville frelses innenfor ”den best mulige verdenen”.³⁹⁸ Det er verdt å bemerke at de fleste av dem som fremmer et pessimistisk telos for historien, i den forstand at de vil *fremskynde verdens ende*, vanligvis ikke anser seg selv som pessimistiske; de finner genuin *eksistensiell mening* i sine pessimistiske syn på den historiske prosessen *de er en del av*, selv om meningen kan fremstå som grim og uforståelig for de av oss med en annerledes sensibilitet. I *Die Philosophie der Erlösung*³⁹⁹ argumenterte Mainländer for idéen om at vi gjennom historien deltar i den kosmiske dødsprosessen: Vi lengter etter å dø – og vi *er* sannelig døende – fordi Gud døde og fortsetter å dø gjennom oss.⁴⁰⁰ Mainländer fant etter alt å dømme *dyp mening* i sin mørke og poetiske visjon om at historien, sammen med resten av Universet, beveger seg mot absolutt død – mot et *nihil negativum*, dvs. *ingenting* i fra alle mulige perspektiver. I alle ting i naturen, og i alle handlinger som konstituerer historien, ser Mainländer ”the deepest longing for absolute annihilation.”⁴⁰¹

Mange av dem som forfektet historiesyn som utelater muligheten for å skape en behagelig verden hvis *eksistens alene* kjennetegnes av en iboende godhet, var særs influert av Schopenhauers pessimistiske – og mørkt forførende – filosofi. Mainländer og von Hartmann var begge påvirket av Schopenhauer.⁴⁰² Sett i lys av deres Schopenhauerianske livsanskuelse, gir deres fantastiske teleologisk-eskatologiske historiefilosofier plutselig langt mer mening. Frederick Beiser poengterer at Schopenhauer kastet kaldt vann på alle *håp* om at historiske fremskritt – forstått som muligheten for en bedre verden – kan oppnås via midler som vitenskap, teknologi, utdanning og politiske reformer.⁴⁰³ Historie, for Schopenhauer, har en utelukkende *belærende funksjon* for menneskeheten: ”What reason is to the individual, history is to the human race.”⁴⁰⁴ I *Metahistory* presiserer White at Burckhardt – som var stor tilhenger av Schopenhauer – ante de samme triste sannhetene som Schopenhauer gjorde under sin

³⁹⁸ Ibid., 290.

³⁹⁹ *Die Philosophie der Erlösung*, som representerer et høydepunkt i nihilistisk filosofi, har dessverre aldri blitt oversatt til verken norsk eller engelsk. I Frederick Beisers *Weltschmerz: Pessimism in German Philosophy, 1860-1900*, finner vi imidlertid en eksepsjonelt grundig gjennomgang av Mainländers filosofi, samt oversettelser av enkelte av Mainländers mest poetiske og karakteristiske ytringer fra *Die Philosophie der Erlösung*. Beisers bok er for øvrig den mest dekkende boken om 18-tallets pessimismekontrovers, som er av stor betydning for tysk filosofihistorie.

⁴⁰⁰ Beiser, *Weltschmerz*, 218.

⁴⁰¹ Ibid.

⁴⁰² Ibid., 13.

⁴⁰³ Ibid., 43.

⁴⁰⁴ Schopenhauer, *The World as Will and Presentation*, 501.

kontemplasjon av menneskehetens historie; derfor trakk Burckhardt samme logiske konklusjon som sitt filosofiske idol: *Det beste hadde vært å aldri ha blitt født i det hele tatt.*⁴⁰⁵ Dette er altså den *høyeste lærdommen* som Historien – i rollen som menneskehetens Fornuft – i følge Schopenhauer kan lære oss. I sitt meget koselige essay om *verdens lidelse* skriver Schopenhauer: ”The world is simply *hell*, and human beings are on the one side its tortured souls and on the other hand its devils.”⁴⁰⁶

De som – i likhet med Burckhardt – har fatalistiske og Schopenhauerianske verdenssyn, er tilbøyelige til å finne *historiske tendenser* som *underbygger* deres filosofiske overbevisninger; følgelig mente Mainländer å ha avdekket at alle menneskelige sivilisasjoner, fra eldre Asia til Hellas og Roma, var uttrykk for en historie preget av stadig *nedgang* og *forråtnelse*. Alle disse sivilisasjonene deltok i *Guds død*; derfor ble de uunngåelig gradvis verre. Mainländers historiesyn har mye til felles med den *kristne* historieforståelsen, og dennes fokus på en kommende *dommedag*. Beiser påpeker dog at *alle* frelses til slutt i Mainländers ”optimistiske” religiøse visjon: ”But in Mainländers version we are all saved in the end, goats and sheep alike, simply because we all die. All of humanity is saved in this generous eschatology, not despite death, but because of it”.⁴⁰⁷ Gitt de historiske trendene som Mainländer mente å ha funnet, er det ikke rart at den praktiske fortiden han etter hvert ervervet seg – og forsøkte å *vekke til live* i sine disipler – bestod i å spre budskapet om verdien til ikke-eksistens og død: Ved å overbevise nok personer om at dette var den eneste korrekte historieforståelsen, kunne historien nå sitt mål – ved at den kommer til en slutt.⁴⁰⁸ Den praktiske fortiden, altså summen av idéer om fortiden som hjelper mennesker å svare på det klassiske kantianske spørsmålet ”Hva bør jeg gjøre?”, blir slik et *middel* for å virkeliggjøre historiens *endelige mål*. Ulrich Horstmann, en nålevende tilhenger av Mainländer, har for eksempel idéer om fortidens løp som impliserer at menneskeheten bør avlive seg selv vha. kjernefysisk krig.⁴⁰⁹ Ideelt sett bør folks praktiske fortid – i *Horstmanns perspektiv* – være i overensstemmelse med dette målet. von Hartmanns historieforståelse har, som vi så, samme ultimate implikasjon: sivilisasjonens etterlengtede opphør.

Alle absolutt pessimistiske svar på hva som er historiens telos, er med *nødvendighet* hva vi kan betegne som *ekstra-verdslige*, fordi målet til historien i følge pessimistene ligger *utenfor verden*. Absolutt pessimisme refererer her til den polen av pessimisme-optimisme-

⁴⁰⁵ White, *Metahistory*, 263.

⁴⁰⁶ Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena Vol. 2.*, 270.

⁴⁰⁷ Beiser, *Weltschmerz*, 218-219.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, 223.

⁴⁰⁹ Se teorikapitlet, seksjon 3.2, for informasjon om Horstmanns teleologiske historiefilosofi. Teorikapitlet kan også konsulteres for mer informasjon om von Hartmann og Mainländer.

kontinuumet som okkuperes av dem som mener at historien går mot sin slutt og at dette er noe å fryde seg over. Ved å studere fortiden, har forkjemperne for absolutt pessimisme kommet frem til den konklusjonen at det er best at vi handler i tråd med dens lærdom – og denne lærdommen sier, etter deres fortolkning, at alt bør ende. Den praktiske fortiden til de absolutte pessimistene – som besvarer spørsmålet ”Hva bør jeg gjøre?”, svarer altså: Lær av historiens lidelse og hjelp den med å *frelse seg fra seg selv!* Det må understrekes at *religiøse forestillinger* om verdens ende og dommedag også faller inn under min definisjon på absolutt pessimisme, ettersom historien nødvendigvis ender hvis verden går under. I tillegg gleder tilhengerne av disse scenarioene seg inderlig til å se på mens resten av menneskeheten brenner for sine synder i etterlivet; ”historiens ende” har altså *positive konnotasjoner* for dem.

Det fremtidige målet som idéen om det radikale opplysningsprosjektets fullbyrdelse *henspiller* på, er *intra-verdslig* i den betydning at idéen refererer til et prosjekt som bare kan gjennomføres innenfor den *fysiske* virkeligheten. Dette *skiller* den dramatisk fra de ekstra-verdslige målene ved historien som har blitt introdusert av pessimistiske og religiøse tenkere. Gjennom mine undersøkelser har vi oppnådd tilstrekkelig innsikt i det ideologiske innholdet i Israels narrativ om den radikale opplysningens fremmarsj, til at Israel som historiker kan plasseres *midt* på pessimisme-optimisme-kontinuumet. I likhet med (relativt) optimistiske filosofer som Kant, Fichte, Schelling og Hegel, er Israel åpen for at fremskritt er mulig; men han avviker dramatisk fra de pessimistiske tenkerne vi anskuet i sted – deriblant Mainländer, som mente at de som trodde på muligheten for en moralsk verdensorden *misforstod* historie.⁴¹⁰ Nyttan av pessimisme-optimisme-kontinuumet blir tydelig når vi forstår det slik at historiske fremskritt – for de som befinner seg midt på kontinuumet – bare fremstår som mulige via store *anstrengelser*. Det er antageligvis derfor Israel har inkorporert såpass mye ideologisk innhold i sin triologi om opplysningstiden: Bare ved å overbevise leserne om at hans versjon av fortiden er korrekt, kan deres praktiske fortid oppdateres med innhold som er gunstig vis-à-vis fullbyrdelsen av det radikale opplysningsprosjektet. Den konkrete *kombinasjonen* av pessimisme og optimisme – i relasjon til historiske fremskritt – er i Israels narrativ ekstremt bemerkelsesverdig: Det er her vi må lete for å finne det jeg vil beskrive som den eksistensielle funksjonen til idéen om det radikale opplysningsprosjektets fullbyrdelse.

Israels mål om det radikale opplysningsprosjektets seier kan sammenlignes med Hegels og Marx sine teleologiske historieoppfatninger. Samtidig er Israels mål fundamentalt annerledes, ettersom det ikke sees på som et fremtidig utviklingstrinn i manifestasjonen av en

⁴¹⁰ Beiser, *Weltschmerz*, 118.

metafysisk virkelighet – eller som resultatet av en forhåndsgitt *lov* om historisk utvikling. I Hegels historiefilosofi beskues hele historien som en del av det Det Absoluttes (Åndens) *selvutfoldelse* – og den filosofiske fornuftens innsikt i dette anliggende konstituerer Det Absoluttes kunnskap om seg selv.⁴¹¹ Historien, for Hegel, har derfor en grunnleggende *metafysisk* betydning. Dette *idealistiske* preget er helt fraværende i den materialistiske historieoppfatningen til Marx, hvor den dialektiske bevegelsen ikke er en bevegelse av *tanken om virkeligheten*, men av *selve virkeligheten* – som er den historiske prosessen.⁴¹² Historien slik Israel portretterer den i triologien sin, har ingen metafysisk natur; på det punktet kan han sammenlignes med Marx. På den annen side er det tydelig at Marx (og Engels) tolket fortiden dithen at historien beveger seg mot det kommunistiske paradiset med en slags *lovmessig* nødvendighet.⁴¹³ Det er ingenting i Israels verk som tilsier at han mener den radikale opplysningens seier nødvendigvis vil bli et faktum; han forholder seg realistisk, fordi historien ikke er ferdigskrevet ennå og fremtiden derved er usikker. Her har Israel mer til felles med Hegel: Hegel følte *historiens byrde*, og var bevisst over dens grusomheter; derfor hadde han ikke mye tiltro til muligheten for å realisere noen *endelig* filosofisk utopi.⁴¹⁴ Israel finner altså ikke trøst i troen på noen historisistisk bevegelse mot det ønskede målet sitt, ei heller i en Hegeliansk erkjennelse av historien som en manifestasjon av Det Absoluttes selvutfoldelse. Det Israel så vidt en kan skjønne *finner* trøst i, er at det *foreligger en mulighet* for at idéen om det radikale opplysningsprosjektets fullbyrdelse vil *bære frukter* om den internaliseres av nok personer, integreres i deres historiebevissthet og påvirker innholdet i deres praktiske fortid ved at den setter vår tidsalders problemer i nytt lys.

Det *empiriske forløpet* som Israel hevder å berette om i triologien sin, endte – som vi stadfestet tidligere – *ikke på optimalt vis*: Under den franske revolusjonen ble opplysningsprosjektet kapret av anti-opplysningen, og *nå lever vi* i en verden som har dratt nytte av den radikale opplysningens mange triumfer – men som også er dypt gjennomsyret av moderne former for anti-opplysning, fordi denne aldri ble eradikert slik som den moderate opplysningen. Anti-opplysningen er, i denne tolkningen av fortiden og nåtiden, kilden til mesteparten av det 21. århundrets omfattende sosiale, moralske, politiske, kulturelle og sivilisasjonsspennende problemer.

Det at anti-opplysningen fremdeles eksisterer i beste velgående, og er vanskelig – kanskje umulig – å knekke, er ikke fullstendig demotiverende for Israel: Han sitter ikke igjen

⁴¹¹ Copleston, *A History of Philosophy Vol. 7.*, 171.

⁴¹² *Ibid.*, 309.

⁴¹³ *Ibid.*, 330-331.

⁴¹⁴ *Ibid.*, 30-31

med den samme tragiske forståelsen av historien som pessimister som Burckhardt, og det er følgelig irrasjonelt å forlate skuta ved å *gi opp alt håp*; motløshet er ikke berettiget. I denne sammenhengen er Peter Wessels Zapffes beskrivelse av de som ikke *opplever* et tragisk forløp – selv om ting går skeis – særdeles relevant. I *Om det tragiske*, skriver Zapffe at de som tilskriver et tragisk forløp til ”selvhævdelsens vildfarelser og kjødets skrøpeligheit”⁴¹⁵, skjermes fra erkjennelsen av det iboende tragiske ved den menneskelige tilstand; de redder seg med en slags *fortolkningsakrobatikk*. Videre utbroderer Zapffe at denne holdningen er *kulturelt relevant* for de som forfekter den.⁴¹⁶ En annen gruppe som i følge Zapffe ikke føler det tragiske, er de som er *uten håp i fra begynnelsen av*: nihilister, buddhister og tilhengere av Schopenhauers filosofi nevnes som eksempler. Disse finner i tragiske forløp bare bekræftelser på det de allerede ”er paa det rene med”.⁴¹⁷ Pessimisme-optimisme-kontinuumet er igjen opplysende. De pessimistiske teleologiske historiefilosofiene vi beskuet i sted, kan betraktes som et resultat av at deres skapere – som følge av deres usedvanlig høye sensibilitet overfor verdens uhyggelige sider – ikke fant noe håp om fremskritt i den konfliktfylte fortiden som de baserte sine historiesyn på; derav deres ”opploftende” konklusjon om at historien har en ende i et eller annet eksistensielt meningsfullt telos – som etter deres skjønn *ikke* er tragisk.

Israel befinner seg lengre mot kontinuumets optimistiske side enn weltschmerz-filosofene og historikere med Burckhardts historiesyn, men han er *ikke blind* for at nåtiden har sine problemer; disse problemene fremstilles derimot som *løsbare*, såfremt den radikale opplysningens fremmarsj fortsetter. Vurdert i fra et Zapffeiansk perspektiv, bedriver Israel en slags fortolkningsakrobatikk når han gir den radikale opplysningen et såpass stort potensiale til å kunne realisere genuin og varig samfunnsmessig forbedring; den *vant ikke* helt i fortiden, *men* den kan fremdeles, i Israels ord: ”advance again and this time drive the wedge home harder.”⁴¹⁸ I kjølvannet av min analyse av narrativet om den radikale opplysningens fremmarsj – og diskusjonen av effektene som dets ideologiske innhold kan ha på leserne, kan det heller ikke bestrides at Israel gir den radikale opplysningen en kulturell betydning: Israels forfektelse av den radikale opplysningens muligheter passer dermed perfekt inn i Zapffes beskrivelser av atferden til folk som fremdeles *øyner håp for verden*.

Når det kommer til den *overgripende* samfunnsmessige funksjonen til Israels narrativ – og det *eksistensielle behovet* det ideologiske innholdet i narrativet kan oppfylle for Israel og leserne hans, er det i lys av de forutgående betraktningene svært formålstjenlig å *oppgradere*

⁴¹⁵ Zapffe, *Om det Tragiske*, 376.

⁴¹⁶ Ibid.

⁴¹⁷ Ibid., 376-377.

⁴¹⁸ Israel, *Democratic Enlightenment*, 951.

Whites forståelse av konseptet om den praktiske fortiden med Zapffes idé om ”forankring”. I følge Zapffe er vi avhengige av *forsvarsmekanismer* som beskytter oss fra galskapen som innsikt i livets kosmiske meningsløshet og samfunnets absurditet kan medføre. Forankring er en slik mekanisme, og den går ut på at individet – eller samfunnet – fokuserer på et *ideal* eller en *verdi* som det kan rette sin oppmerksomhet mot. Tre av Zapffes eksempler er: *Gud, staten* og *fremtiden*. Forankringspunkter er etter Zapffes bedømmelse med på å hindre menneskeheten fra å utslettes i massive *galskapsepidemier* forårsaket av menneskets *bevissthetsoverskudd*.⁴¹⁹ Således bidrar de med å bevare de felles kunstige konstruksjonene som er *livsnødvendige* for alle fungerende samfunn. Menneskets tro på felles ”myter” og fiksjoner er i følge Yuval Noah Harari *selveste nøkkelen* til å forstå historien; bare fiksjoner kan overbevise folk til å samarbeide om å bygge byer og riker med kontroll over hundrevis av millioner mennesker. Harari bemerker at alle større menneskelige samarbeidsprosjekter trenger felles myter, som i den endelige analysen bare eksisterer i folks fantasi. Staten krever for eksempel nasjonale myter, mens kirker er fundert i religiøse myter.⁴²⁰ Det kan ikke herske tvil om at hva Harari betegner som ”myter” og ”fiksjoner”, faller inn under hva Zapffe beskriver som forankringsmekanismer; de tjener samme samfunnsviktige funksjon.

Israels narrativ gir et spesifikt perspektiv på lesernes livsverden, hvor de tar avgjørelser knyttet til ”Hva skal jeg gjøre?”-spørsmålet. Det oppfyller denne funksjonen ved at det moderne samfunnets problemer – religiøse konflikter, kulturelle sammenstøt o.l. – sees innenfor konteksten til et opplysningsprosjekt som ikke er fullbyrdet. I 6.2 så vi at svaret på ”Hva skal jeg/vi gjøre?”-spørsmålet, om en tar Israels narrativ seriøst, kort resymert er ”Bekjemp anti-opplysningen.” Hvis den praktiske fortiden til enkeltindivider – og samfunnsfelleskapene som disse inngår i, fylles med innhold relatert til bekjempelsen av anti-opplysningen, vil individ og samfunn ipso facto *skimte* en fremtid *uten* anti-opplysningen. Kampen mot anti-opplysningen er en strevsom affære, og får mening utelukkende grunnet det forespeilte *målet* – som er fullbyrdelsen av det radikale opplysningsprosjektet. Den praktiske fortiden er *mer* enn arkivet av fortidskunnskap som individer og samfunn konsulterer for å løse problemer; den er – *implisitt* – utenkelig uten *forestillinger* om *problemenes opphør*. Ved å introdusere Kosellecks forventningshorisont-konsept⁴²¹ i denne diskusjonen, kan vi konkludere som følger: Idéen om fullbyrdelsen av det radikale opplysningsprosjektet, viser på

⁴¹⁹ Zapffe, ”The Last Messiah”. I dette lystige og spirituelt eleverende essayet argumenterer Zapffe ettertrykkelig for at menneskeheten er et *biologisk paradoks*, og at vi bør stoppe forplantningen slik at vi dør ut: ”Know yourselves – be infertile and let the earth be silent after ye.”

⁴²⁰ Harari, *Sapiens*, 27.

⁴²¹ Se seksjon 3.2 i teorikapittelet.

en *subtil* måte til et *punkt* innenfor forventningshorisonten til de som aksepterer at det både er mulig og ønskelig å gjennomføre opplysningsprosjektet. Dette punktet kan betegnes som et *Zapffeiansk forankringspunkt*, som overbeviste tilhengere – deriblant Israel – av det radikale opplysningsprosjektet, kan feste sine håp og drømmer til. Fra denne betraktningvinkelen blir den praktiske fortiden et *verktøy* som mennesker og samfunn kan bruke for å *streve* etter et forankringspunkt lokalisert i fremtiden. Forankringspunktet gir oss plausible lovnader om at det er mulig å virkeliggjøre en fremtid uten dagens problemer, og utfyller derved rollen til en *etterlengtet utopi*: Vi kan – som i eventyrene – forvente å ”leve lykkelig i alle våre dager” hvis vi fullbyrder det radikale opplysningsprosjektet!

Den ultimate eksistensielle funksjonen til idéen om det radikale opplysningsprosjektets fullbyrdelse, er altså at den fungerer som et utopirepresenterende forankringspunkt. Vi må ikke undervurdere det eksistensielle behovet for håpet om en bedre fremtid, ei heller den menneskelige søken etter mening i tilværelsen – og forestillingen om at det radikale opplysningsprosjektet er løsningen på sivilisasjonens problemer, kan tilfredsstillende menneskets behov for håp og mening i en blek og gudsforlatt verden. Friedrich Nietzsche forstod det *livsberikende* potensialet til historieskriving. I *On the Uses and Disadvantages of History for Life*, fremhevet Nietzsche at historie bør ha en *livstjenende funksjon*; god historieskriving bør *fremme liv og handling* – ikke en vending bort fra livet.⁴²² Målet om fullbyrdelsen av det radikale opplysningsprosjektet er et intra-verdslig mål, som bare fremholdes som oppnåelig gjennom nettopp en praktisk fortid som tjener liv og handling. Israels historieskriving kan derfor – etter kriteriene til Nietzscheiansk historiefilosofi – betegnes som livstjenende. Klas-Göran Karlsson kommenterer at Nietzsche vurderte historien som *vitenskap* opp mot historien som *livsbehov*: Den vitenskapelige fornuften tenderer, i følge Nietzsche, å isolere historien fra *livssammenhengen* som gir den sin *eksistensberettigelse*.⁴²³ Hvis historieskriving kan gi håp om en utopisk fremtid ved å forme forankringspunkter i lesernes forventningshorisonter – som de kan streve å nå vha. sin praktiske fortid, kan det være beleilig å gi den en ekstra eksistensberettigelse utover den moteriktige pretensjonen om at dens eneste mål bør være å skildre fortiden akkurat slik den egentlig var. På den annen side kan det settes spørsmål ved om Israel har krysset grensen for hvor ideologiladet et narrativ kan være før det blir uakseptabelt innenfor seriøs historieskriving.

Nietzsche trådte frem som en iherdig motstander av de teleologiske historiesynene jeg kategoriserte som ”absolutt pessimistiske”. Ingenting, fastslo Nietzsche, er mer *giftig* for en

⁴²² Nietzsche, *On the Uses and Disadvantages of History for Life*, 59.

⁴²³ Karlsson, *Historien är nu*, 56-57.

genuin *historisk kultur* enn den typen pessimistiske teleologiske historiesyn som von Hartmann og resten av verdensmertegjengen fremmet.⁴²⁴ Begrepet ”historisk kultur” må her forstås som den spesifikke måten et samfunn eller en sivilisasjon forholder seg til fortiden sin på.⁴²⁵ Hvordan vil en sivilisasjon med en *sunnt* historisk kultur bruke fortiden? Nietzsche var smertelig bevisst over uunngåeligheten til nihilismeproblemet som den Vestlige sivilisasjonen før eller senere ville konfrontere etter Guds død.⁴²⁶ Hva angår akkurat denne forutsigelsen, var han unektelig fremsynt: I vår tidsalder er ikke metafysiske verdenssyn lengre troverdige for opplyste borgere, og det skal ikke mye til før en nærmest kveles av ennui, målløshet og en nagende fornemmelse av at menneskeheten er en *feilet art*.⁴²⁷ Felles oppslutning omkring telospreget hegeliensk historiefilosofi er utenkelig i dagens intellektuelle klima – og de komfortable, apokalyptiske endetidsvisjonene til de absolutt-pessimistiske historiefilosofene har også gått av mote. Vi lever i en usikker æra med en åpen fremtid.

Hayden White presiserer at Nietzsche bare fortalte hvordan en kreativ, livstjenende historieskriving *ikke ville være*; han sa aldri noe om hvordan den ville se ut. Det var i Nietzsches øyne opp til den enkelte historiker å bestemme hva formålet til et livstjenende historieverk skulle være – og dessuten måtte formen til et slikt historieverk formes etter historikerens egen følelse av hva *samtidens liv behøver*.⁴²⁸ Israels historieskriving – med dens fokus på den radikale opplysningens potensiale, er et eksempel på presist den typen historieskriving som Nietzsche understrekte det økende behovet for. Narrativet om den radikale opplysningens fremmarsj er ikke *ferdigskrevet* – og nå er det overlatt til Israels lesere å leve dets videre historie. Hvorvidt vår moderne sivilisasjon – og dens borgere – eventuelt anerkjenner idéen om det radikale opplysningsprosjektets fullbyrdelse som *rettledende* i dens konfrontasjon med sine problemer eller ei, er usikkert. Det er derimot klart at Israel har gitt oss et *moderne alternativ* til de tidligere, populære teleologiske historiefilosofiene; i stedet for å påstå at historien beveger seg mot et *uunngåelig* og *forhåndsbestemt* mål, har han gitt nytt liv til forestillingen om at verden *kan* forbedres gjennom menneskelig innsats – men bare dersom denne innsatsen skjer i det radikale opplysningsprosjektets embete.

Bertrand Russell bemerket at de fleste *moderne* historikere ser historiens verdi i dens *sannhet alene*, og at de derfor fremmer idealet om at historikeren bør eliminere hele sin personlighet i møtet med dokumentene og la faktaene tale for seg selv. Dette idealet var

⁴²⁴ Nietzsche, *On the Uses and Disadvantages of History for Life*, 109.

⁴²⁵ Se Marcos, ”Historical Culture.”

⁴²⁶ Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, 124. “But when Zarathustra was alone he spoke thus to his heart: “Could it be possible? This old saint in the forest has not yet heard anything of this, that *God is dead!*”

⁴²⁷ Jeg tenker på vår ødeleggelse av naturmiljøet, de forestående klimaendringene og våre barnslige konflikter.

⁴²⁸ White, *Metahistory*, 357.

problematisk for Russell.⁴²⁹ Likeså for White, som mer enn noen andre betonte historikerens mulighet til å gi mening til historiske fakta.⁴³⁰ Denne muligheten har ikke blitt oversett av Israel, som har gitt sin historieskriving en rik og dyptgripende eksistensiell betydning ved å presentere et nytt perspektiv på samtiden til seg selv og sine lesere. *Verdien* – eller potensialet – til Israels radikale opplysningstid ligger ikke bare i dens (diskuterbare) sannhet, men i den forhåpningsfulle idéen om fullbyrdelsen av det radikale opplysningsprosjektet.

Hovedtittelen på masteravhandlingen min stilte et spørsmål: *Hvilken radikale opplysningstid?* Dette spørsmålet kan nå besvares: Israels radikale opplysningstid er en opplysningstid som vi *inviteres* til å *delta* i, og som er ment å *erfares* i vår interaksjon med sivilisasjonen som vi lever innenfor. Den er et eksempel på hvordan historieskriving kan motivere individer til å orientere seg på spesifikke måter i nåtiden, slik at de kan bidra med å realisere et prosjekt hvis endelige skjebne er uklar – men som gir sårt tiltrenge løfter om en håpefull og utopisk fremtid.

Oppsummering av kapittel 6

Israel uttrykker håp om at den radikale opplysningens fremmarsj vil fortsette i fremtiden. Med utgangspunkt i den ideologiske dimensjon som ble avdekket i kapittel 5, argumenterte jeg for at Israels narrativ utpeker anti-opplysningen som en fiende for vår moderne sivilisasjon – og at det i tillegg inneholder kunnskap om hvordan anti-opplysningen mest effektivt kan bekjempes. Denne preskriptive siden av narrativet har et teoretisk potensial for å kunne påvirke lesernes praktiske fortid i den retning at de vil oppfatte det som samfunnsviktig å fullbyrde det radikale opplysningsprosjektet. Med bakgrunn i disse refleksjonene, konkluderte jeg med at det er belegg for å betegne Israels historieskriving som et eksempel på ideologisk historiebruk. Avslutningsvis fremmet jeg et *forslag* om at idéen om det radikale opplysningsprosjektets fullbyrdelse kan utfylle en ultimat eksistensiell funksjon som et utopirepresenterende forankringspunkt for individ og samfunn. Israels historieskriving kan betegnes som livstjenende i den forstand at den gir folk et mål som de kan streve etter via sin praktiske fortid. Det fremstilles på ingen måte som forutbestemt at målet vil nås; det er et intra-verdslig mål som forespeiler *muligheten* for et forbedret jordisk samfunn. Dette skiller det betydelig fra mange tidligere postulerte mål som andre har tillagt den historiske prosessen.

⁴²⁹ Russell, "On History".

⁴³⁰ Genzlinger, "Hayden White, Who Explored How History is Made, Dies at 89."

7. Avslutning

Bidraget mitt har belyst to vesentlige aspekter ved Jonathan Israels narrativ om den radikale opplysningens fremmarsj: dets ideologiske dimensjon, samt dennes sannsynlige innvirkning på lesernes praktiske fortid. Ved å anvende Hayden Whites teorier om historieskriving, ble det avklart at narrativets fremstillingsmåte innebærer dypere lag av ideologisk mening. Konseptet om den praktiske fortiden hjalp oss videre med å diskutere hvordan narrativets ideologiske implikasjoner kan oppmuntre til handling i nåtiden. La meg først henvise til avhandlingens problemstilling, før vi ser nærmere på hvordan denne ble besvart. Deretter vil jeg utbrodere omkring hvilken *betydning* avhandlingen min kan ha for *videre forskning* og for vår generelle forståelse for opplysningstidens rolle for individ og samfunn. Problemstillingen lød som følger: *Hvordan fremstiller Jonathan Israel historien om fremmarsjen til den radikale opplysningen i sin triologi om opplysningstiden, og har fremstillingen hans ideologiske implikasjoner som oppmuntrer til spesifikke handlingsmåter i nåtiden?*

Narrativets ideologiske dimensjon beror på flere ulike egenskaper ved dets litterære fremstilling. Fremstillingens estetiske side er preget av at Israel har benyttet seg av to innplottingsformer: På det overordnede nivået er narrativet romantisk, mens det på det underordnede nivået er gjennomgående tragisk. Det overordnede romantiske trekket kombineres med en organisistisk forklaringsmodell, noe som medfører en radikal ideologi. De i hovedsak tragiske skjebnene til dem som kjempet for den radikale opplysningens fremmarsj forklares på kontekstualistisk vis, hvilket leder til et bredt spektrum av moralske implikasjoner for hvordan anti-opplysningen best kan bekjempes. Spinoza, som er narrativets helt, fremstilles på en romantisk måte – og via den romantiske fremstillingsmåten fremholdes den nederlandske fritenkeren som et moralsk forbilde. Den radikale ideologien som narrativet forfekter, kjennetegnes av en positiv innstilling til dyptgripende samfunnsendringer; de samfunnsendringene Israel skildrer, absorberes som komponenter i et episk frigjøringsdrama. Samfunnsendringene som den radikale opplysningen virkeliggjorde, fremstilles som gledelige; de var etter sigende *gagnlige* for vår sivilisasjon og den menneskelige tilstanden. Den radikale opplysningen representerer lyset, mens anti-opplysningen representerer mørket.

Lyset så lenge ut til å være *predestinert* til en endelig triumf over mørkets krefter – spesielt med tanke på at den moderate opplysningen ble fullstendig pulverisert. Den moderate opplysningen delte radikalernes *ærbødighet* overfor Fornuften, men denne ærbødigheten var i de moderates tilfelle fusjonert med en overbevisning om at mesteparten av menneskeheten var dømt til å leve i evig mørke. Idéen om at storparten av menneskeheten nødvendigvis måtte

forbli ufrie og undertrykte – selv *etter* den eventuelle undergangen av anti-opplysningens hegemoni, falt ikke i smak hos radikalerne; den utgjorde et for stort kompromiss med anti-opplysningen – og radikalerne var ikke villige til å gjøre innrømmelser overfor sin erkefiende. Det var derfor meget gunstig for den radikale opplysningen at den moderate opplysningen ble ryddet av veien, for da gjensto bare *ubesmittet* opplysning – altså en *ren* manifestasjon av det gode, samt dennes onde og klart definerte motpart. Nå var det ene og alene snakk om en konflikt mellom *to* ideologiske leirer med ekstremt ulike oppfatninger av hva slags samfunn som er tjenlig for menneskelig florerings. Etter en langvarig og strabasiøs inkubasjonstid i det intellektuelle undergrunnsmiljøet, brøt den radikale opplysningen fri fra sine lenker – og det mest dramatiske kapittelet i historien om dens fremmarsj ble derved innledet. Like etter dens frembrudd i dagslyset, utløste den radikale opplysningen i følge Israel den franske revolusjon.

Den radikale opplysningens fremmarsj *frem* til selve den franske revolusjon, kan utvilsomt – som Vincenzo Ferrone har påpekt – betegnes som teleologisk, i den forstand at det fremkommer sterkt fra narrativet at det iboende revolusjonære potensialet til den radikale opplysningen før eller senere – uunngåelig – ville få revolusjonære konsekvenser. Resultatet av revolusjonen var derimot ikke ideelt etter Israels skjønn, ettersom den ble kapret av anti-opplysningen. Moderniteten som vi nå lever innenfor, kan i følge denne historieoppfatningen betraktes som et resultat av et *delvis* fullbyrdet opplysningsprosjekt: Vår moderne sivilisasjon er begunstiget med en fordelaktig arv som angivelig stammer fra den radikale opplysningens erobringer, men den er også dypt gjennomsyret av gjenstående anti-opplysning. Narrativet viser riktignok til fullbyrdelsen av det radikale opplysningsprosjektet som et telos – en ende som vi kan streve etter, men narrativet kan *ikke i sin helhet* karakteriseres som teleologisk siden det ikke, på noe vis, antydes at fullbyrdelsen av dette prosjektet er forutbestemt. Hvorvidt det i realiteten kommer til å fullbyrdes eller ei, er tilsynelatende opp til leserne og samfunnet for øvrig å bestemme. Narrativet er et eksempel på ideologisk historiebruk i hovedsak fordi det utpeker anti-opplysningen som en samfunnsfiende – men også fordi det inneholder nyttig moralsk rådgivning for hvordan nåtidens resterende anti-opplysning kan bekjempes. Denne ideologiske dimensjonen, som er velegnet til å kunne inkorporeres i den praktiske fortiden til de som aksepterer Israels fortidsskildring, kan brukes som veiledning for individet når det agerer i dagens samfunn. Den gir leserne et entydig svar på hvordan tidsalderen vår tok form, og endog inneholder den *retningslinjer* for hvordan individ og samfunn kan handle for å løse modernitetens problemer. Lesernes *livsverdener* kan kobles til narrativet ved at samtiden deres ”forklares”. På dette viset kan narrativet fungere som et betagende botemiddel for usikkerhet og handlingslammelse i en turbulent tidsalder.

Forståelsesrammen for moderniteten som Israels narrativ impliserer, presenterer altså fullbyrdelsen av det radikale opplysningsprosjektet som et moderne *causa sui-prosjekt* som individ og samfunn kan streve etter via sin praktiske fortid. Jeg har argumentert for at den ultimate eksistensielle funksjonen til idéen om det radikale opplysningsprosjektets fullbyrdelse er at den kan fungere som et utopirepresenterende Zapffeiansk forankringspunkt. Når en person bruker sin praktiske fortid til å løse problemer i nåtiden, vil problemløsningen være målrettet i den betydning at dens opplagte mål er problemenes opphør. For de som eventuelt aksepterer at det er fornuftig å fullbyrde det radikale opplysningsprosjektet, vil selve forestillingen av den fremtidige fullbyrdelsen henspille på et punkt innenfor deres forventningshorisonter hvor anti-opplysningen endelig er beseiret; til dette punktet kan folk feste sine drømmer om en bedre fremtid – hvilket kan øke deres samfunnsengasjement.

En av de viktigste måtene jeg flyttet forskningen på Israels radikale opplysningstid på, er at jeg viste hvordan hans narrativ oppmuntrer leserne til å tjene et opplysningsprosjekt som bare fremholdes som oppnåelig gjennom liv og handling. Dette er et funn av stor historiedidaktisk betydning, med mange fascinerende implikasjoner. Israels historieskriving er et eksempel på Nietzscheiansk historieskriving, ettersom Israel åpenbart har skrevet verket sitt på bakgrunn av hva han selv tolker som samtidens behov. Målet om fullbyrdelsen av det radikale opplysningsprosjektet er i tillegg intra-verdslig; det er lokalisert *innenfor* den historiske prosessen. Dette faktum skiller det fra de ekstra-verdslige målene som spesielt tidligere pessimistiske historiefilosofene og religiøse tenkere har tillagt den historiske prosessen; de har pleid å postulere en definitiv ende på den historiske prosessen, hvilket Israel absolutt ikke har gjort. Israels historieskriving har heller ikke – i motsetning til Hegeliansk historietenkning – noen metafysisk betydning. Et meget relevant spørsmål for videre historiedidaktisk forskning, som melder seg naturlig i lys av disse betraktningene, er: Vil vi gradvis se *mer* ideologisk og livstjenende historieskriving fremover? Dette spørsmålet blir ekstra pertinent gitt den kontinuerlige svekkelsen av tradisjonelle religiøse livssyn, i alle fall i Vesten: Når vi ikke lengre aner metafysisk mening utenfor materiens hensynsløse, blinde og kalde herredømme, kan vi søke livsberikende mening i vår historie. Historie har potensialet til å gi en *opplevd* mening til folks liv, og den kan hjelpe med å *forene* mennesker og samfunn i større *samarbeidsprosjekter*; historie kan holde liv i det eldgamle håpet om at vi kan skape en verden som det er verdt å leve i, og som det er klokt å bevare.

Jeg har etablert den rent teoretiske muligheten for at det ideologiske innholdet i Israels narrativ om den radikale opplysningens fremmarsj kan påvirke lesernes praktiske fortid, og at den radikale opplysningstiden slik kan få et liv i offentligheten. Vi vet derimot ingenting om

dette har skjedd i praksis, eller om det noen gang kommer til å skje. Et neste logisk steg når det kommer til den generelle opplysningstidsforskningen, vil være å finne ut mer om hva slags oppfatninger mennesker faktisk har av opplysningstiden. Hvilke forestillinger har folk av rollen som opplysningstidens spilte under genesen til dagens verden, og hva slags oppfatninger har de om dens fortsatte samfunnsrelevans og betydning for morgendagen?

Vi har sett at Whites teorier om det historiske verkets formelle struktur er egnet til å avdekke historieskrivingens ideologiske dimensjon, og det kan være hensiktsmessig å undersøke andre historieverk – både om opplysningstiden og andre temaer, for å finne ut mer om de også inneholder en preskriptiv dimensjon bestående av moralske og politiske implikasjoner.

Bibliografi

- Aurelius, Marcus. *Meditations*. Oversatt av Martin Hammond. Bury St Edmunds: Penguin Classics, 2006.
- Beiser, C. Frederick. *Weltschmerz: Pessimism in German Philosophy, 1860 – 1900*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- BibleGateway. “Ecclesiastes 1.” Hentet 18.05.2019.
<https://www.biblegateway.com/passage/?search=Ecclesiastes+1&version=ESV>
- Bloch, Marc. *The Historian's Craft*. Oversatt av Peter Putman. Manchester: Manchester University Press, 1954.
- Boucher, Geoff. “A Road Not Taken: Critical Theory after *Dialectic of Enlightenment*”, 221-246. I *Rethinking the Enlightenment: Between History, Philosophy and Politics*. Redigert av Geoff Boucher og Henry Martyn Lloyd. London: Lexington Books, 2018.
- Burckhardt, Jacob. *The Civilization of the Renaissance in Italy*. Oversatt av S. G. C. Middlemore. London: Penguin Group, 1990.
- Carr, Edward H. *What is History?* 2. utg. London: Penguin Books, 1987.
- Cioran, E. M. *History and Utopia*. Oversatt av Richard Howard. New York: Arcade Publishing, 1960.
- Copleston, Frederick. *A History of Philosophy Vol. 7: 18th and 19th Century German Philosophy*. London: Bloomsbury Publishing, 1963.
- Davies, Martin L. “Introduction. The Enlightenment: Something to think about”, 1-27. I *Thinking About the Enlightenment: Modernity and its Ramifications*. Redigert av Martin L. Davies. New York: Routledge, 2016.
- Elton, Geoffrey R. *The Practice of History*. 2. utg. Malden: Blackwell Publishing, 2002.
- Encyclopedia Britannica, s.v. “Enlightenment”. Sist oppgradert 29.03.2019. Hentet 18.05.2019. <https://www.britannica.com/event/Enlightenment-European-history>
- _____. s.v. “Renaissance”. Hentet 18.05.2019.
<https://www.britannica.com/event/Renaissance>

- Evans, Richard J. *In Defense of History*. New York: Norton & Company, Inc., 1997.
- Ferrone, Vincenzo. *The Enlightenment: History of an Idea*. Oversatt av Elisabetta Tarantino. Princeton: Princeton University Press, 2015.
- Gaddis, John Lewis. *The Landscape of History: How Historians Map the Past*. New York: Oxford University Press, 2002.
- Gay, Peter. *The Enlightenment: The Rise og Modern Paganism*. New York: W. W. Norton & Company, Inc., 1966.
- _____. *The Enlightenment: The Science of Freedom*. New York: W. W. Norton & Company, Inc., 1969
- Genzlinger, Neil. "Hayden White, Who Explored How History is Made, Dies at 89." *The New York Times*. Publisert 09.03.2018. Hentet 27.09.2018. <https://www.nytimes.com/2018/03/09/obituaries/hayden-white-who-explored-how-history-is-made-dies-at-89.html>
- Goethe, Johann Wolfgang. *Faust: Part One*. Oversatt av David Luke. New York: Oxford University Press, 1987.
- Green, Karen. "Catharine Macaulay as Critic of Hume", 113-130. I *Rethinking the Enlightenment: Between History, Philosophy and Politics*. Redigert av Geoff Boucher og Henry Martyn Lloyd. London: Lexington Books, 2018.
- Griffiths, James. Could the Sri Lanka bombings have been stopped? *CNN*. Hentet 23.04.2019. <https://edition.cnn.com/2019/04/22/asia/sri-lanka-bombings-warnings-unheeded-intl/index.html>
- Harari, Yuval Noah. *21 Lessons for the 21st Century*. London: Penguin Random House, 2018.
- _____. *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow*. New York: Harper Collins, 2017.
- _____. *Sapiens: A Brief History of Humankind*. New York: Harper Collins, 2015.
- Heinrich, Daniel. "Berlin human rights conference stands up to nationalism, religious fundamentalism". *DW*. Publisert 12.11.2018. Hentet 24.04.2019.

<https://www.dw.com/en/berlin-human-rights-conference-stands-up-to-nationalism-religious-fundamentalism/a-46266635>

History.com. "Black Death." Sist oppdatert 16.05.2019. Hentet 18.05.2019.
<https://www.history.com/topics/middle-ages/black-death>

Hyland, Paul, Olga Gomez og Francesca Greensides. *The Enlightenment: A sourcebook and reader*. New York: Routledge, 2003.

IAS. "Jonathan Israel." Hentet 18.05.2019. <https://www.ias.edu/scholars/israel>

Israel, Jonathan. *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750 – 1790*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

_____. *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man 1670 – 1752*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

_____. *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

_____. "What Samuel Moyn Got Wrong in His Nation Article." *History News Network*. Publisert 27.06.2010. Hentet 23.08.2018.
<https://historynewsnetwork.org/article/128361>

Karlsson, Klas-Göran. "Historiedidaktikens teori". I *Historien är nu – En introduktion till historiedidaktiken*, redigert av Klas-Göran Karlsson og Ulf Zander, 23-69. Malmö: Holmbergs, 2012.

Koselleck, Reinhart. *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. Oversatt av Keith Tribe. New York: Columbia University Press, 2004.

_____. *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*. Oversatt av Todd Samuel Presner og andre. California: Stanford University Press, 2002.

Kramnick, Isaac. "Introduction". I *The Portable Enlightenment Reader*, redigert av Isaac Kramnick, ix-xxiii. New York: Penguin Books, 1995.

Kvande, Lise og Nils Naastad. *Hva skal vi med historie? Historiedidaktikk i teori og praksis*. Oslo: Universitetsforlaget 2016.

- Leopardi, Giacomo. "From "Zibaldone di pensieri": A look into the daybooks of one of 19th century Europe's literary masters". *Poetry Foundation*. Oversatt av W. S. Di Piero. Lest 18.05.2019. <https://www.poetryfoundation.org/poetrymagazine/articles/69608/from-zibaldone-di-pensieri>
- Lifschitz, Avi. "The Enlightenment: Those Who Dare to Know." *History Today*. Publisert 09.11.2013. Hentet 18.05.2019. <https://www.historytoday.com/archive/enlightenment-those-who-dare-know>
- Ligotti, Thomas. *The Conspiracy Against the Human Race*. New York: Penguin Books, 2018.
- Lilti, Antoine. "How Do We Write the Intellectual History of the Enlightenment? Spinozism, Radicalism, and Philosophy." Oversatt av Asad Haider og Patrick King. *Viewpoint Magazine*. Publisert 22.05.2017. Hentet 31.08.2018. <https://www.viewpointmag.com/2017/05/22/how-do-we-write-the-intellectual-history-of-the-enlightenment-spinozism-radicalism-and-philosophy/>
- Liptak, Kevin. "Trump Claims 'Nobody disobeys my orders, defying Mueller's account'". *CNN Politics*. Hentet 23.04.2019. <https://edition.cnn.com/2019/04/22/politics/donald-trump-staff-mueller-report/index.html>
- Lloyd, Henry Martyn. "What Is It to Rethink the Enlightenment?", 1-37. I *Rethinking the Enlightenment: Between History, Philosophy and Politics*. Redigert av Geoff Boucher og Henry Martyn Lloyd. London: Lexington Books, 2018.
- Lund, Erik. *Historiedidaktikk: En håndbok for studenter og lærere*. (5. Utg.). Oslo: Universitetsforlaget, 2016.
- Making History. "Linguistic turn." Hentet 18.05.2019. https://www.history.ac.uk/makinghistory/themes/linguistic_turn.html
- Malik, Kenan. "Seeing reason: Jonathan Israel's radical vision." *New Humanist* 2013, juli/august. Publisert 21.06.2013. Hentet 23.08.2018. <https://newhumanist.org.uk/articles/4194/seeing-reason-jonathan-israels-radical-vision>

- Manfreda, Primoz. "Arab Spring Impact on the Middle East: How Did the Uprisings of 2011 Change the Region?". *ThoughtCo*. Publisert 26.06.2018. Hentet 25.04.2019. <https://www.thoughtco.com/arab-spring-impact-on-middle-east-2353038>
- Marcos, Fernando S. "Historical Culture." *culturahistorica.es*. Hentet 18.05.2019. http://www.culturahistorica.es/historical_culture.html
- Martin L. Davies. "Introduction: The Enlightenment: Something to think about". I *Thinking About the Enlightenment: Modernity and its Ramifications*, redigert av Martin L. Davies, 1-27. New York: Routledge, 2016.
- McCernan, Bethan. "Man 'sentenced to death for atheism' in Saudi Arabia. *Independent*. Publisert 26.04.2017. Hentet 25.04.2019. <https://www.independent.co.uk/news/world/middle-east/saudi-arabia-man-sentenced-death-atheism-ahmad-al-shamri-hafar-al-batin-appeal-denied-a7703161.html>
- McMahon, Darrin M. "The Enlightenment's True Radicals." *The New York Times*. Publisert 23.12.2011. Hentet 23.08.2018. <https://www.nytimes.com/2011/12/25/books/review/democratic-enlightenment-by-jonathan-i-israel-book-review.html>
- Moyn, Samuel. "A Response to Jonathan Israel." *History News Network*. Publisert 27.06.2010. Hentet 23.08.2018. <https://historynewsnetwork.org/article/128433>
- _____. "Mind the Enlightenment: Jonathan Israel's epic defense of "Radical Enlightenment" has the dogmatic ring of a profession of faith." *The Nation*. Publisert 12.05.2010. Hentet 23.08.2018. <https://www.thenation.com/article/mind-enlightenment/>
- Munck, Thomas. "The Enlightenment as Modernity: Jonathan Israel's Interpretation Across Two Decades." *Reviews in History*. Review no. 2039. Hentet 23.08.2018. <https://www.history.ac.uk/reviews/review/2039>
- Nietzsche, Friedrich. *On the Uses and Disadvantages of History for Life*. I *Untimely Meditations*. Redigert av Daniel Breazeale og oversatt av R. J. Hollingdale, 57-125. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

- _____. *Thus Spoke Zarathustra: A Book for All and None*. I *The Portable Nietzsche*, redigert og oversatt av Walter Kaufmann, 103-439.
- Outram, Dorinda. *The Enlightenment*. 3. utg. New York: Cambridge University Press, 2013.
- Pagden, Anthony. *The Enlightenment: and why it still matters*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Paul, Herman. *Hayden White*. Cambridge: Polity Press, 2011.
- Porter, Roy. *The Enlightenment*. 2. utg. New York: Palgrave, 2001.
- Rasmussen, Dennis C. "Contemporary Political Theory as an Anti-Enlightenment Project", 39-60. I *Rethinking the Enlightenment: Between History, Philosophy and Politics*. Redigert av Geoff Boucher og Henry Martyn Lloyd. London: Lexington Books, 2018.
- Rogne, Erlend. *Utopi som realisme: En undersøkelse av Hayden Whites historiesyn*. Masteravhandling. UiO. 2008.
- Russell, Bertrand. "History as an Art". I *The Basic Writings of Bertrand Russell*, redigert av Robert E. Egner og Lester E. Denon, 511-523. New York: Routledge, 2009.
- _____. *Human Society in Ethics and Politics*. New York: George Allen & Unwin ltd., 1954.
- _____. "On History". I *The Basic Writings of Bertrand Russell*, redigert av Robert E. Egner og Lester E. Denon, 499-510. New York: Routledge, 2009.
- Schaanning, Espen. "Filosofiens revolusjonære kraft." *Arr – idéhistorisk tidsskrift*. Hentet 23.08.2018. <http://www.arrvev.no/bok/filosofiens-revolusjonaere-kraft>
- Sharpe, Matthew. "What of All the Others? On Recovering the Enlightenment", 61-88. I *Rethinking the Enlightenment: Between History, Philosophy and Politics*. Redigert av Geoff Boucher og Henry Martyn Lloyd. London: Lexington Books, 2018.
- Schopenhauer, Arthur. *Parerga and Paralipomena: Short Philosophical Essays Vol. 2*. Oversatt og redigert av Adrian Del Caro og Christopher Janeway. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

. *The World as Will and Presentation Vol. 2*. Oversatt av David Carus og Richard E. Aquila. Upper Saddle River: Pearson Education, Inc., 2011.

Schwarz, Delmore. "Calmly We Walk through This April's Day". *The Poetry Foundation*. Lest 04.04.19. <https://www.poetryfoundation.org/poems/42633/calmly-we-walk-through-this-aprils-day>

Shantz, Douglas H. "Religion and Spinoza in Jonathan Israel's Interpretation of the Enlightenment". *ResearchGate*. Hentet 10.09.2018. https://www.researchgate.net/publication/264785496_Religion_and_Spinoza_in_Jonathan_Israel%27s_Interpretation_of_the_Enlightenment

Spinoza, Baruch. *Ethics*. I *Spinoza: Complete Works*. Redigert av Michael L. Morgan og oversatt av Samuel Shirley, 213-383. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc, 2002.

Stanford Encyclopedia of Philosophy. "Karl Marx." Sist revidert 12.04.2017. Hentet 18.05.2019. <https://plato.stanford.edu/entries/marx/>

. "Philosophy of History." Sist revidert 13.10.2016. Hentet 18.05.2019. <https://plato.stanford.edu/entries/history/>

Talbot, Ann, David North. "The Nation, Jonathan Israel and the Enlightenment." World Socialist Web Site. Hentet 18.05.2019. <https://www.wsws.org/en/articles/2010/06/enli-j09.html>

The Associated Press. "Indonesia rejects appeal of woman imprisoned for blasphemy." *The Star*. Publisert 08.04.2019. Hentet 18.05.2019. <https://www.thestar.com/news/world/asia/2019/04/08/indonesia-rejects-appeal-of-woman-imprisoned-for-blasphemy.html>

The Nature of Writing. "Burke's Pentad". Hentet 18.05.2019. <https://natureofwriting.com/burkes-pentad/>

Timmins, Adam. "Hayden White: The Historical Imagination". *Reviews in History*. Hentet 18.05.2019. <https://reviews.history.ac.uk/review/1149>

Utdanningsdirektoratet. "Læreplan i historie – fellesfag i studieforberedende utdanningsprogram (HIS1-02): Etter Vg3 studieforberedende utdanningsprogram".

Lest 18.05.2019. <https://www.udir.no/kl06/HIS1-02/Hele/Kompetansemaal/etter-vg3-studieforberevende-utdanningsprogram>

Vondung, Klaus. *The Apocalypse in Germany*. Oversatt av Stephen D. Ricks. Columbia: University of Missouri Press, 2000.

White, Hayden. *Metahistory: The Historical Imagination in 19th-Century Europe, 40th Anniversary Edition*. Baltimore: John Hopkins University Press, 2014 (først utgitt i 1973).

_____. *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1987.

_____. *The Practical Past*. Illinois: Northwestern University Press, 2014.

Wihbey, John. "The Arab Spring and the Internet: Research roundup." *Journalist's Resource*.

Publisert 25.09.2013. Hentet 18.05.2019.

<https://journalistsresource.org/studies/international/global-tech/research-arab-spring-internet-key-studies/>

Zapffe, Peter Wessel. *Om det tragiske*. Oslo: Pax Forlag, 1999.

_____. "The Last Messiah". *Philosophy Now*. Oversatt av Gisle R. Tangenes.

Opprinnelig publisert i *Janus* #9, 1933. Hentet 12.04.2019.

https://philosophynow.org/issues/45/The_Last_Messiah

Østbø, Stein. "Brunei: Forsvarer steining for homofil sex." *VG*. Publisert 24.04.2019. Hentet

23.04.2019. <https://www.vg.no/nyheter/utenriks/i/LA3kmV/brunei-forsvarer-steining-for-homofil-sex>