



Notat 1/2001

J. Peter Burgess

Vestens fremtidsforståelse

Del I: Fremtidens fortid

Vestens fremtidsforståelse

Del I: Fremtidens fortid

Oversikt

- 1. Innledning**
Fremtidens metafysikk og tidens intelligibilitet
Fremtidens historie
- 2. Antikken**
Herodot
Polyb
Thukydid
- 3. Middelalderen**
Kristendommens paradisforestilling
Augustin
- 4. Renessansen**
Vico
More
Bacon
- 5. 1700-tallet**
Kant
Hegel
Fichte og Schelling
- 6. 1800-tallet**
Condorcet
Saint-Simon
Comte
Marx
Den viktorianske fremtiden
- 7. 1900-tallet**
Fremtiden etter Marx
Sen-modernitetens futurologien
Etter fremtiden

1. Innledning

Fremtidens metafysikk og tidens intelligibilitet

Tiden er kort, og Europa er ennå ikke til.

Europa er ikke ennå til, men den kommer til å bli det. Før eller senere vil Europa være til, vil være hva det egentlig er, vil være seg selv. Så lenge det har vært Europa, har Europa tenkt på å være seg selv, tenkt på å *endelig* få til det som *egentlig* skulle være. Europa er nemlig denne tanke. Europa er et spørsmål, et spørsmål som venter på et svar. Europa er rikelig med tradisjoner, med historie, og historie fører til noe, til noe viktig, noe vesentlig. Men hva dette egentlig skal være, det må vi vente på. Det Europa egentlig er kan ikke sies *nå*. For dette hører fremtiden til. Og det må vi vente på. Vi må vente på Europa. Europa er i vente. Forhenværende resultat: Europa er nettopp det-som-er-i-vente. Ikke bare *noe* eller *noen* som er i vente, men det å være i vente, det å være seg selv kun i forhold til en fremtid som ennå ikke er. Det gjelder å dele seg med fremtiden, å delta i fremtiden, å være solidarisk med det som skal være, men som ennå ikke er, med det som *må* være, for at vi europeere i det hele tatt skal være til. Europa har aldri vært til, vil aldri være til. I alle fall ikke slik vi forstår det *akkurat nå*. Europas nåtid er et virtuelt punktum mellom det som har vært og det som vil være, mellom fortiden og fremtiden. Europa er opptatt av å være seg selv, men tiden er ikke inne for Europa til å være seg selv. Den har slett ikke tid. Ikke nå i alle fall. Tiden er ikke inne for Europa. Europas tid, Vestens tid, Tidens tid, har ennå ikke kommet, har ennå ikke blitt det den skulle vært. Og det haster. Tiden går!

Europeisk identitet i all sitt mangfold råder over ett omfattende trekk: drømmen om selvtilstedeværelse, ambisjonen om å være ett med seg selv. Denne drømmen har gjort seg gjeldende gjennom alle tider: Europa. Det europeiske skal komme til orde, skal settes på dagsorden i dag, skal ha aktualitet, skal være så uunngåelig nåværende at tiden ville forsvinne. Europas universalitetsprinsipp tåler ikke mindre. Provisorisk universalitet har ingen mening. Er Europas identitet og virkelighet universelle, så skal de alltid være det. Det finnes ingen annen tid, det kan aldri være annerledes. *Alltid* betyr

egentlig *aldri*. Den sivilisasjonen som har skapt tiden, har i grunnen aldri tid¹.

Få er i tvil om at «Europa», denne gamle og adelige ide, ikke lar seg innlemme av de tradisjonelle geografiske og nasjonalapolitiske kategoriene som har vært vesentlige for Europas moderne fremvekst. Europa er til og med et forståelsesproblem. Tiden er inne, tiden for å handle. Hva skal vi da gjøre? Vi gjør i alle fall alltid det som skal gjøres, slipper aldri unna det som skal være. Livets løp er den umiddelbare opplevelsen av historiens nådeløse nødvendighet. Uunngåelig er det å være. Samtidig sprekker en slik tanke idet vi tenker den. For der, mellom det som er og det som skal være, mellom *skal* og *er* finnes det gjespende, ureduserbare tomrom. Plikt og oppgave, vitende om det som skal gjøres, opplever vi fremtiden som et etisk ultimatum. *Er* det, så *skal* det være. Til tross for tidens romantiske absolutthet er ikke språket i stand til å uttrykke fremtiden uten å snuble bort i det banale faktum at *nødvendighet*, om det dreier seg om historisk nødvendighet eller ikke, lar seg oppfatte bare i forhold til sin motpart: *tilfeldighet*. Var alt nødvendig, så skulle det aldeles ikke finnes et begrep som het nødvendighet. For nødvendighet lar seg bare tenke fordi andre alternativer lar seg tenke. Finner vi oss forpliktende til å snakke om nødvendighet, er det i grunn fordi nødvendigheten er i krise. Som en fallen engel, ligger nødvendigheten til grunn for ethvert valg, som en metafysisk basis for den moralske aspirasjonen til å velge, til å tenke og handle annerledes. Langt ifra en påstand om historiens uunngåelige marsj, står historisk nødvendighet som en kontrollerende eller normativ mekanisme. Slik blir oppfordringer til enkle mennesker knyttet opp til grandiose metafysiske påstander om nåtidens fremtid. Veloppdragenhet er til slutt en metafysisk affære. For alt som *skal* gjøres, alt som hører til det nødvendige, til det immanente, til det uunngåelige, bærer i seg to perspektiver samtidig. For det første tilsvaret det som *skal gjøres* nettopp det som ville ha blitt gjort ved et senere tidspunkt, det som ville vist seg å være tilfellet. Nettopp denne vurderingen hviler på en ganske dristig forestilling om objektivitet ved tidens slutt. En dag vil vi kunne se trygt og bedrevitende på fortiden vår og bekrefte at det som skulle gjøres har blitt gjort. Hele vår opplevelse av tidens kontinuitet forutsetter derved muligheten for et endelig,

¹ Jf. Augustin, *Confessiones*. Cambridge. Harvard University Press, 1979. XI.

frelsende, tilbakestående standpunkt. Men at noe skal gjøres i det hele tatt, forutsetter at det ikke gjøres nå. Det å ta på seg en oppgave er å tre ut av nåtiden. For det andre må det som skal gjøres, egentlig gjøres *nå*. Det venter ikke på seg. I alle fall ikke tanken om det som skal foretas ved en senere anledning. Før vi engang snakker om fremtiden, blir det som skal gjøres, satt ut i verden som tanken om å gjøre det. Ikke ledig, unnskyld, jeg har ting å gjøre. Kom igjen. Fremtiden begynner nå, sies det.

Når? Nå?

En forestilling om fremtiden forutsetter en forståelse av kontinuiteten i menneskelige hendelser. En slik postulert kontinuitet er i og for seg betydelig spekulativ, og beveger seg i utgangspunkt i forhold til et visst antall religiøse forestillinger. Ideen om at en hendelse lar seg forstå i henhold til en annen, at de samme kriterier og forståelseskategorier kan tas i bruk for å innordne det i den menneskelige rasjonalitetens univers, utgjør en klassisk historie- og vitenskapsfilosofisk problemstilling. Denne problemstillingen forutsetter to videre størrelser: på den ene side en forståelse av nåtiden i forhold til fremtiden, på den andre, en risikabel forståelse av kontinuiteten som binder sammen nåtiden og fremtiden: Tidens intelligibilitet.

Fremtidens historie

Forståelsen forutsetter tiden. Hvordan kan vi fortelle historien om tiden? Europa kan ikke en gang fortelle sin egen historie, hvordan skal den kunne fortelle *historien* om fremtiden? Selve fortellingens ontologiske struktur problematiserer forsøket. Fortellingen er menneskelig bevissthets nødvendighet: nødvendigvis å rette seg mot fortiden. Vanskeligheten er at historie, *historia*, *det historiografiske*, ikke har to overflater som kan uten videre skiftes som en gammel pologenser. Fortidens prekære rekonstruksjon går allerede alt for langt inn i metafysikkens mørke. Fortiden som ontologisk kategori setter intelligibiliteten så radikalt på prøve og strekker normene for empirisk forskning så langt, at fremtiden ikke har annet valg enn å tilkjenne seg som en tung poetisk kimære, og dette langt før det kan være snakk om å kartlegge en fremtid som ennå ikke er.

Den metodologiske forankringen for den foreliggende fremstilling av «fremtidens historie» går ut på et sjenerende nært samarbeid med historiefilosofiens historie og en uunnværlig ekstrapolering av europeiske *historiefremstillinger* i

henhold til europeiske *fremtidsforestillinger*. Resultat er uten tvil like så påtrengende som selve tiden. Men så lenge tiden *er*, så er ikke vi (ennå) ved målet.

2. Antikken

Tiden forstått som et universelt tilordningssystem oppsto ikke som et nødvendig *praktisk* redskap i menneskelige affærer. Tvert imot, den ble først innført av *religiøst* hensyn. Tiden var nødvendig for å standardisere og normalisere gudenes påklagde ritualer og høytider, og for å kartlegge de regelmessig oppstående naturfenomen hvis virkelighet ble tilskrevet gudene, og hvis betydning fremgikk i forbindelse med et referansesystem orientert rundt gudene². Tidsberegning oppstår derved som et naturreligiøst forståelsesredskap, som et konseptuelt bindeledd mellom mennesket og naturens regelmessighet.

Enhver fortidsoppfatning og enhver fremtidsoppfatning forutsetter en systematisering av tiden. Derved tilsvarende utviklingen av tidssystemer behovet for å tilskrive betydning til menneskelige hendelser, å gi mening til ting som skjer i tiden, dvs. behovet for fremtids- og fortidsforståelse. Å holde to hendelser fra hverandre innebærer tiden (og rommet) som ligger i mellom. Å konstatere at noe skjer, er å ta stilling til tingens tidslighet. Selv om egypterne utviklet en astronomisk syklus («den sotiske syklus») beregnet på 1461 år, hadde de ingen vitenskapelig brukbar målstokk for *kronologi*. Babylonieren gikk heller ikke lengre enn å identifisere årgangene, selv om de praktiserte et svært utviklet kronikksystem som besto av lange lister over konger og prester. Den hebraiske kronologien var også basert på et *genealogisk* forhold til tiden. Til tross for en betydelig teknologisk utvikling som hadde muliggjort tidsmålingsinstrumenter, holdt denne genealogiske tradisjonen fram blant grekerne slik at Herodot, Polyb og Thukydide fant det nødvendig med en nedtegning av deres respektive historier lenge før de hadde noen særlig teoretisk innstilling om hva det var de snakket om når de snakket om tiden³.

² J. H. Breasted, *Ancient Times*. Ginn and Co., 1916, s. 45.

³ Harry Elmer Barnes, *A History of Historical Writing*. New York. Dover Publications, 1962, s. 16-17.

Alle former for *idealisme* har en tendens til å anse tiden som uviktig. Det vesentlige, heter det, er det som nettopp *ikke* avhenger av tiden, det som er tidløst, uendelig, uverdslig, osv. Tiden oppfattes i den forstand som det uvesentliges medium. Ontologisk sett er tiden et tegn på det som ikke kan vare. I den sammenheng har tiden hos Platon en sekundær betydning. Det uendelige er det virkelige, og det som forandrer seg er det uvirkelige. I *Timeus* forklarer han at universets skaper i tillegg til det uendelige ville skape et bevegelig bilde av det uendelige. Dette «progressive» bildet av det tidløse er selve tiden⁴. Aristoteles derimot søker å knytte tiden til bestemte konkrete gjenstander. En autentisk tidsopplevelse tilsvarer en autentisk forandring, ikke bare i det sanselige, som Platon ville påstå, men i selve virkeligheten. Tiden er bevegelsens størrelse, det som forandrer seg, det som medfører forståelse av *før* og *etter*⁵.

Historisk selvforståelse og historieskrivning i Hellas oppstår som et filosofisk oppgjør med mytologiske virkelighetsoppfatninger. Denne forandringen er et direkte resultat av de ulike kulturelle strømninger som preger ionisk kultur i det 5. og 6. århundret⁶. Gjennom økt handel, reiser, og ikke minst persisk hegemoni blir bevisstheten om nåtiden rettet mot det andre, mot forskjellen mellom kulturer, mot forutsetningene for kulturell flertydighet. Fremtidsforståelsen blir derved dannet som svar fra nåtidens sviktende suverenitet. Horisontalt blir Hellas oppfattet som en kultur mellom andre, mens nåtiden blir sett vertikalt i et perspektiv som oppløser nåtidens entydigheten og singularitet.

Herodot

Herodot (484?-ca. 425 f.Kr.) forstås som en slags «ethno-historiker». Han oppfatter virkeligheten som en spenning mellom folkegrupper og historiens rasjonalitet som orden som regulerer motsetningen «oss» og «dem». Han vokser opp mellom to militære konflikter, de mediske krigene og den peloponnesiske krigen. Hans hovedverk, *Historia*, tar for seg motsetningen mellom grekere og persere, som kulminerer med Xerxes store tog

⁴ Plato, *Timaeus*. 37e-38c. The Loeb Classical Library. Cambridge. Harvard University Press. Rémi Brague, *Du temps chez Platon et chez Aristote*. Paris P.U.F. 1982, s. 11-71.

⁵ Aristoteles, *Physics* 218a-b. The Loeb Classical Library. Cambridge. Harvard University Press.

⁶ Harry Elmer Barnes, *A History of Historical Writing*. New York. Dover Publications, Inc., 1962. 26-27

mot Hellas og dennes nederlaget ved Salamis (480) og Plataiai (379)⁷. I motsetning til Polyb og Thukydid, som konsentrerer seg om det teknisk-taktiske ved krig, integrerer Herodot de kulturelle egenskapene som gir en etnografisk bakgrunn til konfliktene. Han benytter seg av lange digresjoner om folkegrupper og deres vaner, om de etnografiske partikularitetene som gjør de militære bevegelsene forståelige.

Metoden er *analogien*. Mens det er klart at den totale fremstillingen inneholder talløse detaljer og fakta om mennesker, utstyr, geografi, osv er Herodot i første rekke en historiker fordi han sorterer fakta og tilskriver dem intelligibilitet. Han generaliser slik at et visst forhold mellom to eller flere fakta forekommer som uberørt av andre faktorer.

Hvis to hendelser er to, så kan de atskilles, så finnes det en forskjell mellom dem. Hvis derimot to hendelser kan oppfattes som knyttet sammen, mellom ett eller annet kausalitetsforhold, så må de sies å dele noen egenskaper, dvs. å ha et identitetsforhold. Det er den identiteten som frigjør en hendelse fra tidens tilfeldighet. Det historiske uttrykker uavhengighet fra tiden. En hendelse er historisk nettopp fordi det lar seg forklare eller innlemme i en gitt rasjonalitet uansett hva tidens tilfeldigheter frembringer. Det historiske er det forståelig: det forståelige er det nødvendige; det nødvendige er tidløst. Historiens, og derved fremtidens, indre *struktur* fremstilles som ubevegelig. Hendelser respekterer en analogisk organisasjon som både gir dem en større indre mening og nødvendighet, og organiserer virkelighetens fremtidige utvikling.

Analogien er den enkleste måte å innføre abstrakt nødvendighet på. Herodot anvender *binært* analogi, der hendelse A forholder seg til hendelse B på samme måte som hendelse C forholder seg til hendelse D. Ikke selve hendelsene, men forholdet mellom hendelser, utgjør den historiske interessen. Slike analogier benyttes for å knytte sammen elementer på det etnografiske plan og på det militære. Dette skjer på to akser, både for å organiserer den greske selvforståelse og for å forstå andre folkegrupper. Analogiens logikk blir til *alteritetens* logikk. Den andre innføres i vår rasjonalitetssfære. Det som skjer på andre steder til andre tidspunkter blir både nåværende og tilstedeværende i nåtiden. Fremtiden fungerer således som en *strukturell* størrelse i nåtiden. Nåtidens krigsforløp tilskrives en

⁷ Herodotus, *Historiae*. The Loeb Classical Library. Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1920-1938.

fremtid, en kontinuitet hvis form, men ikke konkrete innhold, er vesentlig for det som er nå.

Herodots *Historia* hviler på et religiøst grunnsyn som minner om Aiskhylos' og Sofokles' tragedier: Gudene slår i sin «misunnelse» ned på den altfor store lykke eller på menneskelig overmot (*hybris*). Gudene er knyttet både til det umiddelbart empirisk gitte og til menneskets metafysiske oppfatning om tid. Forklaringsmodellen som anvendes i omtalene av krigens hendelsesforløp blir i grunnen den samme som ligger til grunn for forståelsen av det som ikke ennå er, det som ikke ennå lar seg tenke. Med andre ord, nåtidens forståelighet er fremtidens metafysiske underlag.

Allerede i antikken blir Herodot tilskrevet navnet «historiens far». Han er den første til å konstruere en oversikt over hendelser med kronologisk koherens. Godkjenner man dette kriteriet om det historiske, så kan han også tilskrives en form for «futurisme»: fremtiden ligger til grunn i den krigen som dominerer nåtidens bevissthet.

Samtidig må Herodots historiografi differensieres tydelig fra den som begynner å gjøre seg gjeldende på 1700-tallet. Herodots nåtid blir forståelig ut i fra en slags virtuell fremtid hvis forståelighet antas. Historiens samtlige innhold er det likevel ikke snakk om. Historien forstås ikke som utvikling eller evolusjon, som økende kunnskap og derved økende rasjonalitet. Likevel er han mer «verdenshistorisk» enn sine forgjengere i den forstand at han begrepsfester krigens konkrete forløp som kontinuitet, som bestemte handlinger og fakta som fører til andre handlinger. På den andre siden virker han påfallende veltalende og til dels naiv sammenlignet med, f.eks. etterfølgeren Thukydide, som uttaler seg lite objektivt i forhold til krigen og har vanskelig å skjule sine sympatier. Likevel viser han bestemt vilje til å finne «sannheten»--spesielt i de tilfellene der kildene står i konflikt, dvs. nær de første forskningsetiske dilemma gjør seg gjeldende. Vitenskapsmetodisk utvikler Herodot skillet mellom primær og sekundær kunnskap og ser derved med mistro på mye av det som fortelles.

Polyb

Polyb (200-ca. 120 f.Kr.) Det er i så stor grad en selvfølgelighet at en historie er *historien* at Polyb (sammen med Thukydide) også

døper sin skildring av den peloponnesiske krigen *Historia*⁸. I denne sammenheng forstår Polybs hovedverk seg som verdenshistorie, som den sammenfattende fortelling som trekker sammen alle de trådene som måtte ligge til grunn for den menneskelige virkelighet i sin helhet. I enhver kontekst trenger betegnelsen «Verdenshistorie» relativisering. Begrepet «verden» refererer til alt fra det topografisk-geografiske grunnlaget som organiserer menneskets romforståelse til den moralske bunnen i menneskets kosmosoppfatning. *Geografisk* tilsvarende «verdenshistorie» historien om middelhavsområdet. *Ontologisk* befatter den seg med de enkelte mennesker som lever i krigens skygge, de mennesker hvis eksistenssfære krysses av krigens følger. *Kosmologisk* er den historien en virkelighetsberegning. Den skisserer rammeverket for det ideuniverset som ligger til grunn for enhver tanke om mennesket. Gjennom hele 40 bind tar Polyb for seg Romas fremvekst til verdensmakt, konsekvensene for Athen og forvandling av hele den virkeligheten som omgjør selve historieskrivningen. Således blir Polyb den viktigste historiske kilde for tiden fra den 1. puniske krigen og frem til 146 da Karthago og Korinth blir ødelagt. *Historia* er både den politisk-militære historia etter Thukydids forbilde, og en nøktern refleksjon over historieskrivningens mål.

Thukydid

Thukydid (ca. 460-ca. 400 f.Kr.) Akkurat som for Polyb før ham, var det Den peloponnesiske krigen som ga anledning til å begrepsfeste forholdet mellom tiden og virkeligheten, mellom det som skjer og meningen det som skjer ville hatt. *Historia* er en samtidshistorie som setter en ny standard for kritisk historieskrivning. Det klarer Thukydid ved å ta kritisk stilling til Herodots egen *Historia*⁹. Indirekte fører Thukydid en polemikk mot Herodot og innlemmer derved videre historiefortellingens metodologiske spilleregler. For i motsetning til Herodot, ville ikke Thukydid tillate noen form for litterært uttrykk. Han utelukker systematisk det mytiske og anekdotiske som uvedkommende og som uvederheftig utsmykning. Dermed legger han mye mer vekt på nøyaktighet i kronologi og i fremstilling av de faktiske hendelser, og setter mye større krav til etterprøving av sine

⁸ Polybius, *Historiae*. The Loeb Classical Library. Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1922-1927.

⁹ Thucydides, *Historia*. The Loeb Classical Library. Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1922-1919.

kilder. Den metodologiske problemstillingen Thukydide tar for seg, går ut på å avdekke de generelle krefter og lover i historiens gang og holde disse atskilt fra de uberegnelige og irrasjonelle faktorer. Sånn sett utvikler han en differensieringsmetode for å skille mellom ytre foranledning og dypereliggende årsaker, mellom det historisk nødvendige og det tilfeldige. I den forstand er Thukydide klart beslektet med Athens rasjonalistiske bevegelser innenfor både naturvitenskapene og retorikken.

3. Middelalderen

I overgangen fra antikken til middelalderen forandrer oppfatningene om menneskets forhold til tid seg radikalt. Kristendommen dominerer den alminnelige virkelighetsoppfatning og setter sitt preg på det vitenskapelige paradigmet som gjelder for historie. Den kristelige historiografien og den lineære tids- og utviklingsoppfatning som organiserer den, utgjør fremdeles en uunngåelig konstellasjon. Middelalderens virkelighetsoppfatning orienterer seg i forhold til en slutt, tidens terminus forstått som sannhetens definitive tilstedeværelse (*parousia*). Tiden er ikke (lenger) uendelig. Tiden defineres nå som virkelighetens stadige dannelse mot sin endelig form. Tiden blir til tilblivelse. En slik forestilling er umiddelbart religiøs. Nåtiden er fullstendig bestemt av fremtiden. Fremtiden er sannheten, mens den onde nåtiden oppfattes som forutsetningen for virkelighetens fremtidige idealisering. Det Gode vil være seierherren over det Onde.

Kristendommens fremtidsparadigme

Kristendommens paradisforestilling og logikken som organiserer den, utgjør grunnlaget for hele Vestens selvforståelse. Skjønt Edens hage hverken er den første utopiske forestilling eller den siste. En paradistidsalder innlemmer de fleste vestlige episke myter fra fortellingen om Sumer til det episke dikt om Gilgamesh, fra beretningen om hellenerne til de romerske historiefremstillingene. Det dreier seg ikke bare om alteriteten som ligger til grunn for nåtidens forståelse, dvs. at nåtiden tenker sin mening ut fra tanken om *andre* tider og *andre* steder. Dette er ikke bare en tørr erkjennelsesfilosofisk innsikt. Denne alteriteten har også en *normativ* eller *moralsk* størrelse. Enhver teleologisk fremtidsforestilling innebærer en kritikk av nåtiden,

henter sin essens og tyngde fra implisitte referanser til nåtiden, til de materielle, sosiale, økonomiske, institusjonelle, intellektuelle forholdene som råder, og som gir opphav til en slik forestilling. Alle Vestens «historiske» entrepriser har blitt (og blir) foretatt i navnet til en annen, forestilt sosio-historisk situasjon, som også blir tilskrevet etisk-moralske egenskaper. Vi kan bare nevne noen av de mest slående eksempler på denne *fremtidsideologi*: korstogene mot Islam, opptøyene under reformasjonen, renessansens større oppdagelsesferder på 16. hundretallet, bosetningen av det amerikanske kontinentet. Alle de ambisiøse foretak i vestens historie henter sin rasjonalitet fra paradismyten.

Augustin

Innenfor dette rammeverket, fungerer flere historie- og fremtidsforestillinger. Det dominante skjemaet stammer fra Augustin (354-430). Augustin er uten tvil vestens største kirkelærer, han la grunnlaget for både teologi og filosofi i middelalderen, og får derved avgjørende betydningen for reformasjon, både som filosofisk og polemisk bevegelse. Augustin er den første som tolker de hellige skriftene i nyplatonisk ånd. Han bearbeider skriftene både i forhold til en postulert indre eller idealisert betydning og i samsvar men sitt eget indre liv. *Confessiones* etablerer den psykologiske selvbiografi som fremhever det individuelle og det personlige som idealiseringsgrunnlag. *Viljen* og den individuelle striden mot individuelle krefter i henhold til Guds vilje orienterer mennesket på ferden mot det absolutte. Men vandalene beleirer Hippo i Nord Afrika, der han holder til som biskop, arbeider Augustin på *Om Guds stat*. Dette verket, som egentlig tar for seg å forsvare kristendommen mot teorien om at den var årsaken til Romerrikets fall, fremstiller ideen om historiens indre mening. Mens gresk filosofi ender i rasjonalitet som skeptisisme, utvikler Augustin en *teologisk* fremtidsforestilling. I følge teorien er historie genetisk, den produserer mening ved å utarbeide kampen mellom det Onde og det Gode. Det Onde forstås som mangel, slik at menneskets helliggjøring foregår som fullføring, som akkumulering gjennom tidens løp.

Om Guds stat presenterer den «verdslige» staten, staten på jorda, fordelt mellom kristne og hedenske, og forent som det hellige Romerriket. Den verdslige staten beveger seg mot den himmelske staten. Den himmelske staten er allerede på plass

i form av kirken som rettleder de troende. Historiens dypere betydning er direkte knyttet til kirkens seier på kristendommens slagmark. Denne forestillingen følger av oppfatningen av kristendom som politisk størrelse, som et idekompleks rettet mot politisk utvikling. Middelalderens historiografi fastslår åndelige mål som oppnås ved politisk handling. De som praktiserer en strengere utgave av denne ideologien, de karolingiske prestene, radikaliserer f.eks. det politiske grunnlaget som lar seg legitimere i forhold til menneskehetens fremtid. De mer sekulære historiografene (som f.eks. Raoul Glaber) viser seg litt mer skeptiske overfor denne strenge oversettelse av religiøs makt til politisk makt basert på en religiøst bestemt fremtidsforestilling.

I den forbindelse er mennesket uperfekt. Men det må tilføyes at mennesket *nødvendigvis* er uperfekt, perfekt uperfekt. Kun fremtiden innebærer frelse. Den tidsmessige avstanden mellom her og nå, og den fremtiden som venter oss, er en moralsk nødvendighet. Mennesket er mennesket idet det må vente. Å være til er å vente. Dette vil ikke si at vi nødvendigvis har ting i vente, men at det å vente er tingen. Nok en gang står teologien i historiens tjeneste.

Denne type forvandling som spiller en sentralt rolle i overgang fra oldtidens sykliske historieoppfatning og middelalderens lineære historieoppfatning tilsvarer et skifte i tidsparadigme som organiserer den allmenne forståelse av tiden. Denne utviklingen henger nær sammen med en ny naturoppfatning som plasserer mennesket og samfunnet utenfor naturen med et nært forhold til naturen. Begrepet naturtid blir supplert med menneskelig tid, med andre ord, naturens hendelser blir denaturalisert ved å bli innordnet i et tidsunivers som i hvert fall ikke forekom på det begrepsmessige plan. Tid blir innført i naturen. Tiden blir systematisert, instrumentalisert, institusjonalisert. Parallelt abstraherer man fra den naturlige tiden. Motsetningen mellom det skapende, teknologiske mennesket og det naturlige mennesket spisser seg til. *Homo faber* er definitivt *homo artifex*. Begrepet *verk* (*opera*) gjør seg gjeldende: man setter pris på menneskets skapelse i henhold til forsyn. Historie blir forstått som fremtidsrettet rasjonalitet. Samtidig utvikler et begrepskompleks seg som tjener til å fatte tiden på en ny måte. Tiden må konseptualiseres som kontinuitet, som en sammenhengende overgang fra en hendelse til den neste, en overgang som ikke bare bekrefter og opprettholder virkelighetens immanente rasjonalitet, men som utdyper den.

Tiden blir til rasjonalitetens garanti. Fortidens hendelser som hittil er umulig å avklare, lar seg til slutt skrive inn i forståelighetens protokoll. Selv om det ennå ikke kan være snakk om en historiefilosofi, kommer begrepene som trengs for å tenke tid-hendelse-konstellasjonen på plass. Derved utvikler hukommelsens sosiale konstruksjon seg.¹⁰

4. Renessansen

Historien forstått som en forsynlig størrelse i sin strengere utgave opplever likevel en klar nedgang tidlig på 1600-tallet. Samtidig svekkes sikkerheten og pieteten som preger middelalderens fremtidsforestillinger.

Historiografien som en metodisk, samfunnsbasert vitenskap, blir generalisert og sekularisert. Den horisontale virkelighetsoppfatningen som erstatter middelalderens vertikale, Gud-sentrert referansesystem gir historien en mer alminnelig interesse. Historiske verker blir stadig flere. Handbøker og standardverker vokser frem slik at virkeligheten som fremstilles blir standardisert og enhetlig. Historie blir fremstilt som et stor epos, en altomfattende myte som organiserer alle andre fortellinger. Innenfor denne mytiske enheten differensierer den historiske virkeligheten seg. De historiske fortellingene blir både mer detaljerte, mer regionale, og mer integrert i en tidsmessig sammensetning. Metodisk bevissthet øker, og spørsmål om den riktige måten å drive med historiografi på blir stadig sterkere. Metoden blir derved innført i den samme virkeligheten hvis enkelte fakta man prøver å systematisere.¹¹ Menneskelig virkelighet omfatter også de metodene som mennesket har til disposisjon. Virkeligheten blir menneskets vitenskaplighet.

Det kognitive nettverket mellom hendelser, geografi, samfunn og politikk blir dermed styrket, og denne konsolidering åpner muligheten for 1700- og 1800-tallets integrerte historiefilosofier og mer systematiske og konsekvente futurologi.

Vico

¹⁰ Bourdé og Martin, s. 55.

¹¹ Dette ser vi f.eks. hos Jean Bodin (1530-1596), *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566). Bodin er bedre kjent for sitt stor verk om nasjonssuverenitet *Six livres de la république* (1576).

Giambattista Vico (1668-1774) regnes i dag som en av den moderne samfunnsvitenskapens grunnleggerne. Som professor i retorikk var han opptatt av uttryksmåte. Med utgangspunkt i ideen om historie som diskurs, plasserer han sivilisasjonen i et slags symbolsk nettverk som omfatter alle tider og alle hendelser. Ved å føre en tålmodig analyse av historiens mangfoldighet skaper han et originalt alternativ til de rådende oppfatninger som så historie som en lineær rasjonalisering av menneskelig virkelighet. I og med at Vico motsetter seg mange av opplysningstidens sentrale ideer, slår filosofien hans ikke helt til før den blir oppdaget av de sentrale tenkere innenfor den tyske romantikken, f.eks. Herder og Hamann.

I *Scienza nuova* (1725) fremstiller Vico et historiesynd som hviler på en nyplatonisk metafysikk. Ved å flette sammen nyplatonske argumenter fra Augustin og et menneskesyn som hører anti-reformasjonen til, skaper han et helhetlig bilde av individ bundet til en kompleks vev av minner, symboler og forsyn¹². Individets virkelighet, sier Vico, er avhengig av den menneskelige ånds symbolske kjerne. Intellektuell virksomhet består i å ta opp den symbolske tråden som både knytter seg opp til historiens massive, uendelige gang, men også befeste virkeligheten i forhold til et annet, dypere meningsbærende nivå. Vico kritiserer Descartes filosofi om sikker kunnskap ved å hevde at *matesis universalis* — lære om virkelighetens logico-matmatiske kjerne — ser radikalt bort fra kontinuiteten mellom sannhet og ting. På samme måte trekker Vico en linje mellom naturvitenskapene og åndsvitenskapene. Symboler er referanse mekanismer som kjører to veier: de kobler sammen symbolet og det symboliserte, på den ene side, og de sørger for at absolutt forening forblir utelukket. Dette utgjør symbolets patos, historiens patos, og fremtidens. Historien er nettopp det som blir formidlet.

I følge Vico kan mennesket bare forstås historisk. Det er derfor ikke formålstjenlig å forsøke å fatte mennesket ut i fra noe *apriorisk*, ikke-historisk ståsted. Mening dannes historisk, den beror ikke på noen ikke-historisk størrelse. Vicos arbeidsmåte er derved *genetisk*: objektets sannhet springer ut av objektet i bearbeidelse; den eksisterer ikke utenom objektet. Vico var overbevist om at historie var, ved ethvert tidspunkt, enhetlig, rasjonell, og forståelig utefra en forståelse av hvordan den følger

¹² Giambattista Vico, *La Scienza Nuova*. Milano. Biblioteca Universale Rizzoli, 1982.

fra fortiden. Historiens mening beror på en viss koherens. Denne ideen ligger til grunn for senere generasjoner av historiefilosofier, først og fremst, Hegel og Marx. Samtidig består historie av klare *sykliske* strukturer. Den rekkefølge som gjør menneskelige hendelser forståelige er et kretsløp som tydelig hviler på et mønster som gjentar seg. Idiografiske engangshendelser er *uforståelig* nettopp fordi de ikke lar seg innordne i kjente kategorier. Det radikale nye eksisterer slett ikke fordi det ikke lar seg erkjenne; det er usynlig. Tanken om historiens uunngåelige rasjonalitet er grunnsteinen i et teologisk historiesyn. Vico var hele sitt liv en from katolikk. Det var derfor naturlig for ham å forstå historiens systematiske kretsløp som forsynets uttrykk i menneskets virkelighet.

Kunnskapen om mennesket forutsetter kunnskap om det hellige *forsynet*, et uttrykk Vico bruker uten å oppfatte noen konflikt med sine vitenskapelig pretensjoner. Kunnskap om fremtiden springer ut av en konsekvent gjennomført analyse av fortidens sykliske strukturer. Fakta forandrer seg, men det symbolske nettverket som forener virkelighetens mangfold, sørger for fremtidens *strukturelle* forutsigbarhet, og garanterer en koherent sammenhengende utvikling i forhold til fortiden.

More

I *Utopia* (1516) fremstiller Thomas More (1478-1535) Renessansens politiske drøm i en fortelling som er så usannsynlig at den bare kan finne sted på et sted som ikke finnes. More forsøker å forene Platons epistemologi med kirkens kristelig-utopiske forutsetninger på en måte som beskrive både *en annen verden* og en verden som ligner på dagens moderne stat, og spesielt Storbritannia. Formålet er å konkretisere Platons ideelle stat i renessansens sosialpolitiske virkelighet, på den ene sida, og avdekke feilslutninger og svakhetene som ligger implisitt i slike regjeringer. Når det gjelder Storbritannia, så blir denne kritikken rettet mot den prinsipielle individualismen som hersker i Henrik VIIIs rike. *Utopia* erstatter den radikale individfokusering med fellesskapets lov, grunnaksiomet for både det sosiale, det etiske og det politiske plan. More var, som hans venn og collega, Erasmus, en proto-humanist. Ved å forfekte et ideelt verdisystem i form av utopia som beror på felles interesser, felles verdier og, først og fremst, et universelt menneskebegrep, motsetter han seg middelalderens vertikale autoritetsstruktur. *Utopia* må da leses på to helt forskjellige nivåer.

(1) Som menneskehetens fortid i form av kristendommens urhendelse: syndefallet. I den sammenheng er *Utopia* en skildring av (en tolkning av) Edens hage ut i fra de standard-kristne mytiske forestillinger. *Utopia* gir uttrykk for det opprinnelige paradiset som ble forlatt ved syndefallet, men som likevel ikke forsvant. Det eksisterer fortsatt som en slags virtuell virkelighet, en arketype som gir form til menneskelig bevissthet.

(2) Som menneskehetens fremtid. More er samtidig korsfarer for en verden som ennå ikke eksister og er en fremtidens korsfarer. Hvis man vektlegger den *normative* side i *Utopia*, så forstår man at det er en avhandling om hva som feiler samtidens Storbritannia. *Utopia* beskriver det mulige Storbritannia, *Storbritannia in potentia*.

Fortiden fremtrer som mulig fremtid, som modellen for fremtiden. Men forholdet mellom fortiden og fremtiden hos More er ikke uten videre sirkulær. Fremtidens essens forutsetter nåtidens normative nød. Mellom Adam og Evas paradiset og vår egen utopia er Storbritannias sosio-etiske-politiske behov for reform og for gjeninnføring og omdanning av kristendommens idealer. Utopiske forestillinger er derved i grunnen før-kristelige. Kristendommen vil ha monopol på paradiset.

Bacon

Midt i renessansens større omveltninger skrev Francis Bacon (1561-1626) *Nova Atlantis* (1627), en slags teknologisk utopi som *posthumt* blir ett av hans mest kjente verker. *Nova Atlantis* hører, med Mores *Utopia* og Campanellas *Solstaten* (1623) til en rekke utopiske verker, ennå et symptom på Renessansens fremtidsrettede preg¹³. Konkret sett er *Nova Atlantis* en slags håndbok og veiledning for et imaginært naturvitenskapelig forskningsinstitutt med navnet *templum Salomonis*¹⁴. Instituttets formål er å utforske og forklare naturen i sin helhet. Fremtidens endelige virkelighet vil bli bestemt, i følge Bacon, av måten vitenskapelig forskning utvikler seg på. Muligheten for en rik og lykkelig fremtid ligger immanent i nåværende teknologi og kunnskap, slik at naturvitenskapene og teknologien anses som frelsende krefter. Menneskets fremtidige lykke avhenger nemlig

¹³ Tommaso Campanella, *La citta del sole = Solstaten*. Två sonetter och en madrigal tolkade av Anders Østerling. Stockholm. Biblioteca di cultura, Collana di classici italiani, 1974.

¹⁴ Francis Bacon. *Nova Atlantis*. Works III.

av at mennesket vinner den evige kampen mot naturens krefter. Slik skriver *Nova Atlantis* seg inn i historien om de voldsomme forvandlingene som markerer overgangen fra Middelalderens slutt ca. 1500. Det ideelle samfunnet vil da oppstå ikke på grunn av en eller annen moralsk oppriktighet, men på grunn av fornuftig bruk av ressurser som vil føre til vitenskapelig gevinst.

Bacon viderefører renessansens idealer på to plan. For det første er det en drømmebok om teknologiens muligheter. I den forstand kan den plasseres i en rekke diskurser som hevder all form for oppdagelsesferd og naturvitenskapelig oppfinnsomhet, og kan derved anses som en tidlig variant av modernitetens tilsynelatende uendelige beundring av det nye. For det andre kan også lovprisningen av legitimitetsgrunnlaget analyseres i forhold til renessansens moralske koder og verdisystemer. Som vi har merket oss før, er den ideelle fremtiden et uttrykk for nåtidens normative verdibestemmelse. Det reaksjonære og det revolusjonære har like stort krav på fremtidsbestemmelser. Troen på at naturvitenskapene kunne tjene til å forklare verden, uten henvisning til noen form for moralsk eller religiøst referansepunkt, var epokegjørende. Fremtiden forstås ikke lenger som resultatet av formålmessig utvikling. Spørsmålets dybde forsvinner med naturvitenskapens og teknologiens fremvekst. Skillet mellom forståelse og forklaring gjør seg gjeldende. Bevisstheten om fremtiden blir instrumentalisert. Den etiske tyngde i spørsmålet om fremtiden blir til en teknologisk problemstilling.

5. 1700-tallet

På 1700-tallet oppstår historiefilosofi som sådan og dermed fremtidsfilosofien. Opplysningstiden gir opphav til ideene om artenes evolusjon, stoffets utvikling og menneskets fremskritt. Tenkere som Voltaire, Kant, Hegel, Condorcet og, i det følgende århundre Comte, tror på menneskehetens fremvekst og på en ideal situasjon i fremtiden. Den historiske materialismen fullfører dette teologiske historiesyn og tilspisser historiefilosofiens vitenskapelige pretensjoner. Felles for Comte og Hegel er historisk sett entydighetens uforbeholdne dominans. Alt som har skjedd, alt som vil skje, vil la seg konseptualisere i forhold til ett historiefilosofisk prinsipp: det enhetlige prinsippets absolutte rådighet.

Det 17. århundret medfører et avgjørende veieskille. Det går på den vesentlige forskjell mellom futurismen som utvikling og åpenbaring av en viss fremtids ontologiske nødvendighet og den kloke ekstrapolering fra fortidens kontinuitet til fremtidens. Den teologiske tenkningen som blir systematisert blant opplysningsfilosofene som markerer seg allerede hos Platon, blir også uttrykt hos Bossuet og Leibniz¹⁵. Rousseau gir uttrykk for en lignende evolusjonsteori i *Diskurs om ulikhetens opprinnelse* (1755)¹⁶. Men det er Kant som, blant opplysningsfilosofene lager en syntese av Bossuet, Leibniz og Rousseau for å bygge en systematisk, kristendomsliknende historieteologi¹⁷.

Kant

Kant plasserer mennesket i en universell utvikling som nødvendigvis fører til rasjonalitetens ende. Målet er sivilisasjonens høyeste nivå. Utviklingen begynner der mennesket trer ut av naturen og det innebærer en uendelig rasjonalisering. Mens Kant og Rousseau er enige om et teleologisk perspektiv, dvs. om fremtidens uunngåelige overlegenhet i forhold til fortiden, er forskjellen mellom dem ganske klar. For Kant er fremskritt og en viss distansering fra naturen sammenfallende. For Rousseau er derimot fremskritt nettopp tilnærming til naturen. Ifølge dette synspunktet vil mennesket oppnå en endelig perfektionering i det øyeblikket det gjenforener seg med naturen. For begge er menneskets evolusjon og fremtiden kartlagt. Kants verk i forbindelse med fremtiden kunne til og med sammenlignes med sjelens udødelighet i et moralfilosofisk perspektiv¹⁸. Veien mot fremtidens uunngåelige rasjonalitet er likevel konfliktfylt. Sosial antagonisme og individuelle interesser i konflikt med fellesskapets interesse danner den historiske impuls som river historien med seg.

Naturens historie, forteller Kant, starter med det gode, fordi den er Guds verk. Frihetens historie derimot starter med det onde, fordi den er menneskets verk. Historiefilosofi kan ikke anses som et empirisk redskap, det er selve moralen. Selv om det

¹⁵ Bossuet *Discours sur l'histoire universelle*. Leibniz, *Essais de Théodicée*.

¹⁶ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité entre les hommes*. *Oeuvres complètes*. Editions de la Pleiade. Paris. Editions Gallimard.

¹⁷ Immanuel Kant, «Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte», *Werkausgabe*. Frankfurt/Main. Suhrkamp, 1977.

¹⁸ Guy Bourdieu & Hervé Martin, *Les écoles historiques*, Paris: Éditions du Seuil, s. 105.

er vanskeligere å finne den rasjonelle kjerne i Kants betraktninger om historie, må hans forhold til historiefilosofi forstås som bejaende: i den forståelige rekke virksomheter mennesker foretar seg, finnes det en teleologisk impuls: Menneskelighet har en endelighet; en *slutt*. Mennesket opplever fremtiden som nåtidens *telos*. Fremtiden oppfattes som muligheten for å bli noen bestemt. Denne *muligheten* som forutsetning for den *nødvendige* fremtiden, blir gitt av naturen. Naturen gir mennesket en tilbøyelighet til å utvikle kultur og menneskehet, men ikke selve kulturen, selve menneskeheten. Naturen gir mennesket fornuften som en slags redskap og et mandat til å skape fremtiden i samsvar med redskapets rekkevidde. Naturen gir mennesket muligheten til å skape det materielle livet det ønsker, å tilfredsstille sine behov og sine ønsker¹⁹. Sosialt samvær er den eneste måten å kunne realisere den immanente rasjonaliteten på. Dette samværet består av et nettverk av konflikter mellom individ og samfunn, mellom egoisme og altruisme. Bindeleddet som oppstår mellom mennesker, har på denne måten et dobbelt preg. Forhold mellom mennesker er både tiltrekkende og avvisende, identifiserende og avvikende. Det er nettopp disse sosiale konfliktene som forordner historiens dynamikk og fremtidens spesifisitet. Den beste staten er den som kombinerer individualismen og kollektiv bevissthet, og derved har minimale behov for statlig innblanding.

Hegel

Ideen om en motor bak historisk forandring setter sitt preg på *Hegels* historiefilosofi. Han hører uten tvil til opplysningstidens univers, dvs. han tror først og fremst på maktens fornuft. Betegnelsen «tro» griper ikke for langt. Hans filosofiske «vitenskap» har dype røtter i protestantismen og dens fremtidsforestilling. «Filosofiens vitenskap» lar seg lett forstå som en videreføring av en lutheransk eskatologi²⁰. Hegels system forsøker å danne et system som omfatter alle menneskelige muligheter, både menneskets idemessige verden og den konkrete virkeligheten som omfatter det. Den avledning Hegel gjennomfører tar sikte på å bevise *nødvendigheten* av all menneskelig kunnskap. Hegels historiefilosofi konstituerer en

¹⁹ Immanuel Kant, «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht». *Werkausgabe*. Frankfurt/Main. Suhrkamp, 1977.

²⁰ *Les écoles historiques*. Paris. Seuil, s. 108.

absolutt idealisme²¹. Hegel viderefører Bossuet og nyanserer Kant i et prosjekt som konkretiserer seg i et teleologisk perspektiv. Historien blir ikke utlevert som tilfeldighet. Verdens immanente rasjonalitet garanterer dens global rasjonalitet. Fornuften beveger seg mot en slutt. Historiens slutt vil derved være enhetlig: en gjenforening av subjektivitetens virkelighetsløshet og objektivitetens manglende teoretiske siktemål. I den forstand motsetter Hegel seg middelalderens tidsperspektiv. Dette perspektivet anser tidslighet som sekundær, som virkelighetens nedvurdering. Hegel forstår tiden som en grunnleggende analytisk og ontologisk kategori. Tiden blir til en av forståelighets hovedkategorier.

Derved blir fremtiden forstått som en teologisk plan. Historiens utvikling tilsvarer fornuftens systematiske spredning i tid. Alle eksisterende ting eier en rasjonell kjerne. Historien består av å virkeliggjøre denne fornuften som allerede er tilstede i enkelte ting. Verden er på en måte allerede fornuft uten å være fullstendig klar over det. Historien er bevisstgjøringen om sin egen ukjente rasjonalitet. Fremtiden representerer en slags absolutt garanti om fremtidens rasjonalitet. Tidens bevegelse tyder på at ting en dag vil vise seg å ha vært rasjonelle. Selv de mest uforståelige fenomen er i seg selv rasjonelle. Det gjelder å bli i og for seg rasjonell, dvs. å forstå seg selv som rasjonell, å forstå sin egen skjulte rasjonalitet. Det er nettopp denne forståelse, når den endelig kommer, som markerer nåtidens absolutte rasjonalitet. Har dette tidspunktet ikke ennå kommet, så er det fordi tiden ikke var moden, fordi det rett og slett var for tidlig.

Fichte og Schelling

I motsetning til Kant forfekter Johann Gottlieb Fichte et svært abstrakt historiesyn som likevel hviler på en eskatologisk virkelighetsoppfatning. Menneskeheten beveger seg mellom flere faser, fra en slags primitiv uskyld som til slutt utvikler seg til vitenskap og fornuft. Den siste etappe i Fichtes fremtidsvisjon er den kunstnerisk. Med andre ord, virkelighetens immanente rasjonalitet kommer til syne i kunstverkets uttrykk. Sannhet er en estetisk funksjon som viser seg når formene har utviklet seg tilstrekkelig.

²¹ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Werke in 20 Bände*. Frankfurt/Main. Suhrkamp, 1976.

6. 1800-tallet

I forhold til det 17 århundrets futurisme er dagens stort sett blitt instrumentalisert. Transcendens av noe slag er ikke lenger i bildet. Søken etter den enhetlige sannheten om fremtiden er ikke lenger interessant. Vitenskapelig ekstrapolering har gått over i pragmatisk avveining.

Condorcet

Blant de politiske tenkere som tenker og skriver i skyggen av Den franske revolusjon, var det de dyktigste pragmatikere som viste å nytte seg av politisk-sosial revolusjon. Condorcet (1743-94) spekulerte i spørsmål angående utdanning, befolkning, rikdom, vitenskapelig fremskritt, kunnskap, arveanlegg, religion, demokrati, feminisme, bl.a.²². Basert på prinsippet om at futurismen i en vis grad er forutsetningen for politisk suksess, må Condorcet regnes som en dyktig politisk profet²³. Den første store vitenskapelige futurist²⁴. Condorcets teoretisk forutsetning er betydelig. Analyser av fremtiden bør ta i bruk de samme årsaksmessige forhold som gjelder for naturvitenskapene. De humanistiske vitenskapene («*Belles lettres*»), som i prinsippet er på plass siden estetikken ble atskilt fra teologien i den tidlige renessansen hos tenkere som Erigena og Bonaventura, er ennå ikke institusjonalisert som legitime alternativer til naturvitenskapen. Det monumentale skille mellom *~ndsvitenskapene* og *Naturvitenskapene* foretatt av både Dilthey og Rickert sent på 18-hundretall tar sikte på å nedvurdere nettopp en slik kontinuitet. Condorcet går ut fra at vitenskapelige metoder er allment gyldig for ethvert samfunnsfenomen. Historie fungerer som fysiske gjenstander i en kjedereaksjon, en hendelse utløser entydig en annen. Historie er en slags hendelsens maskin med en vanntett inngang-utgang logikk: det som går inn, går ut. Erfaring av fortiden garanterer kunnskap om fremtiden. Historie består av kontinuitet. I en slags forutelse om August Comte positivistiske program kritiserer Condorcet tradisjonell vitenskapelig metode som beholder sporet av metafysikkens forvridde verdensbilde. Metafysikken, påstår

²² *Esquisse d'un tableau historique du progrès de l'esprit humain* (1795)

²³ Cf. Frank E. and Fritzie P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, 1979.

²⁴ Beckwith. s. 10.

Condorcet, avviser muligheten for vitenskapelig objektivitet. I følge metafysikken tjener vitenskapelige teorier ikke til å beskrive virkeligheten men til å skape sin egen virkelighet. Sosialt fremskritt er ikke bare sikret, men målbart i forveien. På den måten tar både Condorcet og St. Simon i bruk en konstellasjon av prinsipper om økt sosial velferd, frakoblet enhver form for utopisk sentimentalitet. De oppretter kriterier som gjelder for nåtidens analyse, bygger en teoretisk basis for å forstå den virkeligheten som fullførelse av en tidligere, og deretter anvende denne teoretiske redskapen på tanken om fremtiden. Historien er ikke bestemt av forholdet mellom allmenne prinsipper og individuelle manifestasjoner av slike prinsipper, slik Hegel ville si. Det partikulære er, ifølge Condorcet, nettopp det uvesentlige. Det som må fokuseres på, skal vi forstå fremtiden, det er de trendene som overskrider individuelle innsatser. Noe vesentlig forhold mellom individer og trender er det ikke. Individet viser seg ikke som nødvendig deltager til slike trender. I tillegg viser Condorcets forutsigelser om fremtiden seg å være betydelig polemisk og derved åpenbart normativ. Tilstanden «fremtiden» tilsvarende den som bør være. Interessant nok, Hegel kunne ha uttalt seg på den samme måte. Hegels normativitet er derimot dialektisk: det som bør være, bør være fordi det *må* være. Fra vårt ståsted vil det tenkelige ha vært det nødvendige, det tilfeldige vil før eller senere omdanne seg til det absolutt uunngåelige. Dette forbeholdet tatt, Condorcets «tilfeldige» forutsigelser om fremtiden springer ut fra en dyp forståelse av historie, og av de historiske forhold som gjelder på hans tid. De er slett ikke tilfeldige, for de bygger på fortiden og på nåtidens rasjonalitet.

Saint-Simon

Saint-Simon (1760-1825) var en beundrer av Condorcet og hadde en viss tilknytning til August Comte, hans sekretær i 7 år. Saint-Simons interesse for fremtiden springer ut av en mer eller mindre typisk moderne fremskrittsideolog, en begeistret innstilling til samfunnets immanente utvikling. Moderne vitenskap og teknologi var garantien for samfunnets kontinuerlige evolusjon og for en uunngåelig optimisme i forhold til fremtiden.

Saint-Simon spådde at fremtidig ny teknologi og vitenskap ville sikre sosial evolusjon²⁵. Vitenskapens utvikling vil stå i sentrum for samfunnets utvikling. Vitenskapen er fremtidens garanti. Vitenskap er spådom.

Sosiale fremskritt hviler på intellektuelle fremskritt. Likesom Condorcet, var St. Simon i overensstemmelse med Comte når det gjelder metafysiske forklaringsmodeller. Vitenskapelig rasjonalitet forskyver kontinuerlig forklaringsmodellen som forsøker å transcendere faktiske forhold. Kunne metafysikken utryddes, så skulle vitenskapen være intet mindre enn fremtidens empiriske realitet. I den forstand går St. Simon inn for det Comte senere skulle kalle for sosiologi. Men sosiologi i følge St. Simon var en rent positivistisk konkret vitenskap. Dette innebærer at vitenskapelig objektivitet er identisk med virkeligheten. Å postulere om fremtiden er derved en enkel logisk prosedyre.

St. Simons spekulasjoner om fremtiden krysser flere område. Alle har til felles en ideologi som fremhever teknologiens utvikling i forbindelse med modernitetens framgang. Han forutsa både religionens og adelens tilbakegang. Slike tradisjonsbaserte makt- og legitimeringssystemer skulle erstattes av en klasse med vitenskapsmenn, kunstnere og forretningsledere. St. Simon var en slags proto-teknokrat. Han beundret det amerikanske demokratiet, men var overbevist om at folk flest ikke hadde den nødvendige kompetansen for å utføre de pliktene som ville gjelde i et moderne demokrati. Han forutsa demokratiets fremgang som et forløping fenomen som vil gå over til et annet, ikke-demokratisk system, sannsynligvis styrt av forretningsledere. St. Simons begrep om modernitet gikk ut fra en sammensmelting av regjering og industri.

Den røde tråden som går igjen gjennom hele denne dristige fremtidsforestillingen er kontinuiteten mellom en positivisme som i grunnen ikke godkjenner noen form for spekulasjon, og som anser industri og politisk styring som vitenskap. Fremtiden er ikke fremtiden for St. Simon, det er en fornuftsmessig variasjon av nåtiden.

Auguste Comte

Auguste Comte (1798-1857) er positivismens grunnlegger. Han var St. Simons assistent i flere år, og tok med seg de viktigste

²⁵ Keith Taylor, *Henry Saint-Simon (1760-1825). Writings on Science, Industry and Social Organization*. London. Croom Helm, 1975.

ideene om tid, fremskritt, vitenskap og rasjonalitet. Comte arbeidet intenst for å opprette en formele fremtidsorientert vitenskap som skulle ta for seg sosial evolusjon som en helhet. Prinsippene som ligger til grunn for denne vitenskapen utgjør grunnelementene i moderne sosiologi.

Comte studerte historie lidenskapelig. Han mente at historien avslører svakheten i vanlige teorier om sosial, politisk og religiøs praksis. Menneskets historie er historien om nedgang og sammenbrudd. Denne nedgangen er derimot ikke tilfeldig, men systematisk. Det skyldes et dypere system som skulle være grunnlaget for Comtes teorier om fremtiden. Den «historiske metoden» hviler på en grundig studie av historie som deretter brukes til å etablere menneskehetens sosiale, politiske og vitenskapelige trender i historien. Kontinuitet fortiden-fremtiden utgjør den prinsipielle forutsetningen for kunnskap om fremtiden. Comte overtar derved St. Simons prinsipp om fremtidsforskning som ren vitenskap, nærmere bestemt, som vitenskapelig sosiologi. Samfunnets evolusjon er nøkkelen til fremtidens forutsigbarhet og garantien for fremtidens rasjonalitet.

Kjernen i Comtes teori om menneskelig utvikling er teorien om historiens tre faser. Mennesket har utviklet seg historisk gjennom tre stadier: det teologiske, det metafysiske og det positivistiske. Utvikling tilsvarende en økende grad av vitenskapelighet, og minkende avhengighet i referansesystemer som i følge Comte, forskyver mening og vitenskapelig eksakthet. Men de teologiske og metafysiske stadier situerer mennesket i forhold til transcendentale størrelser, gir det positivistiske plan uttrykk for det umiddelbare, det empiriske, det før-teoretiske. Disse fasene tilsvarende menneskelig utvikling på tre plan. På det individuelle plan representerer de den personlige eller psykologiske utviklingen alle mennesker gjennomgår. På det verdenshistoriske plan kartlegger de den samtidige menneskelige utvikling. På det vitenskapelige plan gir de uttrykk for den slags rasjonaliserings- og demystifiseringsprosess som står sentralt i Comtes fremtidsforestillinger. Dette utviklingsskjema er vesentlig strukturert i forhold til oppfatningen om menneskelig utvikling som intellektuell utvikling, det intellektuelle grunnlaget for historisk forandring og dermed fremtidens forutsigbarhet. Som vi skal se nedenfor, står dette idegrunnlaget i sterk motsetning til det marxistisk-materialistiske som anser de materielle forholdene som grunnlaget for historisk forandring.

Det analytiske paradokset som ligger i bunnen av alle fremtidsforestillingene hos Condorcet, St. Simon og Comte er derved slående. Alle tre oppfatter fortidens utvikling som avsporet, og alt tyder på sammenbrudd. Det er nettopp dette sammenbruddet som gir den vitenskapsetiske farten til disse prosjektene: Sosiologien må systematiseres og rettes etter det fornuftige kontinuumet som egentlig utgjør forholdet mellom fortiden og fremtiden. Med andre ord, fortidens rasjonalitet må korrigeres ved å ta i bruk et vitenskapelig redskap som forutsetter fortidens rasjonalitet.

Den verdensfilosofiske nødvendighet som utgjør rammen for det 17. århundrets filosofiske futurister, er derimot fraværende. Systematisk analyse er hverken nødvendig eller ønskelig. Det er politisk sans som gjør seg gjeldende, forståelse for hvordan partene kommer til å reagere i gitte situasjoner.

Marx

Karl Marx (1818-1883) ble født på en tid man nesten kunne kalle for et historisk veikryss i forhold til Europas fremtid. På den ene side foregikk det en massiv industrialiseringsprosess (en såkalt «revolusjon») i Storbritannia som skyldes to ikke uforenlige fremtidsideologier: teknologien og kapitalismen. Disse to idékonstellasjonene har uten tvil gjort mer for å prege Vestens fremtidsforståelse enn noen annen ide i hele Vestens historie. De har, ikke minst befestet denne forståelsen og gjort den uavvendelig i et videre økonomisk og sosialt nettverk. På den andre side var hendelsene og, ikke minst, ideene omkring den franske revolusjon brennende aktuell på kontinentet. Den intellektuelle bakgrunn for revolusjonen, grunnprinsippet om individualitet, opplysning, demokrati, rettigheter og myndighet, og selvfølgelig reaksjoner imot dem, preger den intellektuelle luften på kontinentet. I stor grad ble den moderne historiens utvikling bestemt av den måte generasjonen som Marx vokste opp i, handterte disse ideene. Teknologien oppstår som forløsende, kapitalismen som et redskap som skulle universalisere teknologiens gevinst. Fremtiden syntes å blomstre som et mangfold av muligheter. Samtidig syntes opplysningstidens arv å sørge for at individet skulle ha fremskrittets vidunderlige rikdom til gode. Virkeligheten var naturligvis annerledes. Kampen om fremtiden som ble utløst i motsetningen mellom teknologiens og kapitalismens innbakte

løfter og individuelle krav på verdige livsvilkår og en samfunnsmessig utvikling som de hadde fordel av, raser videre.

Marx's fremtidsforståelse hviler på en historiefilosofi som anerkjenner nødvendigheten i teknologiens og kapitalismens fremgang. Samtidig fører Marx's analyse frem til konklusjonen om at en annen historisk fase vil vise seg like nødvendig: en sosialøkonomisk revolusjon som sørger for en omveltning av dagens sosialpolitiske orden og gjenopprettelse av en ny orden basert på en annen makt- og rikdomsfordeling. Til tross for Marx's forskjellige politiske appeller, blant annet i *Det kommunistiske manifest* (1848), anser han denne omveltningen som uunngåelig, som historisk nødvendighet. Alle samfunn, sier han, utvikler seg gjennom flere faser. Det nåværende samfunnet springer ut av fortidens samfunn. Fremtidens samfunn vil springe ut av det nåværende. Dette er historiens uavvendelige gang, selve rasjonaliteten. Det begrepsmessige grunnlaget for Marx's historiefilosofi har derved ingenting revolusjonært ved seg. I grunnen gir det uttrykk for nøyaktig den samme aspirasjon som har motivert alle tiders fremtidsforskere. Fremtidens rasjonalisering, og derved dens konsekvente forutsigbarhet. Nettopp denne teknokratiske fantasi har en historie. Den strekker fra utgivelsen av *Det kommunistiske manifest* i 1848 frem til Gulagens mørke antisosialistiske virkelighet midt i vårt århundre og ennå lengre: utøver det sosial-revolusjonære fremtidsparadigmet og dets massive innflytelse på det moderne europeiske tankeuniverset.

Selv om Marx på mange vesentlige måter var uenig med Hegel, var han enig med Hegel i hans oppfatning av historie som virkelighetens stadige rasjonalisering, som fremskritt i fornuftens plan. Prinsipp om nødvendigheten av dialektiske motsetninger og deres «opphevelse» fører direkte tilbake til Hegels historiefilosofi. Selv om vi godt kan kritisere de politiske formålene filosofi har blitt brukt til opp gjennom årene, er filosofiske påstander, klassisk sett, i prinsippet vesentlig upolemiske. Sannheten har ingen *mening* om virkeligheten, den tar ikke stilling til verden, den *er*. Hegelianismen generelt sett, og spesielt Hegels historiefilosofi, knuser drømmen om sannhetens uendelige likegyldighet. Sannheten *er* kun i den forstand at den konkretiserer seg. Den rene abstrakte ideen har ingen konkret virkelighet og kan derfor ikke betraktes som sannhet. Historisk mening utvikler seg i og med at ting skjer. Sannhet *er* den historiske sannhetens utviklingen, dens

selvbearbeidelse. I den forstand er filosofiens påstander interessante *bare i og med at de polemiserer* i forhold til den konkrete virkelighet.

På bakgrunn av dette kan vi konstatere at Marx også begår vitenskapshistoriens mest gjentatt feil: han forfekter den teoretiske innstillingen som består i at det uten videre er mulig å skille mellom *ideologiske* formål og *vitenskapelig* tilnærming. Den dialektiske materialismen er ikke bare sosialismens *prinsipielle* grunnlag. Den er også sosialismens *normative* grunnlag. Det etiske fundamentet som gjør det mulig å polemisere om fremtiden, om hvordan verden *bør* være, om hva verdens *riktige* tilstand er, om dens *egentlige* natur, kan ikke skilles fra dens faktiske tilstand. Objektiv virkelighet inneholder koden om fremtidens utseende, det er bare å knekke den. Revolusjonen er vel forstående. Men overfor dette kan vitenskapsfolk aldri være likegyldige, selv om det er nettopp likegyldighet (*les: nøytralitet*) som garanterer vitenskapens vitenskapelighet. Vitenskapens aspirasjon er også dens forutsetning: likegyldighet. Er vi interesserte, så er det ikke vitenskap, og det handler i alle fall ikke om vitenskapelig saklighet eller objektivitet.

I følge den dialektiske materialismen er historiens gang en *nødvendig* prosess som fører til et fullstendig uunngåelig resultat: en arbeiderdrevet revolusjon mot innehaverne av samfunnets kapitalressurser. Men *at* revolusjonen er nødvendig viser seg å være rent tilfeldig. Det finnes ingen teoretisk rasjonell grunn for at historiens nødvendige gang skulle være nødvendig. Historiefilosofien innser ikke at enhver eskatologi, enhver fremtidsforståelse allerede er en *teologisk* teori om verdens opphav, en begrepsfesting av den nødvendige rasjonalitet ved historiens bevegelse. For problemstillingen om historiefilosofiens historie hører ikke historiefilosofien til.

Den viktorianske fremtiden

Den mest konsekvente ikke-revolusjonære fremtidsrettede tenkning stammer fra den besteborgerlige og konvensjonelle samfunnsordningen som hørte til den verdens omfattende viktorianske moralske innstilling. Selv om det finnes verker som fremdeles tar opp det sosialrevolusjonære fremtidsparadigmet, viser et sterkt sosialt engasjement, taler for en sosial bevegelse, viser de seg å ikke være i stand til å føre til noen konsekvent samfunnsrettet omveltning. Verk som Cabets *Reise til Icarie*,

Hawthornes *Den Bilthedale Romansen* eller Cheryshevskies *Hva skal gjøres?* blir motivert av et revolusjonært patos uten at det utgjør et realistisk grunnlag for revolusjonær handling. Systemet er for stort, folket for tregt. I kjølvannet av Paris kommunens bitre nederlag i 1870 blir den sosiale fremtidsutsikt lammet. Verdens omfattende revolusjonen og den utopiske fremtiden den hadde tatt sikte på, ble stort sett avvist.

Derved gjør en typisk viktoriansk moralsk struktur seg gjeldende. Den utopiske fremtidsvisjonen blir gjenfødt i form av Edward Bellamys *Tilbakeskuende på fremtiden* (1888), Theodor Herzkas *Freiland* (1890) og William Morris' *Nyheter fra Ingensted* (1850)²⁶. Det rådende vitenskapelige paradigmet er enten historisk eller kristelig/moralistisk. Både nåtiden og fremtiden oppfattes som ikke-voldelig og ikke-stridsdannende. Den ikke-revolusjonære utopiske romanen virker estetisk toneangivende for perioden²⁷. Den tjener både til å ufarliggjøre Marx's revolusjonære skygge og samtidig gjeninnføre en moralsk basis for å vurdere nåtidens verdi og derved fremtidens idealer. Spørsmålet om en slik basis i grunnen er velfundert eller bare konvensjonell er nettopp det som blir forskjøvet gjennom den estetiske tilkobling.²⁸ Merkelig hos disse tre er at de integrerer egentlige revolusjonære momenter, lånt fra Fourier, St. Simon, Wetling, Proudhon, Marx og Comte m.m., vanner dem ned og koker dem inne i en fremtidsforestilling som er fri for enhver revolusjonær innstilling. Selv om St. Simon og Fourier rett og slett fremtrer apokalyptisk i sitt revolusjonære syn, brukes de uten forbehold i en ikke-revolusjonær roman som *Tilbakeskuende*. Arbeidskraft, produksjon og forbruk navngis, men i en kontekst der disse omtales og anvendes i rasjonalitetens tegn. Her er det snakk om sosialismen, men ikke om sosialismen av den revolusjonære typen. Det dreier seg om statssosialismen, fri-sosialismen for kapitalistisk-sosialistiske samfunn som opptrer som rendyrket post-revolusjonære revolusjonsbegrep, med andre ord, en syntese av kapitalistiske prinsipper à la Proudhon og arbeidsteori à la Marx. Derved handler det åpenbart om konstruksjoner som ufarliggjør deres eget innhold.

Bellamy og Hertzka driver klassekamp i ikke-materiell forstand. Ved å skille mellom "det gode" hos Marx og "det onde"

²⁶ Edward Bellamy, *Looking Back at the Future 2000-1887*. Theodor Herzka, *Freiland: Ein soziales Zukunftsbild*. William Morris, *News from Nowhere on an Epoch at Rest, Being some Chapters from a Utopian Romance*.

²⁷ Manuel og Manuel, *Utopian Thought*, s. 759.

²⁸ Cf. Terry Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic*. Blackwell.

manifesterer det konsekvent forakt for den marxistiske/hegelianske nødvendighetsforestilling. På dette grunnlag sammenligner Hertzka seg med Francis Bacon, arkitekten av Det nye Atlantis. Darwin anvendes i et resonnement til støtte for teknologisk utvikling og fremtidsrettet optimisme: teknologien uttrykker menneskets vesentlige evolusjon. På den samme måten plukker Morris ut de elementene fra marxistisk økonomiske teori til bruk for ikke-revolusjonære og til og med anti-revolusjonære formål. Uten forbehold blander Morris sammen millske prinsipp om individuell frihet og marxistiske teorier om overproduksjon for å argumentere for pålagt frihet.

7. 1900-tallet

Fremtiden etter Marx

Et fundamentalt trekk ved den utopiske tenkningen siden renessansen er en markert tilbøyelighet til å forstå mennesket som et produkt av sin kultur, samfunn og umiddelbare omgivelse. Utopisk innstilte tenkere har en klar og nokså forutsigbar holdning til det klassiske sosiologiske spørsmålet om «nature» eller «nurture», med andre ord, om motsetningen mellom den menneskelige bevisstheten enten som et medfødt og derved uforanderlig sinnelag eller som resultatet av en viss «sosialisering»²⁹. Individets utvikling er derved tilfeldig, et produkt av én bestemt kulturell/sosial retning mellom andre. Muligheten for flere alternativ innebærer samtidig at noen utviklingsretninger er mer rasjonelle enn andre, at det går an å velge feil, selv om man mener å velge korrekt. Utopisten vet at nåtiden lider av avvik. Dette her er ikke hva det bør være. Det er et produkt av sosial utvikling, dvs. av en feil i sosial utvikling. Noe har gått galt og vi har havnet her. Utopien representerer korrektur av denne feilen. Korrekturen tilsvarer det Robert Owen, en klassiker i utopisk tenkning midt på 1800-tallet, kaller for en overgang fra «irrasjonalitet» til «rasjonalitet»³⁰.

²⁹ «Were mankind alighned on opposite sides of the nature-nurture controversy, theutopians among them would be found in the camp of the nurturists». Manuel & Manuel, s. 682.

³⁰ Robert Owen, *The Revolution in the Mind and Practice of the Human Race; or, the Coming change from Irrationality to Rationality*. London, 1849.

For utopister består nåtiden av mulighetens flertydighet. I følge den utopiske forestillingen eksisterer nåtiden kun i den forstand at den lar seg gjøre til gjenstand for normativ refleksjon. Utopien eksisterer nemlig *fordi* det normative momentet som ligger til grunn for den *per essentia* ikke (lenger) er gjeldende. Utopien er den tilstand hvis forutsetninger nettopp er fraværende. Utopien er det som det er *utenkelig* å forandre noe ved. Den aktuelle nåtiden er forutsetning for utopistens forestilling om utopien. Grunntanken som all utopisk tenkning har til felles er denne: det er ikke dette. Selv om det kanskje er uavklart hva utopien egentlig er, det er iallfall ikke dette her.

Marx's dialektiske materialisme kaster en skygge over hele det påfølgende århundrets fremtidsforståelse. Denne omveltende dominansen skyldes en historiefilosofisk og en ideologisk grunn. For det første er Marx's dialektiske materialisme fundamentalt preget av hegelske historiefilosofiske prinsipp. Historiens bevegelse er en rasjonaliseringsprosess. Tiden er fornuftens garanti. Det går fornuftig for seg, og resultatet av det som forgår nå, om det synes å være rettferdig eller en gang forståelige, ville hatt sin rasjonalitet, ville latt seg innskrive i historiens endgyldige beretning som en rasjonell brikke i verdens uendelige rasjonelle konstruksjon. Dette teleologiske historiesyn er vanskelig å avkrefte. Ingen overraskelse; blir det underkastet, f.eks. et moderne demarkasjonskriterium à la Popper så holder det ikke en gang målet som vitenskap. Det er nemlig ufalsifiserbart. Ikke fordi det består av uendelig sannhet, men fordi det ikke finnes noen historisk hendelse som skulle stille seg heterogent til Marx's krav. Synes en eller annen historisk monstrositet å tilsvare radikale avvik for ethvert rimelighetskriterium, så er det ikke falsk-historisk, bare ikke-historisk. Historievitenskapelig innebærer dette at alle i grunnen må forholde seg til Marx. Sier de seg uenige, så er det bare foreløpig uenighet, uenighet som vil bli til enighet gjennom historiens tålmodighetsprøve. En dag vil vi forstå hvordan denne uenigheten spilte en rolle i historiens forløp. For det andre danner Marx's dialektiske materialisme en fremtidshorisont som blir til alle tidenes paradigme for sosial-utopisk tekning. Utopi-modellen som vokser ut av Marx's begrep om historisk nødvendighet, er i dag så dominerende i Europa at enhver form for sosial eller politisk idealismen blir nærmest automatisk sammensveiset med en eller annen bagatellisert

form for dialektisk materialisme, prognoser om et post-kapitalistisk samfunn og *per extensio* revolusjonære ideologier.

Sen-modernitetens futurologier

Derved må nesten alle som risikerer spekulasjoner omkring fremtidens utseende anerkjenne en uskrevet plikt til å ta stilling til en slags mytisk revolusjonær utopianisme som ligger i Marx's fotspor. Arven fra Marx kan kartlegges i forhold til tre sentrale former for fremtidsberetning. (1) Den fremtidsoppfatningen som forutsetter et dialektisk historiesyn, og derved anser fremtiden som en videre rasjonalisering av nåtidens intelligibilitet, kan kalles for *dialektisk futurologi*. (2) Den logisk-positivistiske tradisjon som hviler på en kontant avvisning av all form for metafysisk tenkning, avviser i det samme den spekulative satsen som ligger til grunn for dialektikkens vitenskapelighet. Denne retningen kan kalles for *vitenskapelig futurologi*. (3) Det tredje fremtidssyn tar overhodet ingen stilling til fortidens historiefilosofier og fremtidsforestillinger. Denne retningen, som her kalles for *pragmatisk futurologi*, tar utgangspunkt i fremtidens formålstjenlighet. Tiden oppfattes nærmest rent instrumentelt: tiden er sin bruksmåte. Økonomisk vekst og teknologisk utvikling blir derved vektlagt fremfor historisk fremskritt forstått som en prinsipielt målstokk, som en idealisering av verden. Utover disse tre fremtidsmodellene finner vi i dag flere retninger innenfor refleksjon om fremtiden som forlater alle tidligere paradigmer, og til og med konstituerer seg i motsetning til tradisjonelle antropologiske begrep. Disse retningene faller innenfor begrepet *futurismen*.

Dialektisk futurologi tar sikte på å utforske alternativer til marxistiske sosiale utopier, men likevel anerkjenner de fremskrittsideologiene som ligger til grunn for et marxistisk eller hegeliansk historiesyn. I noen forstand omfatter denne kategorien klassiske fremtidsstenkere som H.G. Wells og viktorianeren Edward Bellamy som, selv om uforenlig med noen historiefilosofi, likevel anser fremtiden som en variasjon av et utopisk paradigme og advarer mot en samfunnsutvikling som truer den *riktige* veien mot den *riktige* fremtiden. Begge spekulerer over alternative fremtidsretninger ut fra et felles utgangspunkt. Wells og Bellamy anser ikke fremskritt som i og for seg negativt, for å underbygge en annen visjon, en annen fremtid. De gir aldri avkall på å etterfølge historiens indre logikk og å lage en systematisk korrektur til den dialektiske

materialismen. Men i motsetning til Wells og Bellamy som ikke tar direkte stilling til Marx's historieoppfatning, orienterer tenkere som James Burnham, Joseph A. Schumpeter eller Robert L. Heilbroner seg eksplisitt i forhold til Marx og hans arv. Alle tre er økonomer, alle tre ser positivt på Marx's handtering av økonomisk historie, alle tre ser de økonomiske trendenes forutsigbarhet som avgjørende for fremtiden. Det er først og fremst metodologi som vektlegges i disse fremtidsanalyser. I *Kapitalismen, Sosialismen og Demokratiet* (1942) forfekter Schumpeter en vitenskapsteori som tar utgangspunkt i en hegeliansk historieforståelse. «Rasjonalitet» i vitenskapelig analyse består av klargjøring av historiens helhetlige, kumulativ betydning. Historien har en tråd: det dreier seg om å kartlegge den. Heilbroners *Fremtiden som historie* (1969), anerkjenner arven fra Marx (og Schumpeter) for da å vektlegge politisk utvikling som den naturlige fortsettelsen av Marx's historiefilosofi.

Vitenskapelig futurologi gir avkall på enhver form for dialektisk historieanalyse, mens den samtidig nekter å forkaste tanken om fremtidens immanente rasjonalitet. Daniel Bell, har stått for flere verk om transformasjonene i senmoderniteten. I 1965 var han lederen i «Utvalg om år 2000» som tok for seg å analysere samfunnets utvikling i sosiologiske termer. Spesielt i *Det post-industrielle samfunnets fremkomst* (1973) utforsker han metoder for fremtidsrettede analyser. Resultatet er en modell for ekstrapolering av sosiale trender ut fra et aksiom om samfunnets regelmessige fremskritt. Derved fremsetter han et forskningsparadigme som frakobler seg forestillingen om historiens immanente rasjonalitet, men samtidig tar sikte på rasjonell forutsigbarhet basert på regelmessighet. Dette utgangspunkt er delt av forskere som Clifford Cook Furnas i *De neste 100 år* eller Gerard O'Neill in *Den høye Frontier* (1981) eller Stuart Chase som i *Den mest sannsynlige verden* (1968) tar for seg kontinuiteten mellom vitenskapelig/teknologisk utvikling og samfunnets moralske substans. Ferdinand Lundbert i *Verdens kommende transformasjon* (1963) forsøker å utvikle en metode for fremtidsforskning. Han tar bl.a. opp synspunktet forfektet av blant andre Tonybee og Drucker, om at fremtiden i ingen forstand kan oppfattes som forutsigbar. Til slutt slår han seg til Karl Popper i *Historisismens fattigdom* (1964) i en slags mellom posisjon som går ut fra at fremtiden i stor grad kan gjøres om til

et objekt for vitenskapelig forskning, men at en avgjørende bestemmelse ikke er teoretisk holdbar.

Pragmatisk futurologi samler de voksende konsulentaktige forsøk på å markedsføre opplysninger om fremtiden. Modellen for slik forskning ble utviklet i verdens finansmiljøer, hovedsakelig i Wall Street. Den første av denne sjanger var Alvin Tofflers *Future Shock* (1970) etterfulgt av *Den tredje bølgen* (1980). Senere har forfattere som Herman Kahn, med *Ting i vente* og *De neste 200 år*, og John Naisbitt, med *Megatrender* (1984) eller *Megatrender 2000: Ti nye retninger som endrer våre liv* (1990) meldt seg på banen. Pragmatisk fremtidsforskning tar sikte på å koke historien ned til et fåtall konkrete trender som primært vil ha konsekvenser for økonomisk vekst og derved investering. Formålet for pragmatisk fremtidsforskning, som for alle pragmatiske tilnærmingsmåter, er ikke å nærme seg den objektive virkeligheten. Virkeligheten som sådan er helt og holdent *unyttig* og derved konstituerer den en uinteressant problemstilling. Det handler ikke om empiri og virkelighetens mangfold, men om den verdien som kan bli avledet fra spekulasjonen om fremtidig verdi i forhold til nåværende verdi. Tankegangen er utelukkende resultatorientert. Fakta og prinsippene er rettet mot næringslivet, og antakelig hentet hos næringslivets fagfolk. Nøkkelbegrepet blant disse tenkerne er *det makrohistoriske*. Det gjelder den menneskelige tidens mest merkverdige trekk: ingenting er, ingenting skjer, alt er i sin forskjell til alt annet. Pragmatisk fremtidsforskning interesserer seg hverken for nåtidens tilstand eller for fremtidens utseende. Den er langt på vei rettet mot den differensielle gevinst som ligger i historisk forståelse. Det vil heller ikke si at nåtiden og fremtiden er tomme. Det sentrale aksiomet postulerer helt enkelt at dette er en uinteressant og avvikende problemstilling. Nåtiden og fremtiden er bare konvensjoner som tjener til å begrepsfeste forandring.

Etter fremtiden

Det siste momentet i tidenes fremtidsoppfatning beror på en enkelt innsikt: Hvis fremtiden blir avgrenset ved mennesket, så må det være fordi mennesket ikke er ett med fremtiden, fremtiden går rett og slett ut over mennesket, at fremtiden ikke (ennå) er.

Det er ikke fremtiden som feiler. For fremtiden er uendelig. Det er i grunnen mennesket som er hindringen for fremtidens uendelige utfoldelse. Løsningen er like så enkel som problemstillingen. Fremtidsforskning må la være å godkjenne den «naturlige» grensen for videre utvikling framover og frakoble seg den faste kategorien *mennesket* for da å utforske andre variabler. Mennesket blir derved til et tilfeldig element i den teoretiske sammensetningen, *én mulighet mellom andre*. I stedet for å spekulere om fremtiden i forhold til mennesker, handler det nå om å spekulere om både fremtiden og det levende vesen som vil eksistere i fremtiden. Det dreier seg ikke bare om intellektuell, åndelig eller moralsk forandring i tidens løp. Den nye futurologien er også opptatt av de fysiologiske forandringene vi går i møte. Dette er den fundamentale interesse for *transhumanismen*. Transhumanismen tar for seg å fjerne de biologiske og intellektuelle grenser som mennesker får som arv. Dette gjelder også miljøets grenser, og «samfunnets kulturelle og historiske grenser som hindrer individuelle og kollektive fremskritt»³¹. Den mest oppsiktsvekkende av transhumanismens flere grener, *ekstropiansimen*, satser på menneskets og individualitetens suverenitet (les: er ateistisk), mens den samtidig utforsker mulighetene for å fortsette framover, hinsides denne fasen ved menneskets evolusjonen. Ekstropianismen i likhet med transhumanismen fremmer ideen om ubegrenset utvikling, selvforvandling, «dynamisk optimisme», osv. Ekstropi skulle motsette seg entropi, det vil si prinsippet som beskriver den fysiske verden som et system i stadig forandring, og som har en naturlig tilbøyelighet til minkende kompleksitet i tidens løp. Universet oppfattes som en slags snurrebass som dreier seg ned i løpet av tiden. Ekstropianismen satser på det motsatte, dvs. at energisk intelligent og kreativ fremtidsrettete tenkning på en måte skal kunne snu snurrebassen opp igjen.

³¹ Alex Bokov et al., *Transhuman Principles 1.0a*,
http://www.aleph.se/Trans/Cultura...phy/Transhumanist_Principles.html.

Litteratur

- Augustin, *Confessiones*. Cambridge. Harvard University Press, 1979.
- Breasted, J.H., *Ancient Times*. Ginn and Co., 1916.
- Barnes, Harry Elmer, *A History of Historical Writing*. New York. Dover Publications, 1962.
- Plato, *Timaeus*. 37e-38c. The Loeb Classical Library. Cambridge. Harvard University Press.
- Brague, Rémi, *Du temps chez Platon et chez Aristote*. Paris P.U.F. 1982.
- Aristoteles, *Physics* 218a-b. The Loeb Classical Library. Cambridge. Harvard University Press.
- Barnes, Harry Elmer, *A History of Historical Writing*. New York. Dover Publications, Inc., 1962.
- Herodotus, *Historiae*. The Loeb Classical Library. Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1920-1938.
- Polybius, *Historiae*. The Loeb Classical Library. Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1922-1927.
- Thucydides, *Historia*. The Loeb Classical Library. Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1922-1919.
- Bodin, Jean, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566).
- Vico, Giambattista, *La Scienza Nuova*. Milano. Biblioteca Universale Rizzoli, 1982.
- Campanella, Tommaso, *La citta del sole = Solstaten*. Två sonetter och en madrigal tolkade av Anders Østerling. Stockholm. Biblioteca di cultura, Collana di classici italiani, 1974.
- Francis Bacon. *Nova Atlantis*. Works III.
- Bossuet *Discours sur l'histoire universelle*. Leibniz, *Essais de Théodicée*.
- Rousseau, J.J., *Discours sur l'origine de l'inégalité entre les hommes*. *Oeuvres complètes*. Editions de la Pleiade. Paris. Editions Gallimard.
- Kant, Immanuel, «Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte», *Werkausgabe*. Frankfurt/Main. Suhrkamp, 1977.
- Kant, Immanuel, «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht». *Werkausgabe*. Frankfurt/Main. Suhrkamp, 1977.
- Bourdé Guy & Martin, Hervé, *Les écoles historiques*. Paris. Seuil.
- Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. *Werke in 20 Bände*. Frankfurt/Main. Suhrkamp, 1976.
- Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique du progrès de l'esprit humain*, 1795.

- Frank E. and Fritzie P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, 1979.
- Keith Taylor, *Henry Saint-Simon (1760-1825). Writings on Science, Industry and Social Organization*. London. Croom Helm, 1975.
- Edward Bellamy, *Looking Back at the Future 2000-1887*. Theodor Herzka, Freiland: *Ein soziales Zukunftsbild*. William Morris, *News from Nowhere on an Epoch at Rest, Being som Chapters from a Utopian Romance*.
- Cabet, *Voyage en Icarie*. Hawthorne, *The Blithedale Romance*. Cherysherski, *Chto delat'*
- Eagleton, Terry, *The Ideology of the Aesthetic*. Blackwell, 1995
- Owen, Robert, *The Revolution in the Mind and Practice of the Human Race; or, the Coming change from Irrationality to Rationalilty*. London, 1849.
- Bokov, Alex et al., *Transhuman Priniciples 1.0a*,
http://www.aleph.se/Trans/Cultura...phy/Transhumanist_Principles.html.