



Å skape historie - et essay om historisk bevissthet

HIS-3900

Ivar Andreas Kristensen

*Mastergradsoppgave i historie
Institutt for historie og religionsvitenskap
Fakultet for humaniora, samfunnsvitenskap og lærerutdanning
Universitetet i Tromsø
Våren 2010*

Forord

Først og fremst vil jeg takke min veileder Narve Fulsås, hvis faglige innspill har vært helt avgjørende for progresjonen i arbeidet. Dernest alle de som har bidratt med innspill på masterseminarene og min familie for deres ”moralske” støtte.

Kapitteloversikt

I Introduksjon	1
Historiebevissthet og historisk bevissthet	2
Undersøkelsens forhold til tidligere forskning på historiebevissthet	4
Mine tilnærminger til begrepet om historisk bevissthet	5
II Oppkomsten av historisk bevissthet	7
Kosellecks akselerasjonstese	10
To former for naturrettstenkning og den rousseauske revolusjonen	14
III Den utvidede horisont	19
Fra lov til handling	21
Kvinnen blir et historisk vesen	24
”Ingen blir født til kvinne”	27
IV Nietzsche og den historiske sans	30
”Den historiske syke”	31
Fra filosofi til historie	35
Fra historisk sans til genealogi	38
V Historiens forvitring	44
Stasjonær og kumulativ historie	46
Ikke bare et faglig problem	50
Faren for en stoisk historiebevissthet	56
VI Avsluttende diskusjon	60
Litteratur	64

Introduksjon

Dette essayet handler om hva det vil si å skape historie. Det tar for seg hvordan forestillingen om en stor sammenhengende historie (den europeiske historien, eller historien overhodet¹) oppstod sammen med en ny forståelse av hva det vil si å skape historie; hva som har kjennetegnet denne nye eller ”moderne” historieforståelsen, og hvordan den vil kunne affekteres hvis forestillingen om den store sammenhengende historien forvitrer.

For å kunne undersøke dette blir det nødvendig med et begrep som kan innfange endringene i den europeiske historieforståelsen. For dette har jeg valgt begrepet ”historisk bevissthet.” Essayets sentrale problem kan da sies å bestå i *hvorvidt dette begrepet om historisk bevissthet er egnet til å anskueliggjøre den moderne europeiske historieforståelsens endringer, kjennetegn og konsekvenser fra dens oppkomst til vår egen samtid.* Derav undertittelen på essayet. Dette er nemlig et essay om historisk bevissthet som et analytisk begrep.

Den ”moderne europeiske historieforståelsen” skal da ikke forstås som noe avgrenset til det geografiske Europa, men som en i utgangspunktet europeisk forståelse som har forplantet seg i de samfunn som bygger på det europeiske tankegodset hvis historiske fremvekst gjerne kalles for ”opplysningen.” Det er ikke mitt forsett å bestemme i hvilken grad denne historieforståelsen har forplantet seg utenfor Europa eller ”Vesten” (hva nå det måtte være). Ei heller kommer jeg til å problematisere forholdet mellom denne historieforståelsen og annet ikke-europeisk (eller ikke-vestlig) tankegods.²

Det vil ikke gis et sammenhengende bilde av historieforståelsens utvikling fra opplysningstiden frem til vår egen samtid. Til dette er tidsspennet for vidt. Alt jeg kan forsøke

¹ Forestillingen om den store historien bygde på at det var europeerne (eller de europeiske avstammede) som var historiske, til forskjell fra andre ”statiske” kulturer og sivilisasjoner. Historiografene Iggers, Wang, og Mukherjee har en interessant diskusjon om denne antakelsen hvor de blant annet fører ideen om at bare de vestlige folkene har ”a sense of history” tilbake til sent på 1700-tallet. Vel så interessant er påstanden om at denne ideen fortsatt ikke er ”entirely dead,” og henvisningen til Hayden Whites påstand om at ”historical consciousness” er ”specifically Western” (Se Iggers, Wang & Mukherjee 2008: 9).

² Slike forsøk finnes i Iggers, Wang & Mukherjee 2008. Jeg ser imidlertid ikke hvordan slike undersøkelser skulle kunne gjennomføres her uten den meget inngående – ja, nærmest medfødte – kjennskapen til ikke-europeisk kultur som dette synes å kreve. Mine forutsetninger ligger primært til rette for en forståelse av den intellektuelle kultursfære som jeg har tilgang på, gjennom mine fordommer.

er å gjøre noen små ”stikk,” eller ”dykk” om man vil, ned i de psykologiske mekanismene bak historieforståelsens ansikter (eller manifestasjoner). Forhåpentligvis vil dette kunne vise hvordan fenomener som kvinnekamp og terrorfrykt beror på endringer i historieforståelse. Slike undersøkelser skal konseptet om historisk bevissthet kunne gi grunnlag for, så hva skal da forstås med ”historisk bevissthet”?

Historiebevissthet og historisk bevissthet

”Historisk bevissthet” er et sammensatt begrep. Det første ordet, ”historisk,” er avledet fra det arkaisk-greske ordet for undersøkelser, historia. Men slik vi gjerne forstår ordet historisk innebærer det ikke noe undersøkt. Derimot synes det å innebære at noe har skjedd, allerede inntruffet, til forskjell fra det som skjer ”nå” og det som ennå ikke har inntruffet (det fremtidige). Denne forståelsen av ”historisk” som lik ”fortidig,” er imidlertid for enkel. Det inntrufne er nemlig også samtidig værende i kraft av vår erindring om det og/eller dets fysiske tilstedeværelse, og det er fremtidig i den forstand at det danner betingelser for hva som skal komme og/eller hvordan det som kommer, vil bli forstått. ”Historisk” skulle da være det inntrufnes tilstedeværelse, fysisk og/eller mentalt, i nåtid og fremtid.

Det andre ordet, ”bevissthet,” er desto vanskeligere å avklare. Enkelte hevder at det er et meningsløst eller kimærisk begrep som vår tids avanserte hjerneforskning, vår viten om nevroner eller lignende, for lengst har foreldet. Men vi trenger ikke å forstå bevissthet på noen ”metafysisk” måte. I stedet kunne vi si at den er en rettethet mot noe i den konkrete eksistens, og at vi er bevisste i den grad vi alltid er rettet mot noe. Det være seg fysiske eller mentale objekter, reelle eller illusoriske – de er alle fenomener for oss, og denne forståelsen av bevissthet kan vi derfor kalle for fenomenologisk.

Hvis vi da setter de to ordene sammen og sier at vi er ”historisk bevisste,” så skulle det bety noe slikt som at vi er rettet mot det inntrufne i fortid, nåtid og fremtid: at vi er rettet mot sammenhenger mellom det som har vært, er, og som skal bli/komme. ”Historisk bevissthet” brukes ofte slik, synonymt med den sammensatte formen ”historiebevissthet.” For denne undersøkelsen er det imidlertid helt avgjørende å skille ”historisk bevissthet” ut som et eget begrep, atskilt fra det langt mer allmenne eller generelle begrepet om ”historiebevissthet.” Vi skal i dette følge den danske historieteoretikeren Bernhard Eric Jensen når han holder

”historisk bevissthet” som et ”underbegreb” til det ”mere overordnede og inklusive” begrepet om ”historiebevissthet,” som av Jensen defineres slik:

Historiebevissthet tager afset i det forhold at fortiden er tilstede i nutiden som erindring og fortidsfortolkning, og at fremtiden er tilstede som et sæt forventninger. Begrepet retter altså oppmærksomheden mod det menneskelige eksistensvilkår, at i en levende nutid inngår der alltid så vel en erindret fortid som en forventet fremtid. Det referer følgelig til hele det samspil, der findes mellom menneskers fortidsfortolkning, nutidsforståelse og fremtidsforventning.³

Definert slik faller ”historiebevissthet” sammen med det som i den fenomenologiske tradisjonen kalles for ”historisitet” – av Martin Heidegger utlagt som den ”ontologiske åpenheten” som gjør at mennesket kan erfare sin egen eksistens.⁴ Følgelig er historiebevissthet noe som må tilskrives alle mennesker. Historiebevissthet er altså historisiteten overhodet. Med ”historisk bevissthet” derimot, skal vi forstå en særegen form for historiebevissthet, som her definert av Jensen:

Historisk bevissthet defineres som en enhver historiebevissthet, hvor der er en bevissthet om, at mennesker er historiefrembragte og historiefrembringende, og at forandringer vil være uundgåelige. I dette tilfælde vil det være tale om innsikt i ens egen historisitet.⁵

Det er også her betydningen av å ”skape historie” kommer inn: nemlig i hvilken grad mennesket skaper seg selv, eller hva det vil si at mennesket frembringer seg selv historisk; at det ikke er gitt hva vi er og kan være, ut fra det som har vært. Ja, spørsmålet er endog om mennesket har en kjerne av gitt natur, eller om det, som José Ortega y Gasset hevdet, kun har en historie.⁶ Jeg skal ikke konkludere med noe angående disse filosofiske spørsmål, men heller se dem som uttrykk for det jeg har valgt å kalle for historisk bevissthet.

Betydningen av å skape historie kommer imidlertid også inn på en annen måte, nemlig den som angår menneskers aktive omforming av samfunnet. For mennesker kan ha så mye teknologisk oppfinnsomhet det bare vil: hvis de ikke tror at det står i deres makt å skape historie som noe fundamentalt nytt – hvilket i praksis vil si å endre de grunnleggende samfunnsstrukturer – så åpnes det muligens opp for det jeg senere skal utlegge som ”stoisk historiebevissthet.” Som en preliminær definisjon kunne jeg si at denne er en type

³ Jensen 2003: 58–59

⁴ Heideggersk uttrykt tilhører tilhører historisiteten derværens væren (Se Heidegger 2007:386–390).

⁵ Jensen 2003: 60

⁶ Det skal bekjennes at jeg ikke kjenner Ortega y Gasset fra hans egne skrifter, og at jeg derfor ikke vet hvilken sammenheng denne påstanden er tatt ut av (Se Iggers, Wang & Mukherjee 2008: 12, 18, note 18).

inderliggjort holdning ovenfor de ytre makter som åpent eller skjult advokerer at det er bedre å endre seg selv enn en verden som det ikke står i ens makt å endre.

Hva historisk bevissthet som ”analytisk begrep” angår, så forstår jeg ”analytisk” i den forstand at det ikke svarer eksakt til de objekter det brukes på (for å avdekke dem), men at det har en teoretisk ramme hvormed likheten mellom ulike beskrivelser og fenomener kan anskueliggjøres. ”Historisk bevissthet” kan da kanskje ligne en idealtypisk konstruksjon i og med at det skal kunne fungere som et tankebilde for sammenligning av fenomener og beskrivelser.

Undersøkelsens egenart i forhold til tidligere forskning på historiebevissthet

Forskning på menneskers historiebevissthet (eller deres forhold til historie og forståelse av ”hva historie er”) har i all overveiende grad vært av didaktisk art. Historiedidaktikere fant på 1980-tallet opp historiebevissthetsbegrepet som en måte å bygge bro mellom et stadig mer fagliggjort skolefag og den konkrete livsverdenen hvori mennesker ellers gjør ”mening” ut av det historiske. Skolefaget skulle således kunne tenkes inn i alle de andre sfærer eller livsområder hvor historie brukes og blir til – ikke utenfor som noe sært og fremmed.⁷

Blant de sentrale navn i denne historiedidaktiske forskningen må nevnes Bernhard Eric Jensen. Han var den som introduserte begrepet om historiebevissthet i Norden,⁸ og han har forfattet en rekke skrifter som har lagt mye av det grunnlaget vi har for i det hele tatt å kunne tale om historiebevissthet. I Norge har Jan-Bjarne Bø gjennomført empiriske undersøkelser av historiebevissthet.⁹ En annen danske er Marianne Poulsen, som med boken *Historiebevisstheter – elever i 1990’erenes folkeskole og gymnasium* (1999) har gjennomført en dybdeundersøkelse av hvordan historiebevisstheten manifesterer seg hos barn og yngre voksne. Det er også andre som forsker på historiebevissthet, uten at det synes hensiktsmessig å oppramse alle her. Det skal dog sies – hvis det ikke fremgår klart nok av det foregående – at

⁷ Bernhard Eric Jensen har utarbeidet en modell som illustrerer skolefagets ”sidestilthet” med andre livssfærer (Se ”Historiebevissthedens dannelses- og brugssteder” i Jensen 2003: 88).

⁸ Se Stugu 2000: 12

⁹ Da særlig *Historie som identitet, to studier i historiebevissthet* fra 1996, hvor Bø gjennom undersøkelser av lærerstudenter ved Høyskolen i Stavanger blant annet viser hvor stor betydning historie utenfor skolen har for livet i skolen.

den forestående undersøkelsen bygger på det teoretiske grunnlaget som disse forskerne har utformet.¹⁰

Det er ikke så mye utgangspunktet, som *bruken* av begrepene (historiebevissthet/historisk bevissthet) som skiller min undersøkelse ut fra de historiedidaktiske. Jeg gjennomfører ingen empiriske case-studies av hvordan mennesker forstår historie. Derimot går jeg til filosofien og undersøker hvordan tenkningen beror på ulike grader, eller endog utviklingstrinn, av den samme grunnleggende historieforståelsen. Slik sett er det unektelig noe abstrakt og nærmest ”hegelsk” over det jeg foretar meg. Faren er da at jeg mister bakkekontakten og – kanskje ikke helt ulikt Hegel – lar bevisstheten få leve sitt eget liv. Men ettersom mitt forsett begrenser seg til å prøve ut et begrep for å se hva det kan belyse, og i dette bare tar for meg en håndfull tenkere, så synes det nesten uunngåelig å ikke begå urett mot det realhistoriske eller empiriske. Men om undersøkelsen dermed ligner mer på idéhistorie eller filosofi enn ”history proper,” eller historiedidaktikk,¹¹ så er det jo fortsatt en historisk undersøkelse.

Mine tilnærminger til begrepet om historisk bevissthet

Min første tilnærming til begrepet om historisk bevissthet vil være å forsøke å begrunne den innledende definisjonen av begrepet som jeg har gitt. Man kan kanskje si at i den grad jeg allerede har forsøkt å gi en formal begrunnelse for begrepet (eller for *valget* av begrepet), så er kapittel II et forsøk på å gi det en substansiell begrunnelse (altså for at det *kan* velges). Utgangspunktet for en slik begrunnelse vil da søkes i historieteoretikeren Reinhart Kosellecks fenomenologiske tidsteori og den modernitetsteori som han har utviklet på dette grunnlaget. Jeg vil utfordre denne modernitetsteorien på et sentralt punkt som jeg har kalt for ”Kosellecks akselerasjonstese,” og dette vil lede meg over i et forsøk på å se utviklingen av den europeiske naturrettstenkningen som en bakgrunn for historisk bevissthet.

Min neste tilnærming til begrepet om historisk bevissthet vil være en undersøkelse av hva som ligger i forestillingen om å skape historie som noe radikalt nytt (altså ut fra vissheten om at forandringer vil være uunngåelige). Jeg vil forsøke å avdekke hvordan dette ”å skape

¹⁰ Det er dog viktig å være klar over at disse forskerne ikke alltid legger det samme i historiebevissthet. For eksempel defineres historiebevissthet av den svenske forskeren K.G. Jan Gustafson som ... ”innsikt dels om at vi är beroende av det förgagna dels om at vi kan använda det i vårt dagliga liv” (Poulsen 1999: 43).

¹¹ Det gis både en snever og en vid forståelse av ”historiedidaktikk.” Den snevre fokuserer på skolefaget som det teoretiske omdreiningspunktet, mens den vide forståelsen fokuserer mer på samfunnets allmenne historiebruk/historieforståelse. Hvis den vide forståelsen legges til grunn, så skulle det nok være mulig å betrakte visse deler ved den forestående undersøkelsen som historiedidaktisk.

historie” har endret seg – ja, dets evolusjon – fra å være noe nærmest naturlovmessig til å bli noe langt mer vilkårlig og individuelt. Jeg vil da knytte begrepet om historisk bevissthet til noe som historikeren Edward H. Carr har kalt for ”the expansion of reason” og som kan beskrives som utvidelsen av det området hvor mennesker ”skaper historie.” Hvordan denne utvidelsen radikaliserer den historiske bevisstheten vil jeg så forsøke å eksemplifisere, særlig ved å se nærmere på feminismens utvikling.

Ved å avdekke hvordan det å skape historie har endret seg, blir det mulig å tilskrive den historiske bevisstheten visse kjennetegn. I kapittel IV vil jeg undersøke Nietzsches begrep om ”den historiske sans” (der historische Sinn) for å se om det ikke bærer noen av de kjennetegnene som jeg har avdekket (for eksempel gjennom utleggelsen av feminismens utvikling). Uten dermed å sette likhetstegn mellom historisk sans og historisk bevissthet vil jeg avslutningsvis argumentere for – i form av en slags polemikk mot Michel Foucault – at Nietzsches begrep foregriper vesentlige aspekter ved det jeg har tilskrevet historisk bevissthet. Samtidig som kapitlet kaster lys over hva som kan ligge i begrepet om historisk bevissthet, kan det også betraktes som en ytterligere substansiell begrunnelse for begrepet om historisk bevissthet (i og med likheten til Nietzsches begrep).

I min siste tilnærmig til begrepet om historisk bevissthet (kapittel V) påpeker jeg noen konsekvenser av å se stadig mer av verdens befolkning som historieskapende. For så vidt gjøres også dette også i de to foregående kapitler, men i dette kapitlet fokuseres det på hva det innebærer for våre forestillinger om en stor sammenhengende historie (*Historien*) at andre menneskegrupper etter hvert har blitt anerkjent som like historiske (dvs. historieskapende) som de europeiske. Utgangspunktet er da igjen Carr og hans ”the expansion of reason,” hvorigjennom jeg forsøker å vise hvordan den historiske bevisstheten bærer i seg muligheten for en ”Historiens forvitring” fordi skillet mellom ”oss,” de genuint historiske europeere, og ”dem,” de historisk stasjonære folkeslag og kulturer, oppløses. Deretter argumenteres det for at denne forvitringen ikke bare utgjør et faglig problem, men at den trolig også kan medføre en slags resignasjon i forhold til det å skape historie.

Oppkomsten av historisk bevissthet

Det man ikke kan tale om, bør man tie om. Det synes derfor riktigst å forsvare språkbruken før selve saksforholdet. Jeg må vise at det gis et teoretisk rammeverk hvorunder det kan tales om historisk bevissthet, slik som jeg har definert begrepet.

Det rammeverket jeg da bygger på er den ”tidens fenomenologi” som historieteoretikeren Reinhart Koselleck utarbeidet.¹² Med Edmund Husserl og Martin Heidegger som inspirasjonskilder forsøkte han å utlegge mulighetsbetingelsene for hvordan de temporale dimensjoner konstituerer en gitt nåtid. Dog ikke for enkeltmennesket (som sådan). Man kunne kanskje si at han omgjorde Husserls og Heideggers teoribygninger til en teori om de mulighetsbetingelser hvorunder ulike historiske generasjoner dannes.¹³

Hva er da en historisk generasjon? For Heidegger var det et kvalitativt fellesskap eller en slags skjebne.¹⁴ Ulike grupper kan leve i kvalitativt ulike tider selv om de lever i den samme ”objektive tid.” For eksempel må vel 1800-tallets småbonde kunne sies å ha levd i en annen kvalitativ tid enn den urbane befolkningen?¹⁵ At det alltid vil finnes flere samlevende generasjoner er ifølge Koselleck gitt i den kjensgjerning at intet menneske kan bearbeide alt. Deri ...”ligger en individuell generationsbestemmelse, som lader sig udstrække til de samtidige, hvis sociale tilpasninger eller oplevelsesbølger ligner hinanden.”¹⁶

Når 1800-tallets småbonde opplevde nåtiden på en annen måte enn den urbane befolkningen har det å gjøre med forskjeller i den temporale strukturen. En kjenner sikkert til den klassiske

¹² Reinhart Koselleck (1923-2006) var professor i historieteori ved Universitetet i Bielefeld. Han studerte i Heidelberg og ble der inspirert av Husserl, Heidegger og Gadamer. Første større verk var det opplysningskritiske *Kritik und Krise* i 1959. Han regnes gjerne som en representant for den såkalte ”Begriffsgeschichte” og var den hovedansvarlige for fullføringen av det monumentale (7000 sider store) verket *Basic Concepts in German Political and Social Language* (1972–1997).

¹³ I forordet til tekstsamlingen *Forgangen fremtid* (1979) utlegger Koselleck formålet med essayene som undersøkelsen av hvordan forholdet mellom fortid og fremtid har endret seg i løpet av de historiske generasjoners gang (Se Koselleck 2004: 3).

¹⁴ Se Mannheim 1952: 282

¹⁵ Dette eksempelet er lånt fra Ibid.: 303–304

¹⁶ Koselleck 2007: 191

sosiologiens "Gemeinschaft" og "Gesellschaft": langsomheten ved det rurale ga en nesten familiær nærhet og en kvalitativt preget ånd, hvorimot storbyenes påtrengende intensitet bevirket det motsatte. Man kunne også si at storbymennesket projiserer de stadige omskiftende forhold inn i fremtiden, hvorimot landsbymennesket projiserer langsomheten og det stabile. Denne projiseringen er sentral for å forstå Koselleck, fordi han legger til grunn Heideggers forståelse av "tidslighet" som en fremskutt væremåte hvor våre gjøremål projiseres inn fremtiden. Denne tidsligheten er ifølge Heidegger selve den menneskelige væremåte. Den er en ontologisk åpenhet, eller en eksistens i mulighet. Dog kan det ikke være en ren mulighet, hvilket ville gjøre vår eksistens til en avgrunn. Nei, det forgangne må være til stede i fremtiden og nået. Derfor heter Kosellecks hovedverk *Forgangen fremtid*. All tidserfaring er nemlig et intrikat asymmetrisk forhold mellom nytt og gammelt, og som først er "nytt" eller "gammelt" fordi det ikke er helt nytt eller helt likt det gamle. Vi bruker jo uttrykk som "dette er ikke så nytt" eller "dette er radikalt nytt." Alt er relativt. Men hva er det som bestemmer "relativiteten"? Ifølge Koselleck er det samspillet mellom ulike "tidslag."

Forsøket på å skjelne mellom ulike tidslag forholder seg til Fernand Braudels berømte teori om de tre tidsnivåer.¹⁷ Koselleck dveler dog lengre på det rent teoretiske nivå og utreder der mulighetsbetingelsene for historier overhodet. Han konfronterer da det fundamentale dilemmaet om hvordan slike temporaliteter skal kunne introduseres i empirisk forskning når beskrivelsene av dem må gis i form av romlige metaforer som selv er gjenstand for tidslige omskiftninger. Det tidslige er nemlig ikke ... "manifest (anschaulich) and cannot be intuited (anschaulich gemacht werden)."¹⁸

Følgelig måtte Koselleck velge metaforer med en viss bestandighet, og han omtaler således tidslagene som ... "geologiske formationer, som rækker tilbage i tiden med forskjellig bredde og dybde, og som i løbet af jordens historie har forandret sig og skilt sig fra hinanden med forskjellige hastigheder."¹⁹ Det er altså ikke tale om statiske strukturer – i den grad geologiske sedimenter skulle synes å være det – men om foranderlige lag av gjentakelsesstrukturer. Ta Kosellecks eget eksempel: en morgen kommer postbudet med meddelelsen om en nærstående slektings bortgang. Dette ville ha vært en singular hendelse ettersom ingen forventer slikt av postbudet. Men det at postbudet kommer på et fast tidspunkt om morgenen er et rekursivt

¹⁷ Se Jensen 2003: 240

¹⁸ Koselleck 2002: 6–7

¹⁹ Koselleck 2007: 185

forhold som legger mye av grunnlaget for overraskelsen over å få dødsbudskapet – der, da og av nettopp denne personen.²⁰

Det gis imidlertid større eller ”dypere” overraskelser enn hva postmannen bringer. Koselleck omtaler de mest grunnleggende antakelser om mennesket, samfunnet, gud og lignende som ”transcendente” gjentakelsesstrukturer.²¹ Disse har et annet ”tempo” over seg og endres først langsomt over generasjoners løp, knapt merkbart for noen. Med Braudel kunne vi kanskje kalle disse for *la longue durée*. Det er i hvert fall tale om de underliggende og nærmest underbevisste mentalitetsstrukturer. Ifølge Bernhard E. Jensen klarer dog Koselleck å overvinne dikotomien mellom struktur og begivenhet fordi han ikke tar utgangspunkt i strukturene (som Braudel), men i ... ”samspillet mellom personers særegne handlinger og de gjentagne aktivitetsmønstre ...”.²² I dette ligger det en relasjonisme som avviser at det individuelle og det kollektive kan atskilles, eller at det ene må gis metodologisk forrang.²³ I stedet oppfattes det individuelle og det kollektive som ”skalabegreper” hvor ... ”de sagforhold, der skal analyseres, forstås og forklares, kan befinde seg på forskjellige punkter på et kontinuum, en skala. Dermed åpnes der op for at utforske de glidende overgange og gråzonerne mellom det individuelle og det kollektive ...”.²⁴ Jensen kaller dette metodologiske utgangspunktet for holistisk individualisme. Men hvordan forholder dette seg til tidslagene? Jo, de er dets transendentale mulighetsbetingelse, for:

I enhver unik handling og konstellation, der til enhver tid iværksettes eller udholdes af, hvad som likeledes er unikke mennesker, findes der tidslag, der til stadighed gjentager sig. Disse tidslag muliggør, betinger, og begrænser de menneskelige handlemuligheder, og frisætter dem samtidig.²⁵

Til dette nye metodologiske utgangspunktet kommer Koselleck gjennom en undersøkelse av de antropologiske kategoriene ”erfaring” og ”forventning.” Fremgangsmåten kan beskrives som regressiv: hva er grunnlaget for erfaring og forventning overhodet? Svaret er at våre forventninger springer ut av den bruddkanten som oppstår mellom de eldre og yngre

²⁰ Ibid.: 187–188

²¹ Ibid.: 192

²² Jensen 2003: 240

²³ Disse spørsmål om analytisk skjelen og metodologisk forrang angår den gamle debatten om metodologisk individualisme og metodologisk kollektivism. Kosellecks løsning har for øvrig visse likhetstrekk med Anthony Giddens’ ”structuration” i vektleggingen av de historisk spesifikke handlingskollektiver (eller de historiske generasjoner). For den holistiske individualisme gjelder det også at de egenskapene aktørene og strukturene har, er gjensidig avhengig av hverandre.

²⁴ Jensen 2003: 213

²⁵ Koselleck sitert fra Ibid.: 240

sedimenter. På dette punktet blir Koselleck svært metaforisk. Han beskriver det rommet som oppstår mellom sedimentene som en horisont ... ”bag hvilken der åpner sig et nyt erfaringsrum, som endnu ikke kan overskues.”²⁶ Erfaring og forventning konstitueres altså – metaforisk talt – i det samme ”rommet.” Koselleck kaller det for forventningshorisont og erfaringsrom, alt ettersom det er tale om fortidens eller fremtidens nærvær.²⁷ Erfaringsrommet er den forespeilte fortid for en gitt nåtid; forventningshorisonten er bruddkanten av fremtidige muligheter for en gitt nåtid. Poenget er at våre oppfatninger av fortid og nåtid er gitt i kraft av hva vi forventer skal inntreffe. I grunnen er dette Heideggers eksistensfilosofi: vår tilværelse er en fremskutt tilværelse. Men det er da også motsatt, ettersom ingen forventning er ren mulighet (hvilket ville være en avgrunn). Det er altså like mye fortidige fremtider som fremtidige fortider. Ja, det må nødvendigvis også være fremtidige fremtider, fortidige fortider, og så videre.²⁸

Kosellecks akslerasjonstese

Kosellecks teori om hvordan den moderne historiebevissthet vokste frem er så omfattende at den utgjør en tese om moderniteten som sådan. Hele det tidsrommet som han har gitt benevnelsen *die Sattlerzeit* (eller ”sadlingstiden”), ca. 1750-1850, bærer preg av forventningshorisontens løsrivelse og avstandsøkning fra erfaringsrommet. Riktignok gjelder ”sadlingstiden” først og fremst som en diagnose for det tyske språkområdet, Preussens modernisering og så videre, men den tar også opp mer almeneuropeiske symptomer. Disse symptomene utgikk fra det Koselleck kaller for *Neuzeit*. Altså ”nytid,” ”modernitet” eller lignende. I eksakt forstand er begrepet kanskje uoversettelig, men det har tradisjonelt betegnet historie fra og med opplysningstiden.²⁹ Hva som ligger i dette kommer kanskje best frem med Kosellecks eget begrephistoriske utgangspunkt. La oss derfor begynne med fremskrittet, gjennom dets kanskje fremste profet:

²⁶ Koselleck 2007: 35

²⁷ Ibid.: 34

²⁸ Jeg vil helst unngå de tidsmetafysiske problemer som Kosellecks fenomenologiske tidsteori medfører. Grovt sett gis det to konkurrerende forståelser av hva tid ”er”: en med og en uten kategorien ”nåtid” (etter filosofen John Ellis McTaggart gjerne referert til som A og B-rekken). Til slike spekulasjoner om tidens natur kunne det være fristende å ty til Kant og svare at tiden ikke er noe ... ”annet enn den indre sansnings form, hvilket vil si anskuelsen av oss selv og vår indre tilstand” (Kant 1966: 92, 49–50 i akademiutgavens sidetall). Således skulle det være åpnet opp for en tidens fenomenologi for den som vil gripe ”historisk tid,” og det trenger ikke å stå i noen konflikt med andre tidsoppfattelser (for eksempel i naturvitenskapene). Vi må imidlertid avvise Kants påstand om at tiden kun har én dimensjon. Det blir kanskje riktig i den naturvitenskapelige konteksten som Kant tenkte i, men hva angår historisk tid og Kosellecks tidslag, så synes det tvert imot riktig å si at tiden er flere (tids-)dimensjoner som kommer sammen i enhver nåtid (Se Ibid.: 91, eller 47 i akademiutgaven).

²⁹ Se de danske oversetternes bemerkninger i Koselleck 2007: 25

Kant, som formodentlig også har skabt uttrykket ”fremskridt,” markerer det vendepunkt, det her dreier seg om. En forudsigelse, der forventer sig det som allerede er, var for Kant ingen prognose. Den modsagde nemlig hans forventning om, at det ville blive bedre i fremtiden, fordi det burde blive bedre. Dermed korresponderede erfaringen af fortiden og forventningen om fremtiden ikke længre med hinannen; de blev progressivt adskilt. Ud af den pragmatiske prognose for en mulig fremtid kom en langsigtet forventning om en ny fremtid. Kant medgav, at ”Fremskridtets problem kan ikke løses umiddelbart gennem erfaringen.” Men han satsede på, at nye erfaringer – så som den franske revolution – lot sig akkumulere i fremtiden, således at ”de stadigt gentagne erfaringers belæring af alles hjerter” skulle sikre en stadig ”fremadskriden mod det bedre.” Denne setning blev først forståelig, efter man var begyndt at opfatte historien som singular; ikke blot i de enkelte tilfælde, men som en helhed, der åbner sig mod en progressiv fremtid. Hvis historien som helhed er singular, må fremtiden også være det og dermed også anderledes end fortiden. Dette historiefilosofiske aksiom – et resultat af oplysningen og et ekko af den franske revolution – begrunder såvel ”historien overhovedet” som ”fremskridtet.” Begge er begreber, som først fik deres historiefilosofiske fylde i og med dannelsen af ordene, og begge henviser til samme saksforhold: at ingen forventning længre lader sig udlede fuldstændig af den hidtidige erfaring.³⁰

Koselleck viser oss hvordan denne singulariseringen kom til uttrykk i historiebegrepet. Forut for ca. 1780 stod begrepet *Geschichte* for de blotte hendelser. Men etter Kant gikk det på en slik måte opp i historiebegrepet at *die Geschichte* – eller ”Historien” med stor H og i entall – gjorde realitet og representasjon til ett.³¹ Noe som lignet Kants ”kopernikanske vending” gjorde seg her gjeldende. Erfaringen var nemlig henvist til begreper som ikke (lenger) lot seg utlede av erfaring. Koselleck bemerker seg denne ”overraskende analogi” mellom Kants erfaringsbegrep og det nye begrepet om Historien, som oppstod samtidig.³² Også den historiske anskuelsen måtte subsumeres under et begrep, og dette begrepet ble ”Historien.” Slik sett kunne også Kants historiefilosofiske opponenter unngå det transcendentalfilosofiske utgangspunktet og overstige det kantianske gapet mellom noumena (ting i seg selv) og fenomena (tingene for så vidt som de fremtrer for oss).³³ Dette fikk sitt mest kjente uttrykk i den hegelske historiefilosofien, hvilket er en forståelse av det historiske som skiller seg fra all tidligere historiefilosofi fordi det historiske opptrer *gjennom* – ikke *i* – tid. Ja, det er nettopp

³⁰ Ibid.: 44–45

³¹ Se Ibid.: 196

³² Ibid.: 195

³³ Et transcendentalfilosofisk utgangspunkt innebærer at det er gitt i oss visse apriori mulighetsbetingelser som forhindrer oss i å nå frem til noumena. Ved å erstatte disse mulighetsbetingelser med Historien kan den menneskelige erkjennelsesevnen forklares uten å forutsette på forhånd foreliggende kategorier (apriorier). Hegel forsøker da også, i *Åndens fenomenologi*, å forstå erfaring og mulighetsbetingelsene for erfaring som en og samme prosess. Historien er altså den prosessen hvormed menneskets erkjennelsesevne blir til som et *produkt* av historie – ikke som en *forutsetning* for historie.

derfor Historien oppstår: tiden blir en dynamisk kraft i seg selv. Den er ikke lengre medium for enkelthistorier.³⁴

Som *historier* var historie livets lærer (*magistra vitae*). "Precisely because nothing fundamentally new would arise, it was quite possible to draw conclusions from the past to the future."³⁵ Eller sagt på en annen måte: tiden endret ikke det historiske, for det historiske var "de evige sannheter" som tiden eksemplifiserte. Dette betyr selvfølgelig ikke – hvilket skulle fremgå av det foregående avsnittet – at en under nytidens betingelser ikke lengre kunne dra noen lærdom fra det foregående. Det var bare ikke like gitt som det en gang hadde syntes. Europeerne hadde tidligere funnet støtte i det alltid garanterte ved det fortidige for en gitt fremtid. Opplysningen og den franske revolusjonen satte dette i oppbrudd på en måte som gjorde de historiske kategorier til tidsbestemte (eller "selv historiske" i motsetning til "overhistoriske") størrelser. Revolusjonsbegrepet er et godt eksempel på dette. Koselleck påpeker dets astronomiske opphav og betydning som "tingenes naturlige kretsløp." Fra Kopernikus gikk det så over i politikken og bidro til å legitimere det bestående.³⁶ Når Hobbes så sirkelbevegelsen i den store engelske revolusjonen, så var det fordi han var opphengt i et transhistorisk (eller overhistorisk) revolusjonsbegrep.³⁷ Men denne borgerkrigen oppnådde noe. Den var mer enn bare enda en borgerkrig, mente for eksempel Voltaire.³⁸ Etter de mange borgerkrigene på 1600-tallet, og denne ene som et slags unntak, kom "revolusjon" til å stå som et motbegrep til "borgerkrig." Slik ble begrepet til et slags prinsipp for ordnet eller meningsfull endring (i motsetning til borgerkrigens meningsløshet).³⁹ Slik fortonte det seg angivelig også for de franske revolusjonære når de så det "revolusjonære" som opprettelsen av et "nytt Roma."⁴⁰ I utgangspunktet skulle altså revolusjonen føre dem tilbake til noe ordnet og kjent. Noe nytt måtte det allikevel være i revolusjonen (de forestilte seg vel ikke at de var romere?), men hvordan gikk det til at forbildene så til de grader forsvant at La Chateaubriand i 1794 måtte fastslå at revolusjonen hadde tilbakelagt alt sammenlignbart?⁴¹ Hvordan kunne "revolusjon" komme til å innebære et opprivende brudd med fortidige samfunnsformer?

³⁴ Se Koselleck 2004: 236–248

³⁵ Ibid.: 197

³⁶ Se Koselleck 2007: 87

³⁷ Ibid.: 88

³⁸ Ibid.: 91-92

³⁹ Ibid.: 93

⁴⁰ Se Fulsås 2005: 2

⁴¹ Koselleck 2007: 94

Vi er her ved kjernen i Kosellecks argument for hvordan det jeg har kalt for historisk bevissthet vokste frem. For en slik temporalisering av det historiske var følgen av møtet med en *Neuzeit* som stilte disse ”evige sannheter” – eller om man vil; de dypeste, eldste og langsamste sedimenter – på en prøve som de ikke kunne bestå. Følgelig måtte de selv komme i ”drift.” Først da kunne tiden oppfattes som en *neue Zeit*: nemlig når europeerne begynte å oppleve, eller erfare, en akslerasjon som skapte ”fremskrittet,” ”revolusjonen” og ”historien” som singulære, ikke-sirkulære, bevegelser. Det var ingen vei tilbake. Utviklingen måtte fremskyndes med alle midler, eller så gå under i kaos.⁴² Grunnen til dette synes ganske åpenbar, for usikkerheten rår der hvor fremtiden åpner seg, og usikkerhet betyr kaos (eller mangelfullt planlagt forløp).⁴³ Derav den uavlatelige og grusomme fasthet som Robespierre og de andre moralistene utviste. Likeledes med det uavlatelige behovet for allslags spesialisert planlegging, som ifølge Koselleck kjennetegner ettertiden.⁴⁴

Det jeg mener må vurderes, er om ikke Koselleck med denne akslerasjonsteser kommer farlig nær en sirkelslutning. Det kan synes som om han argumenterer for at opplevelsen av akslerasjon kom på grunn av møtet med den nye tid, og at de møtte denne nye tid fordi de opplevde akslerasjonen. Visselig er det intet i veien for at virkningen selv kan være årsak og vice versa, for slike selvforsterkende årsaksforhold kjenner alle historikere til. Dog kan det virke mystifiserende, og vi søker alltid etter forklaringer som så klart som mulig skjelner de to aspekter.

I et forsøk på å komme ut av denne sirkelproblematikken vil mitt følgende argument forsøke å lokalisere bakgrunnen for det jeg har kalt for historisk bevissthet i et begrep om frihet som Rousseau og Kant innførte. Hvis det skulle være noen sannhet i Edmund Burkes påstand om at de franske revolusjonære konkurrerte i å ligne Rousseau, så burde man i hvert fall ikke undervurdere begrepets spredning. Bruke anså faktisk Rousseau for den hovedansvarlige bak revolusjonen.⁴⁵ Rousseau var visselig ingen tilhenger av revolusjonær politisk aktivisme, men frihetsbegrepet var revolusjonært i seg selv fordi det umuliggjorde den gamle

⁴² Behovet for fremskyndelse kan også ses som en ... ”ubevidst sekularisering af eskatologiske forhåbninger” (Ibid.: 94).

⁴³ Således kan en si at fremtiden inneholder et avgrunselement ved dets åpenhet. Heidegger viste hvordan vi lukker den igjen ved våre begrepsliggjøring, men det er klart at det i visse eksepsjonelle situasjoner, som den franske revolusjon visselig var, oppstår en slags mangel på – eller akutt utilstrekkelighet ved – slike begreper.

⁴⁴ Dette dreier seg om behovet for å kunne forutse fremtiden (Se *The Unknown Future and the Art of Prognosis* i Koselleck 2002: 131–147).

⁴⁵ Thyness 1967: 106–108

rettferdiggjørelsen av det bestående ut fra det bestående og fortidige. Nå handler imidlertid ikke dette om årsakene til den franske revolusjonen som sådan – hvorunder jeg og Burke trolig ville blitt anklaget for å overdrive filosofiens betydning⁴⁶ – men snarere om forutsetningene for tidsoppfattelsen generelt. Og der er jeg på linje med Koselleck. Det forekommer meg bare at han ikke gir Rousseau den ære som tilkommer ham. Hvilket vil si: han gis ære, men ikke den rette ære. Koselleck sier for eksempel om Rousseau at han ...” gav forestillingen om *perfectibilité* en historisk grundbetydning. Herefter kunne hele historien oppfattes som en proces af vedvarende og tiltagende fuldkommengørelse, som menneskene – trods alle regressioner og omveje – selv måtte planlægge og gennemføre.”⁴⁷ Dette svarer godt til det jeg skal argumentere for i det følgende, men hvor Koselleck så det som et symptom på hans egen tese, skal jeg forsøke å se det som avledet fra Rousseaus naturrettslige tenkning. Det ville imidlertid være å tillegge Rousseaus navn et fantastisk geni om hans tenkning ikke i sin tur var like avledet fra den lange naturrettsstradisjonen som han på et vis kulminerte. Og det er dette jeg nå vil forsøke å vise, nemlig hvordan han løste et problem som går like inn i tidlig romersk-kristen tid.

Jeg må dog ikke forstås dithen at jeg motsir Kosellesks tese. Det er nemlig ingen motsetning mellom denne tesen og den naturrettslige konteksten som jeg i det følgende skal opptegne. Det kan utmerket godt være korrekt – hvilket også skulle være sannsynliggjort – at opplevelsen av akselerasjon forbi det evig-historiske kan ha vært den primære drivkraften bak den historiske bevissthetens oppkomst. Det utelukker bare ikke, slik jeg ser det, at et teologisk og filosofisk problem kan ha medvirket som mer enn et symptom på en endret tidsbevissthet.

To former for naturrettsstenkning og den rousseauske revolusjonen

En forbudt sekt, eller en gruppe som befinner seg helt i ytterkanten av det etablerte samfunnet, lever ut sin religiøse og moralske overbevisning på tross av de kostnader det måtte ha i møte med statssamfunnets lover. En forening av tro og rett blir derimot absolutt nødvendig når keiseren selv blir sektmedlem. Så hva hadde kristen sinnelagsetikk å tilby en romersk keiser? ”Vend det annet kinn til, og nekt dem heller ikke skjorten”? Nei, det nye plagget måtte nok

⁴⁶ Da fester jeg lit til lærebokforfatterne Palmer, Colton og Kramer, som hevder at ... ”most historians now argue that the connections between the philosophes and the Revolution were by no means as direct as people once imagined” (Palmer, Colton & Kramer 2002: 347).

⁴⁷ Koselleck 2007: 42

påsys det gamle tøyestykket. Men måtte det da også revne?⁴⁸ Innebar det at kristen moral og verdslig politikk måtte forbli motsetninger, selv under kristne herskere? Var det, slik enkelte hevdet, umulig å gjøre kristne til lovlydige borgere?⁴⁹ Kirkefaderen Augustin argumenterte mot slike påstander med utgangspunkt i den stoiske naturrettsenkningen. Det kunne ikke være noen strid mellom førkristen romersk lov og kristen moral for så vidt som retten var rasjonelt fundert. Dette følger av menneskefornuftens guddommelige opphav. At det likevel var praktiske eller faktiske uoverensstemmelser, skyldtes den besynderlige tilbøyeligheten til å glemme egen synd og dømme andres desto mer ubarmhjertig.⁵⁰ Thomas Aquinas videreførte denne formen for naturrettsenkning, men han begrunnet overensstemmelsen mellom det indre moralske og det rette ved å innføre en logisk nødvendighet fra det rette til det moralsk gode, slik at det rette ble en *nødvendig* betingelse for det moralsk gode. Ifølge Thomas er det nemlig gjennom den fornuften som er (naturlig) nedlagt i oss av den allmektige (og hvis ”bilde” vi altså er skapt i) at vi overhodet er i stand til å erkjenne det moralske. Men det er nettopp denne fornuftens aktualisering som er ”det rette” og som kan kalles ”lov.” Vår (frie) vilje står således ikke i konflikt med Guds bud så lenge det er en vilje ledet (eller determinert) av fornuften. Troen kommer først inn hvor fornuften ikke strekker til. Det rette – eller den naturlige lov – er således en nødvendig, men ikke tilstrekkelig betingelse for det gode.⁵¹ Den sterke aristoteliske innflytelsen på Thomas kommer klart til syne i den vekt som fornuftserkjennelsen gis. Den ikke-sanselige troserkjennelse (åpenbaringssannhet), får nærmest en slags ”tilleggsstatus.” Dog var det opposisjonelle røster som fremmet argumentet om at den nødvendige forbindelsen mellom det rette og det gode reduserte Guds allmakt. Denne nødvendigheten bandt nemlig ikke bare mennesker til loven, men også Gud, hevdet de. Og hvis Gud var underlagt noen nødvendighet kunne han følgelig ikke sies å være fri til å forme skaperverket fullstendig etter hans egen allmektige vilje.⁵² En ny form for naturrettsenkning oppstod som en slags syntese av disse to posisjonene. Hugo Grotius formulerte dette med sitt *deductio in absurdum*: ”naturrett – selv om Gud ikke eksisterte.” Han fortolket Abrahams utspørringer i første mosebok som et vitnesbyrd om at Gud står under rettferdighetens lov.⁵³ Dette var uttrykk for et fokusskift fra den naturlige lovs guddommelige opphav, over til *rettighetenes* nødvendighet. Oppgaven ble snarere å befest

⁴⁸ Dette er en hentydning til Jesu’ lignelse i Matt 9,16; Mark 2,21; Luk 5,36

⁴⁹ Se Augustin 2001: 28–30

⁵⁰ Ibid.: 104–105

⁵¹ Se Tranøy 1957: 76–87, 92–94

⁵² For så vidt var ikke dette et nytt problem, for allerede Platons dialog *Euthyfron* tar opp spørsmålet om det gode er fundert i den guddommelige vilje eller om denne viljen er fundert i det gode (loven) (Se Syse 2007: 39–45).

⁵³ Novak 1998: 42–43; 1. Mos 18,25–33

rettighetenes nødvendighet enn lovenes overensstemmelse med moralen gjennom fornuften og Gud.⁵⁴

Thomas Hobbes er kanskje det beste eksempelet på denne vendingen, for med ham ble naturretten befestet ”i verden” og den naturlige tilbøyeligheten mennesket har til selvopprettholdelse. Ut fra vår rasjonelle (kalkulerende) natur inngis vi imperativet ”søk fred,” hvilket innebærer å underlegge seg en felles tvangsmakt som kan sikre freden. Men dermed inngås en sosial kontrakt som innsetter en ”kunstig” autoritet; suveren eller statsmakten. Dette kunstaspektet er av avgjørende betydning for oss her, nemlig forestillingen om at noe mer enn det vi har fra naturens side kan *konstrueres* av mennesket selv og at samfunnstilstanden således innfører noe ”unaturlig.” Slik tolker i hvert fall jeg uttrykket ... ”For by art is created the great LEVIATHAN called a COMMONWEALTH, or STATE [...] which is but an artificial man,” i innledningen til verket *Leviathan*.⁵⁵ Imidlertid manglet Hobbes et tilsvarende frihetsbegrep. Hans friheter var fortsatt de barbariske tilbøyeligheter som for enhver pris måtte holdes nede. Således gjenstod det gamle problemet om hvordan moralsk frihet og trosfrihet skulle kunne forenes med den ytre verdens tvangsmakt. Hobbes løsning ble å opphøye suverenens person til en jordisk gud som måtte herske like fullstendig over undersåttens sinn som over deres kropp. Dette opprørte slike ”mykere” liberalere som John Locke, men løsningen ga seg ikke så enkelt. Filosofen Henrik Syse har for eksempel vist – eller forsøkt å vise – hvordan Locke ble tvunget til å søke støtte i den eldre naturretstenkningen for å unngå å måtte fremstå som en ”fåreskinnsutgave” av Hobbes.⁵⁶

Det er her Rousseau kommer inn som kulminasjonen av den europeiske naturretstenkningen. Han løste nemlig det problemet som vi arvet fra den tidlige kristendommen med sitt begrep om en særegen samfunnsmessig – eller legal – moralsk frihet. Dette frihetsbegrepet bygget

⁵⁴ Dette svarer til forskjellen mellom *lex naturalis* og *ius naturalis*. Nyere tids naturettesstenkning var kjennetegnet ved en sterkere betoning av det siste aspektet (Se Syse 2007: 5–8; 153–165).

⁵⁵ Hobbes 1946: 5. Denne tolkningen er imidlertid kontroversiell på grunn av en formulering Hobbes kommer med like ovenfor den siterte setningen. Naturen, sier Hobbes, ... ”is by the art of man [...] imitated, that it can make an artificial animal.” Ibid.: 5. Innebærer da dette at Hobbes ”by art” mente ”imitated”? Glen Newey, forfatteren av *Routledge Philosophy Guidebook to Hobbes and Leviathan*, argumenterer for dette ved å gjøre oppmerksom på at også naturen var ”artificial” for Hobbes. ”In creating an artificial man, the Leviathan, humans imitate God as creator,” hevder denne Hobbes-kjenneren (Newey 2008: 54). Selv mener jeg at denne imitasjonen av skaperen må forstås mer allegorisk, nemlig i betydningen av skapelsesberetningens ”Lets make man!” (Se for eksempel Hobbes 1946: 82). Uttrykket ”for by art” er dessuten dypt avslørende for Hobbes’ anti-skolastiske hensikter. For Aristoteles var kunst (art) noe som forutsetter natur. Naturen *overgår* kunsten og angir standarden, materialet eller modellen for kunstneren. For Hobbes derimot, imiterer ikke kunsten så mye naturen. Det er snarere tale om at vi ”by art” skaper en ny form for natur.

⁵⁶ Se Syse 2007: 209–211

Kant videre på. Derav betegnelsen ”den rousseauske revolusjonen,” som jeg har stjålet fra Kant-kommentatoren Lewis White Beck:

The central point of the Kantian philosophy was anticipated only by Rousseau. It is so essential to the philosophy of Kant that I propose to call it, by analogy to the “Copernican Revolution,” the “Rousseauistic Revolution” in moral philosophy. Rousseau said simply: We are not obligated to obey any law in whose establishment we have not participated. Obligation to any other law is slavery, and obedience to it can be obtained only by a system of reward and punishment in which there is no place for dignity; but obedience to a law one gives oneself is freedom. Others saw in law only a restriction on freedom, a restriction no doubt necessary, but all the same a restriction. Rousseau said: Valid law is freedom. Kant suggests: “Moral law is nothing else than the self-consciousness of pure practical reason, and is thus equivalent to freedom.”⁵⁷

I fraværet av et sådant begrep om en særegen samfunnsmessig frihet hadde man sett til det bestående, og hvordan det tidligere hadde vært, for veiledning om hvordan samfunnet burde innrettes rettslig. Men dermed ”hersket” dette bestående og fortidige over fremtiden. Hvordan det skulle være var i stor grad gitt i hvordan det var og hadde vært. Det var den aprioriske fremtidsrettetheten som gjorde Rousseau og Kants frihetsbegrep så revolusjonært: nemlig at den ideen som lå til grunn for samfunnet ikke kunne utledes empirisk eller studeres historisk. Dermed var nødvendigheten mellom fortid og fremtid brutt. Ja, bort med det fortidige, og jo mindre en så seg tilbake, desto bedre. Således hadde kanskje Burke mye rett i anklagen om at ”rousseauistene” foraktet erfaring?⁵⁸ Den gode kantianer ville trolig kunne utsettes for en lignende kritikk. Denne lar seg nemlig lede av de aprioriske prinsipper inn i en åpen fremtid. Lå kanskje kimen til den moderne utopismen heri? Det som kommer trenger ikke å følge logikken til som det som har vært. Det betyr – hvis det er riktig resonnerert – at historisk bevissthet følger av det rousseauske frihetsbegrep. For Kants vedkommende finner jeg denne bevisstheten klart uttrykt i hans ”rettergang” med de historiske empirikerne som Kant kalte for politiske moralister:

Political moralists [...] do not deserve a hearing, however much they argue about the natural mechanism of a mass of people who enter into society, or claim that this mechanism would invalidate the above principles and frustrate their fulfillment, or try to prove their assertions by citing examples of badly organized constitutions of ancient and modern times (e.g. of democracies without a system of representation). Such theories are particularly damaging, because they may themselves produce the very evil they predict.⁵⁹

⁵⁷ White Beck 2002: 62–63

⁵⁸ Se Burke 2007: 76

⁵⁹ Fra skriftet *Til den evige fred* (1795) i Kant 2005: 123

Problemet var at de la bånd på, eller ”kuet,” fremtiden – ja, muligheten – ved å gjøre det forgagne og foreliggende (dvs. det historisk overleverte) til deres autoritet. For slik blir det selvoppfyllende, og det inngir dem, ifølge Kant, med forestillingen om at de ”kjenner” mennesket *som sådan*.⁶⁰ Dermed begås en slags induktiv feilslutning. Det fastslås at ”slik må mennesket være, for slik har det vært.” Eller sagt på latin: *Historia maigstra vitae*.

I skriftet *Teori og praksis* tok Kant et oppgjør med denne naive empirismen, dels gjennom en kritikk av Hobbes’ statsteori. Det Kant forsøkte å vise var hvordan et normativt apriorisk rettsbegrep er nødvendig for å kunne ”teste” rettmessigheten av foreliggende rettspraksis. Hobbes’ empirisk utledede rettsbegrep ender ifølge Kant opp i en selvbekreftende sirkel. Alt blir derfor tillatt fra statsmaktens side. Mitt poeng er bare dette: nettopp i det at Kant underordner foreliggende rettspraksis en slik overhistorisk standard, viser det seg at forventingen om hva som kan, eller må være, hadde løsrevet seg fra den historiske erfaringen.

Det må således være en viss ironi i at Kant gjerne blir betraktet som en utpreget ahistorisk tenker. Hans uhistoriske filosofi – betraktet fra en forutgående forståelse av historie så vel som den senere (eg. post-hegelske) – var nemlig en manifestasjon av historiens bevegelse inn i en åpen fremtid. Med Kant får historiebegrepet en nærmest tvingende rettethet inn mot en fremtidig forløsning (eller ”eskatologi” som Koselleck gjerne kaller det). For Kant var det kosmopolitten (verdensborgeren) og den evige fred. For Hegel var det den åpenbarte religions bevissthet, og for Marx kommunismen. Hva disse ”visjoner” om *Historien* innebar for den historiske bevissthet er imidlertid emnet for neste kapittel.

⁶⁰ Se *Ibid.*: 119

Den utvidede horisont

Av de mange samfunnsendringer som den franske revolusjonen medførte var det kanskje særlig bruddet med den paternalistiske statsformen som la grunnlaget for en ny europeisk historieforståelse. Den nye statsformen skulle, som Kant påpekte, være ”patriotisk” (*imperium non partenale, sed patrioticum*). Enhver skulle betrakte staten som ... ”a maternal womb, or the land as the paternal ground from which he himself sprang and which he must leave to his descendants as a treasured pledge.”⁶¹ Det faderlige prinsippet var ikke lengre noe utilnærmelig og høyt hevet over undersåttens hoder. Statsoverhodet (eller suverenen) skulle betraktes som en del av folket. Enkelte (som Robespierre) tok imidlertid denne nedstigningen av det faderlige lengre enn Kant. Fra det nye utgangspunktet kunne nemlig ikke den gamle guddommen bestå som noe høyt hevet over revolusjonen (eller som noe evig og høyere for revolusjonens motstandere å appellere til). Ja, revolusjonen ble faktisk sett på som en slags nedstigning av det guddommelige.⁶² Slik sett var revolusjonen den største verdensbegivenheten siden Jesu’ fødsel, og på et vis analog til denne. Trolig ga dette opphav til en slags panteisme hvor det guddommelige ble gjort historisk. Eller sagt på en annen måte: gud ble det historiske forsynet som ledet revolusjonen.⁶³

Det er nok mot denne bakgrunnen vi må betrakte Hegels skjellsettende ”historieteologi.” Historien var blitt åpenbaringen av det guddommelige som menneskets egen ånd, og denne

⁶¹ Fra skriftet *Teori og praksis* (1793) i Kant 2005: 74. At den kantianske statsformen svarer til den franske republikken fremgår av de apriori prinsipper som den kantianske republikk bygger på: ”1. The *freedom* of every member of society as a *human being*. 2. The *equality* of each with all the others as a *subject*. 3. The *independence* of each member of a commonwealth as a *citizen*” (Ibid: 74). Revolusjonens slagord skulle her klinge friskt i minnet, for som mennesker er vi frie (*liberté*); som undersåtter er vi likestilte (*égalité*) og som (med)borgere har vi et brorskap (*fraternité*). En trenger ikke å la seg forvirre av at Kant kaller brorskapet for uavhengighet, for uavhengigheten var nettopp forutsetningen for å kunne være borger: nemlig at man var sin egen herre (*sui iuris*). En person som står under en annen persons vilkårlige vilje mangler ifølge Kant den *égalité* som kjennetegner brorskap. Denne personen er altså ikke en uavhengig eller selvstendig person (Se Ibid.: 77–78).

⁶² Et slående bilde på dette er Robespierres nedstigning fra fjellet under ”høytiden for det høyeste vesen.” Dette, som trolig skulle symbolisere den guddommelige fornuftens nedstigning til folket, ble imidlertid misforstått og fremstod i stedet som Robespierres forsøk på å opphøye seg selv til gud.

⁶³ Se Hampson 1974: 181

åpenbaringsprosessen var endog ”guds død.”⁶⁴ Det forekommer meg således at *Åndens fenomenologi* like gjerne kunne kalles for ”åndens evolusjonsteori.” Trolig er den også en av forløperne for de biologiske evolusjonsteoriene til Jean-Batiste de Lamarck og Charles Darwin. Jeg vil ikke dermed driste meg til å hevde at opphavet til vår tids utviklingslære er å finne i den franske revolusjonen eller i begrepet om Historien,⁶⁵ men det synes vanskelig å tenke seg *The Origin of Species* foruten den oppvåkningen som fant sted fra slutten av 1700-tallet. Jeg tror i hvert fall det kan være rimelig å betrakte utviklingslæren som en videreutvikling av den åndelige evolusjonsteori, skjønt på et ”lavere” nivå. Men la oss nå forbli på det høyere nivået hvor den store revolusjonen var erkjennelsen av at den menneskelige fornuft selv er et historisk – eller evolusjonært – produkt. For hva måtte følge derav? Jo, ”la oss skape mennesket,” og ikke bare det, men et ”nytt” menneske og en sivilisasjon uten historisk sidestykke. *Skape* er her, som sosiologen Anthony Giddens har påpekt,⁶⁶ det sentrale. Selve kjernen ved det moderne er nemlig uttrykt i dette ”to make” – historie, sivilisasjon og menneske. Den historiske bevissthet er vissheten om at det er mennesker som skaper mennesker, sivilisasjon og historie. Men hva betyr det egentlig? Vil det si at vi skaper historie etter en forutbestemthet i oss selv – en ”fornuftens list”? Her har den historiske bevissheten selv en evolusjonshistorie som må undersøkes.

Av de historikerne som jeg kjenner til, er det utvilsomt Reinhart Koselleck som har undersøkt denne evolusjonen mest utførlig. Imidlertid synes han (som nevnt) å ha vært mest opptatt av det tyske språkområdet i tiden ca. 1750-1850, og det synes da nødvendig å få inn et annet perspektiv som retter seg mer inn mot tiden etter 1850. Jeg tar derfor utgangspunkt i det avsluttende kapittelet av historikeren Edward H. Carrs⁶⁷ historieteoretiske verk *What is*

⁶⁴ Uttrykket dukker opp i avsnittet om den åpenbarte religion i *Åndens fenomenologi*, og da med en ganske annen betydning enn det senere fikk hos Nietzsche. Det sikter nemlig til den *utvendiggjøringen* som Jesus på korset uttrykte med ordene: ”min Gud, hvorfor har du forlatt meg?” I menneskehetens historie går nemlig det guddommelige korsets vei, og denne vei kan kalles en fortvilelsens vei. Historien er egentlig *døden* fylt med formål og gjenfødelse (Se Hegel 1999: 360; Kojeve 1996: 122–123).

⁶⁵ Allerede i de mytiske skapelsesberetninger kan man kanskje finne visse ”sporer” til evolusjonær tenkning, som kan tenkes å ha ligget latent i tradisjonsformidlingen. Det kan også være verdt å tenke over hvorvidt det finnes noe slikt i den arkaisk-greske naturfilosofiens søken etter alle tings urstoff.

⁶⁶ Særlig i *The Constitution of Society* hvor Giddens bruker Marx’ utsagn om at vi skaper historie til å illustrere hvordan den sosiologiske fagretningen som gjerne kalles for ”etnometodologi” ikke riktig oppfanger egenarten ved ”det moderne.” In nuce: ”Modern organizations and social movements operate in a social world in which the retreat of the gods and the dissolving of tradition create the conditions in which reflexive self-regulation is manifested as history [...] The modern era [...] is one marked by the prevalence of historicity, awareness of the “progressive movement” of society shaped by that very awareness ... “ (Giddens 1984: 203). Likheten til Carr er her så slående at det så godt som oppsummerer ”the expansion of reason.”

⁶⁷ Edward Hallett Carr (1892–1982) var professor i historie, blant annet ved Universitetet i Cambridge. I tillegg til ”What is History” (som i flere tiår fungerte som innføringsbok til historieteori ved engelskspråklige universiteter) ble han særlig kjent for det monumentale verket *A History of Soviet Russia* (som utkom i 14 bind

History? fra 1961. Dets tittel ”The Widening Horizon” (jf. tittelen på dette kapitlet) hentyder nemlig til en transformering av hva adjektivet ”to make” innebærer.

Fra lov til handling

Hos Carr opptrer det jeg har kalt for historisk bevissthet som ”the expansion of reason.” Med det siktes det til en prosess hvormed området for fornuftens aktivitet utvides, i og med at det erkjennes at vi skaper våre omgivelser og oss selv. Denne utvidelsen av fornuftens område er altså den voksende erkjennelse av – eller bevisstgjøring om – at vi skaper vår egen skjebne og historie. Carr sporer denne utvidelsessprosessen tilbake til det som i lærebøker til examen philosophicum kalles for den kunnskapsteoretiske vendingen. Rene Descartes’ cogito-setning markerer det vendepunktet hvor subjektets tenkning rettes mot dets egen tenkning. Men for Carr ble ikke denne tenkemåten virkelig eksplisitt før Rousseau ”opened up new depths of human self-understanding and self-consciousness, and gave man a new outlook on the world of nature and on traditional civilization.”⁶⁸ Sammen med revolusjonene i Amerika og Frankrike brakte det opp i dagen noe av den skaperkraften som bor i den menneskelige fornuften. Imidlertid tenkte man fortsatt om denne kraften som noe naturlovmessig man var underlagt, og som så å si tvang seg ut i verden *gjennom* mennesket.⁶⁹ For Carr kan dette synes å utgjøre et første stadium hvor det lovmessige fortrenger tidligere ”mystiske” anskuelser.⁷⁰ Imidlertid må da dette forstås rent analytisk, som en tankemessig konstruksjon med hvis ”type” vi griper – eller ”måler,” hvis det lyder mer webersk – hvor ulike fenomener og personer står. Dette stadium markerer da kontrasten til et senere stadium, hvor menneskets omgivelser (forhold, vilkår) i større grad betraktes som utgått fra enkeltpersoners vilkårlige vilje og handlinger. Mellom disse to stadier – eller typer – er selvsagt ”virkeligheten,” hvilket vil si ambivalensen. Karl Marx er et godt eksempel på denne ambivalensen. Carr forsøkte ikke desto mindre å plassere ham inn i under det første stadium:

fra 1950 til 1978). Til tross for det faktum at Carr var sterkt influert av Marx og skrev mye om sovjetisk historie, er det ikke enkelt å sette en marxistisk-ideologisk merkelapp på ham. I sitt historieteoretiske arbeid forsøke Carr å etablere et ”konstruktivt utsyn over fortiden” som ikke legger historiens mening utenfor historien (hva vi med Nietzsche skal kalle det overhistoriske), eller som oppløser historiens mening i et mangfold av arbitrært valide meninger (relativisme, eller som Carr også kalte det; kynisme).

⁶⁸ Carr 2001: 130

⁶⁹ Kants tese om at revolusjon kan være (uunngåelig som) ... ”a call of nature to create a lawful constitution based on the principles of freedom ...” er et eksempel på denne form for historisk bevissthet (Kant 2005: 119).

⁷⁰ Man kunne kanskje ta dette som en hentydning til Max Webers avfortryllingstese (”Entzauberung der Welt”), men Carr nevner ikke Weber i denne sammenhengen.

A disciple of Adam Smith and of Hegel, Marx started from the conception of a world ordered by rational laws of nature. Like Hegel, but this time in a practical and concrete form, he made the transition to the conception of a world ordered by laws evolving through a rational process in response to man's revolutionary initiative. In Marx' final synthesis history meant three things, which was inseparable one from another and formed a coherent and rational whole: the motion of events in accordance with objective, and primarily economic, laws; the corresponding development of thought through a dialectical process; and corresponding action in the form of class struggle which reconciles and unites the theory and practice of revolution.⁷¹

Men så heter det i den ellefte tesen mot Feuerbach at filosofene kun har fortolket verden når det ("egentlig") kommer an på å forandre den, og i *manifestet* er proletariatets diktatur en av enkeltaktører aktiv og vilkårlig handling for å omstrukturere samfunnet.⁷² Som vi ser angår dette den nå foreldede struktur/aktør-debatten, men Carr hadde visselig rett hvis han mente at denne dobbeltheten forble uløst av Marx. Intet gjør dette klarere enn mantraet fra *Loius Bonapartes attende brumaire* om at "Menneskene skaper sin egen historie [...] men under forhold som er umiddelbart gitt og overlevert."⁷³ Man kunne nemlig forstå dette som en streng determinisme, og at det umiddelbart gitte fremtvinger aktørenes handlesett. Men kunne det ikke like gjerne forstås mer "voluntaristisk," som aktørenes handlinger i forhold til det gitte for likesom å overstige hindringer? Det er i hvert fall ikke som i Giddens' structuration-tilnærming, hvor "to make" skjer gjennom forskjellige praksistyper, og det er faktisk ganske innlysende for meg at Marx måtte forbli i dette dilemmaet så lenge – og nettopp fordi – den gamle naturlovstenkningen stod så sterkt i ham.

For Carr markerer begynnelsen av 1900-tallet en radikalisering i forståelsen av hva det vil si å skape historie. Overgangen til dette neste stadium hvor menneskets sosiale betingelser vilkårliggjøres, skyltes ifølge ham veksten i storindustri og den dertil homogeniserende effekt på befolkningen. Først når et fåtall enkeltindivider står bak og organiserer det som er av virksomheter, og når disses handlinger blir avgjørende for hele økonomien, blir det synliggjort (eller sannsynliggjort) at det faktisk er enkeltindivider og ikke upersonlige lovmessigheter som former samfunnet. Følgelig blir disse enkeltpersoner også *skyldige* i en helt annen grad enn når deres handlinger er som instrumenter for en overindividuell naturlovmessighet.⁷⁴ Men skal tro om det da ikke også transformerer – eller endog

⁷¹ Carr 2001: 132

⁷² Ibid.: 132

⁷³ Marx 1970: 145

⁷⁴ Se Carr 2001: 135-136. Dette inngår også i Carrs forklaring på den russiske revolusjonen og kjennetegner da overgangen fra marxisme til leninisme: "Leninism is Marxism of the epoch no longer of objective and

vulgariserer – den moderne utopismen til en jakt på skyldige? Man kunne jo begynne å forestille seg uretten i samfunnet som en kapitalistisk og/eller jødisk sammensvergelse. Det nye ville i så fall være at det onde kunne utryddes av menneskene selv, uten noen guddommelig intervensjon, og nettopp derfor kanskje også uten frykt for ”dommen.”

Betrakt for eksempel vår tids jakt på terrorister. Hvis man undersøker terrorens historie fra den franske revolusjon (hvor begrepet ”terror” oppstod) til 11. September 2001, vil man kunne observere en individualisering av terror, som opprinnelig, i Robespierres dager, fremstod som en objektivt nødvendig organisering. Følgelig blir det en anakronisme å karakterisere Robespierre som en terrorist, når den terroren han beordret ikke ble betraktet som noe individuelt vilkårlig. Den var derimot en overindividuell statsnødvendighet som han og andre statsmenn kunne briske seg med. Først etter giljotineringen av Robespierre fikk terrorbegrepet en negativ ladning, hvilket dog ikke er å si at terror ble mindre nødvendig eller mer subjektiv og vilkårlig av den grunn. Ja, det var faktisk ikke før mot slutten av 1800-tallet at enkelte russiske sosialister begynte å betegne seg selv som terrorister (hvilket kanskje skulle kunne antyde at begrepet hadde en annen ladning enn det senere fikk⁷⁵).⁷⁶ Men hva var det som kjennetegnet disse? Jo, en radikal historisk bevissthet som langt overgikk den hos ”tradisjonelle marxister.” Ikke overraskende tok de russiske marxister, som historikeren Åsmund Egge hevder, avstand fra ”individuell terror” på grunnlag av at det ... ”ikke kunne skape noen forandring i en historisk utvikling som var bundet av en objektiv lovmessighet.”⁷⁷ Jeg skal ikke gå så mye lengre med dette, men det tjener til å illustrere det viktige poenget at troen på den historiske lovmessighet kan ha, eller har hatt, en viss stabiliserende effekt på samfunnet og rettstilstanden. Fanatikere som tror særdeles sterkt på en saks historiske nødvendighet (eller uunngåelighet) vil kanskje ikke trenge å handle overilt? Verre er det da med de fanatikere som har mistet troen på denne nødvendigheten. I Russland kalte man gjerne disse for ”nihilister” (av det latinske *nihil*, ”intet”). Slik fremstår de i hvert fall i Ivan S. Turgenjovs roman ”Fedre og sønner” når en av hovedpersonene utbryter: ”Før hadde vi hegelister, og nu heter det nihilister.”⁷⁸ Romanen handler faktisk om dette skillet (eller

inexorable economic laws, but of the conscious ordering of economic and social processes for desired ends” (Carr 1968: 284).

⁷⁵ Begrepet ”frihetskjemper,” som slike grupper nå gjerne kaller seg, ble angivelig først tatt i bruk av den sionistiske undergrunnsorganisasjonen *Irgun Zvai* i kampen mot britiske okkupasjonsstyrker på 1930-tallet (Se Hammerlin 2009: 128-129, 255, note 6).

⁷⁶ Se Ibid.: 127

⁷⁷ Egge 1993: 65

⁷⁸ Turgenjev 1937: 31

generasjonskonflikten): fedrene var hegelianere. De trodde på prinsipper og autoriteter. Sønnene er blitt helt annerledes og vender seg til en slags vulgær materialisme hvor den eneste nødvendigheten som har gyldighet er naturnødvendigheten (altså de naturvitenskapelige lover).⁷⁹ Men hva med vår egen tid? Er vi ikke likesom innforstått med at vår tids mennesker ikke tror på historiske lovmessigheter (eg. Historien) slik gode hegelianere og marxister engang gjorde, og skulle ikke dette gjøre redselen for fanatikere desto større? Vårt bilde av fanatikeren er da bildet av nihilisten, nemlig en som ikke tror på noe annet enn behovet for å bringe ødeleggelse over det bestående.

Det jeg forsøker å få frem er hvordan historisk bevissthet kjennetegnes av et slags "lovoverskridende" eller "lovødeleggende" potensial. De frigjørende aspekter ved denne evolusjonen må imidlertid også belyses, og ettersom vi her har å gjøre med en utvidelse av området for det historiske på bekostning av det (natur)gitte, så synes det ganske besynderlig å skulle unnlate å undersøke hvordan dette har kommet til uttrykk i forsøkene på å frigjøre menneskehetens annen halvdel.

Kvinnen blir et historisk vesen

Det må kunne være riktig å se den franske revolusjonen som feminismens opphav. Riktignok ble ikke ordet feminisme tatt i bruk før på 1830-tallet, men de tenkerne som bevegelsen bygde på hadde revolusjonen som et felles referansepunkt. En av disse var Mary Wollstonecraft. Det interessante med å lese henne er at man oppdager at argumentasjonen er den samme som Kant førte mot Hobbes og de politiske moralister, nemlig at det ikke er gitt hva som kan gjøres ut av mennesket – i dette tilfellet kvinnen – ut fra hva det har vært (historisk), og er (eller fremstår som). Vi kjenner ikke kvinnens natur og hva som kan gjøres ut av den. "Når jeg gjennomgår kvinnens historie," skriver Wollstonecraft, "kan jeg ikke annet enn å slutte meg til den bitende satiriker som sier at kvinnekjønnene er både den svakeste og den mest undertrykte halvpart av menneskeheten. Hva viser historien annet enn tegn på underordning?"⁸⁰ Og hva måtte derav følge? Jo, bort med denne historien. La oss skape kvinnen som noe nytt. Wollstonecraft ville en "revolusjon i kvinnes væremåte,"⁸¹ og denne tanken ble feminismens grunnlag – ja, endog dens mulighetsbetingelse. For de utopiske

⁷⁹ Se Stief 1969: 144–150

⁸⁰ Wollstonecraft 2003: 54

⁸¹ Se Ibid.: 267–292

sosialister som begynte å kalle seg for feminister,⁸² kunne den imidlertid bare komme i et klasseløst samfunn. Denne drømmen ble knust i 1848/49.

Hva var det da feministene så for seg? Var det en kvinne med mannlige dyder? Skulle kvinnen måtte gi avkall på sin kvinnelighet – og dermed også hennes ”verdighet” i andres øyne – for likeverdighetens skyld? Hetsen mot George Sand er et godt eksempel på den avskyen som dette vakte.⁸³ Dog hadde feminismens krav om likhet mellom kjønnene vunnet en viss tilslutning blant lærde menn rundt om i Europa etter 1848. Nietzsches flengende angrep i *Hinsides godt og ondt* (1886) skulle i hvert fall tyde på det:

Nå finnes det [...] tilstrekkelig mange tåpelige kvinneverner og kvinnefordrere blant lærde esler av mannekjønn. De råder kvinnene til å avsverge sin kvinnelighet og etterligne alle de dumheter som ”mannen” i Europa, den europeiske ”mannligheten,” er blitt syk av, - de vil tilføre kvinnene ”almendannelse” og bringe dem ned på nivå med avislesere og politikere.⁸⁴

Dette kan nok leses som et slags tegn på den driften kvinneligheten hadde kommet i, og en av de hovedskyldige var da John Stuart Mill. Sammen med Harriet Taylor hadde han nemlig – i forlengelsen av Wollstonecraft⁸⁵ – forsøkt å vise nødvendigheten av at kvinner blir mer lik menn (eller endog antar mannlige dyder) for at de tradisjonelle oppfatninger av hva kvinnen er og bør være, ikke skulle hindre den sivilisatoriske progresjonen (eller fremskrittet). Ut fra et slikt perspektiv har det ingen egentlig betydning hva som er dydig eller rett hvis dette blir hindringer på fremskrittets vei (altså når det ”gror fast”). Ser man ikke en slags historisk relativisme i dette – at det ikke finnes noe absolutt eller gitt? Enten så tilpasser man seg ”den nye tid” eller så blir man ”statisk.” Ja, det synes faktisk å være den historiske bevisstheten og en derpå utmyntet historiefilosofi som ligger til grunn for Mills tilnærming til kvinnespørsmålet. Kvinnen var nemlig historisk skapt, men dette hadde nå blitt en tilstivnet natur og man kunne derfor ikke se til det foregående for hva kvinnen burde være. Hennes væren måtte revolusjoneres – hun måtte skapes på nytt gjennom muligheten til å delta i samfunnslivet på lik linje med mannen. Kvinnen, slik hun var blitt antatt å være, representerte

⁸² Disse var tilhengere av Comte de Saint-Simon (eller ”saint-simoister”). George Sand var bevegelsens høye beskytter.

⁸³ Se for eksempel karikaturen av henne i Palmer, Colton & Kramer 2002: 446

⁸⁴ Nietzsche 1989: 189

⁸⁵ Motsetningen mellom det historiske fremskrittet og de tradisjonelle oppfatninger av hva kvinnen er, fremgår allerede av åpningsordene i *Et forsvar for kvinnens rettigheter*: ”Jeg har gransket historien og med bekymring sett nøye på forholdene i vår egen tid, og det jeg finner, gjør meg både nedslått og inderlig forarget. For jeg må med tungt hjerte tilstå at enten har naturen gjort stor forskjell på menneskene, eller så har ikke sivilisasjonen nådd særlig langt her i verden”(Wollstonecraft 2003: 3).

for Mill vanens makt, og det var hans store skrekk at Europa skulle stagnere, eller rett og slett bli ”uhistorisk,” som ”de andre”:

Den største delen av verden har egentlig ingen historie, for vanens herredømme er der suverent. Slik er forholdene i Østen. Vanen bestemmer der alt, rett og rettferdighet betyr det samme som lydighet ovenfor det tilvante [...] Og resultatet ser vi. Disse nasjoner må engang ha eiet originalitet; de sprang ikke frem av jorden med en tallrik befolkning, oplyst og velbevandret i livskunst: de skapte selv alt dette og var den gang de største og mektigste nasjoner i verden. Hva er de nu? Undersotter eller lydfolk [...] Det ser ut til at et folk kan gå fremover en viss tid og siden stagnere. Når inntreffer stillstanden? Når det ikke lenger eier originalitet.⁸⁶

Riktignok er dette sitatet fra *Om friheten*, men de viser hva Mill så i de tilstivnede og ahistoriske oppfatninger om ”kvinnen.” Denne ”inngroddheten” holder nemlig tilbake de menneskelige ressurser som ligger latent i befolkningens annen halvdel.⁸⁷ Kvinnefrigjøringen blir derfor nyttig i en større samfunnsmessig og historisk kontekst, hvilket altså ikke har noe med abstrakt rett eller moralske idealer å gjøre.⁸⁸

Mills essay om kvinneundertykkelsen hadde en avgjørende – ja, paradigmatisk – betydning for kvinnesaken på 1800-tallet.⁸⁹ Hans synspunkter møtte derfor sterk motstand fra konservativt hold. I Norge ble denne kritikken, som historikeren Gro Hagemann har skrevet om,⁹⁰ særlig frontet av filosofen Marcus Jacob Monrad. Hans bekymring var ganske sikkert delt av mange, nemlig at det kunne inntreffe en forfalskning av kvinnens natur ved sammenblandingen av dyd (tradisjon) og rett (offentlighet). En måtte respektere de begrensningene som naturen og historien setter og ikke med ”Menneskelig Daarskab [...] bidrage til at forfalske Naturen og give det unaturlige kunstig Fremvext.”⁹¹ Men hva var da det unaturlige? Var det ikke at kvinnen skulle tre ut av den fastsatte naturs sfære og bli et historisk vesen? I så fall var neppe den konservative argumentasjonen vesensforskjellig fra

⁸⁶ Ibid.: 130–131

⁸⁷ Se for eksempel Elin Svennebys forord til Mill 2006: 36–37. Det er i den siste delen av *Kvinneundertykkelsen* (1869) at den større samfunnsmessige (progressive) nødvendigheten av kvinnefrigjøringen utlegges.

⁸⁸ Mills ”historistiske” tilnærming til nytte var visselig inspirert av den tyske historiske skole. Dette fremgår blant annet av mottoet for *Om friheten* som er Willhelm von Humboldts aksiom om at det historiske fremskrittet beror på to forhold: frihet og ulikhet i livsforhold (Se Mill 1947: 107, 134) Dette setter nok Mill i en særstilling blant de såkalte utilitarister, men hvorvidt hans historisme kommer i konflikt med hans utilitaristiske arv lar jeg her ligge.

⁸⁹ Se Svennebys forord til Mill 2006: 9, 25–27

⁹⁰ Se Hagemann 2003: 129–134

⁹¹ Ibid.: 130

det som alltid var blitt innvendt mot slike politiske kvinner som George Sand, nemlig at de ved å tre inn i den offentlige sfære trådte ut av den kvinnelige og derfor ble ”umoralske.”⁹²

I stedet for å se dette som en konflikt mellom konservativ og kulturradikal liberalisme foreslår jeg å betrakte det som en konflikt mellom ulike grader av historisk bevissthet. Vil vel noen konservativ i dag hevde det som Monrad hevdet? Skyldes det kanskje at det ikke er kulturelt og politisk korrekt? Men hva hvis man ikke tror det? Er det da vanens eller konvensjoners makt, eller skyldes det kanskje en mer omfattende og radikaliseret historisk bevissthet? Inngrodde konvensjoner motvirkes av den historiske bevisstheten fordi det gitte utfordres og avgir ”terreng” til det konstruerte. Er det kanskje ikke slik at vi i større grad enn tidligere forstår ”mann” og ”kvinne” som sosiale konstruksjoner? Biologien blir jo ikke dermed borte, men den blir langt fra så ”gitt,” eller så bestemmende, som den ellers ville ha kunne vært. I det hele tatt synes den historiske bevisstheten å ha en slags avveieende funksjon for den determinismen som ligger i naturen,⁹³ og den motsetningen vi finner hos Mill, mellom vanemessige antakelser (for eksempel om kvinnens natur) og historie (eg. fremskrittet eller Historien), fremstår for meg som et uttrykk for dette.

”Ingen blir født til kvinne.”

Det ovenstående uttrykket stammer fra Simone de Beauvoirs monumentale verk *Det annet kjønn*.⁹⁴ Det er et langt sprang fra Mill og Taylor, til 1949 og begynnelsen av det som har blitt stående som det konforme familieideals glansperiode. Når jeg gjør dette spranget, så skyldes det at ”Det annet kjønn” var den første kritiske analysen av kvinners situasjon fra det konstruktivistiske synspunktet at kvinner ikke bare kan og bør bli annerledes, men at ”kvinnen” endog er tilflukten fra den friheten som halve menneskeheten besitter til å ”skape seg selv”:

For definisjonen på et menneske er at det er et vesen som ikke er gitt, men som gjør seg til det det er. Slik Merleau-Ponty så riktig sa det, mennesket er ingen naturlig art, det er en historisk idé. Kvinnen er ingen tilstivnet virkelighet, hun er vorden; det er i hennes vorden man må sammenligne henne med mannen, det vil si at man må definere hennes

⁹² Den historiske bakgrunnen for å betrakte feminister som umoralske og endog usømmelige ligger i det faktum at den kvinnelige offentlighet ikke var knyttet til det politiske (som mannens), men til prostitusjon.

⁹³ Et moderne samfunn foruten den historiske bevissthet, hvor gener og/eller teknologi hersket enerådende, skulle kanskje ligne det av Aldous Huxley i *Vidunderlige nye verden*, hvor det nettopp er mangelen på historie som inngir menneskene å leve i et slags evig hedonistisk nåtid. Og i et hypotetisk førmoderne samfunn? Kanskje det av Hobbes’ *Leviathan*?

⁹⁴ Se de Beauvoir 2000: 329

muligheter; det som forkludrer så mange diskusjoner er at man vil redusere henne til det hun har vært, eller det hun er i dag, mens man stiller spørsmål om hennes evner; men faktum er at når en betrakter et vesen som er transcendent og overskridelse, kan man aldri gjøre opp noen endelig status.⁹⁵

Dermed er vi kommet til den historiske bevissthetens endelige lærdom: ”kvinnens død.” Analogien til ”menneskets død” i Foucaults *Ordene og tingene* skulle være åpenbar: ”kvinnen” har, likesom ”jeget,” kun fremstått som følge av ytre maktstrukturers behov. De er begge kun historisk skapte ideer. Foucault var altså for sent ute i forhold til de Beauvoir, men det var trolig også hun, i forhold til Martin Heidegger, som vel var den første til å erklære menneskets (altså subjektets) død?⁹⁶

Jeg skal ikke henge meg opp i spørsmålet om hvem som var først. Viktigere er det å understreke den radikaliteten og det omfanget som den historiske bevissheten har nådd med de Beauvoir. Den frisettingen fra det naturlige og/eller tradisjonelle som vi har sett i løpet av andre halvdel av 1900-tallet, skyldes kanskje ikke bare utvidelsen av området for det historiske,⁹⁷ men det synes vanskelig å forstå den uten begrepet om historisk bevisshet. Jeg kan nemlig tenke meg høyt utviklede samfunn, hva angår teknologi og funksjonell differensiering, hvor det fortsatt er gitt hva kvinnen er. De moderne samfunnsformer trenger nemlig ikke å rokke vesentlig ved hennes tingliggjorte eksistens. Tvert imot vil man kunne hevde at de tilbyr henne ”ferdige” forståelser, roller og meninger mer effektivt en noen gang tidligere,⁹⁸ og at det derfor krever desto større styrke for å bryte ut av denne tingliggjøringen. Men styrke er ikke nok: hun må først anta en bevisshet som lar henne innse at hennes vesen er en historisk konstruert faktisitet, som gjør henne til en ting for ham, og som hun antar for å bli anerkjent som ”kvinne.” Derav de Beauvoirs karakteristikk av kvinnen som ”det annet.” Det er henne nemlig gitt hva hun er, og hun realiserer ikke sin frihet (eller evne) til å skape seg selv på noen annen måte enn ved å transcendere (unndra seg) disse forsøkene på objektivisering.⁹⁹

⁹⁵ Ibid.: 77

⁹⁶ Fordi ideen om et subjekt som stiller spørsmål ved verdens ytre eksistens liksom er inneholdt i begrepet om ”mennesket,” erstattes det av Heidegger med begrepet om *Dasein*, en derværen som allerede er der og som altså ikke stiller seg i motsetning til ”verden.”

⁹⁷ Funksjonell differensiering og sekulariseringsprosesser åpner visse opp for nye kvinneroller.

⁹⁸ Jeg tenker da særlig på den konstante strømmen av bilder og den sterke kommersialiseringen av identitet som moderne kommunikasjonsteknologi medfører.

⁹⁹ Se for eksempel de Beauvoir 2000: 790–791, 803–817

Man bør nå kunne se hvorfor de Beauvoir har blitt beskyldt for å devaluere det kvinnelige.¹⁰⁰ Jeg betrakter dette som et reelt dilemma, ikke egentlig som et filosofisk problem ved de Beauvoirs eksistensialisme, men ved det jeg har kalt for historisk bevissthet. I dette perspektivet var hun heller tidlig ute for det som kom på 1960 og 70-tallet, og som her markerer overgangen til den senmoderne fullbyrdelsen av en da 200-årig utvidelse av området for det historiske. Dilemmaet er at jo mer det historiske innbefatter, desto mer kontingent gjøres det historiske. Tapet av historisk enhet følger av at stadig mer blir historisk, likesom tapet av det kvinnelige følger av at det naturlige og tradisjonelt gitte i stadig større grad betraktes som noe vi skaper (historisk).

Selvfølgelig har denne utvidelsen av det historisk skapte og den derav følgende desentreringen, eller enhetens oppbrudd, medført at de som ikke hadde en historie, fikk det (multikulturalismen kan her betraktes som et produkt av historiske bevissthet,¹⁰¹ hvilket jeg skal komme nærmere inn på i kapittel V). Dette er da gevinsten ved historisk bevissthet. Men gevinsten kommer med en pris som man kanskje ikke er villig til å betale. Man kan jo for eksempel spørre seg hvorfor mange feminister har søkt bort fra de Beauvoir, tilbake til de ”kvinnelige dyder,” ”forskjellen,” eller hva man måtte kalle det (jf. note 100). Er det kanskje fordi kvinnefrigjøringen lider under tapet av det kvinnelige? Blir det ikke vanskelig å se (eller rettferdiggjøre) hvorfor kvinner skal gis enkelte særrettigheter, hvis kjønnene ”egentlig” er like? Er da ikke en formell likestilling tilstrekkelig? Slik tenker nok mange, men en formell likestilling (som nettopp ser bort fra ”forskjellen”) fører ikke nødvendigvis til en reell likestilling.

¹⁰⁰ Se Pettersen 2006: 294

¹⁰¹ Dog ikke utelukkende, for en må ta i betraktning de store folkeforflytninger – og da kanskje særlig arbeidsmigrasjonen i etterkant av andre verdenskrig – som en praktisk-rettslig utfordring til å tenke nytt overfor minoriteter.

Nietzsche og den historiske sans

La oss starte dette kapittelet med en liten rekapitulasjon. Jeg valgte i det foregående å se Nietzsches angrep på de ”mange tåpelige kvinneverner” som et tegn på den driften kvinneligheten var kommet i. Men er dette et legitimt valg? Det var jo ikke kvinneligheten Nietzsche angrep, men tvert imot mannligheten, og da nærmere bestemt ”den liberale.” Angivelig ville slike som J. S. Mill ha kvinner til å ”etterligne alle de dumheter som mannen i Europa, den europeiske mannligheten, er blitt syk av.” I den grad noe slikt var i ferd med å skje skulle det kanskje kunne leses slik jeg gjorde, men i løpet av arbeidet med dette essayet har jeg kommet over en tolkning som ikke bare synes mer adekvat; den lar meg også introdusere Nietzsches konsept om en ny ”sans” – den historiske (der historische Sinn).

Denne tolkningen er fremsatt av Ingeborg W. Owesen i artikkelen *Nietzsches utidsmessige feminisme* (2007). Hun forsøker der å rydde av veien den utbredte (mis)oppfatningen om at Nietzsche var misogynistisk, og tolker det nevnte sitatet fra *Hinsides godt og ondt* inn i en kontekst hvor Nietzsche fremstilles som en forløper for den såkalte forskjellsfeminismen:

Den liberale likhetsfeminismen søker å gjøre kvinner mer lik menn, og innebærer i så måte en ny konstruksjon. Å erstatte en kvinnelighetskonstruksjon med en annen gjør egentlig ingen forskjell, men lar verdihierarkiet forbli intakt. [...] Nietzsche [...] vil verdihierarkiseringen til livs, den som lar menn, og alt som konnoteres mannlig, overordnes kvinner og det som konnoteres kvinnelig. Det er en tilsvarende verdihierarkisering som privilegerer sjelen over legemet, godt over ondt, sannhet over løgn, det apollinske over det dionysiske osv. Nietzsches krasse angrep på likhetstenkningen foregriper for eksempel Luce Irigarays skepsis til den liberale likhetsfeminismen.¹⁰²

Å kalle Nietzsche for ”feminist” er kanskje å strekke strikken vel langt, men Owesen har nok et poeng for så vidt som Nietzsche ikke kunne annet i avsløringen av det konstruerte ved alle verdier og verdihierarkier, enn også å avsløre de kjønnsmessige. Men konstruert på hvilken måte, hvis ikke historisk? Inntil ganske nylig hadde filosofene manglet et blick for det

¹⁰² Owesen 2007: 284. Owesen har for øvrig skrevet doktorgradsavhandlingen *Sexual Difference as a Philosophical Problem. The Philosophies, Styles and Methods of Luce Irigaray and Friedrich Nietzsche* (2008).

historisk konstruerte, hevdet Nietzsche.¹⁰³ De manglet en slags synskhet som hans egen tid besatt, et divinatorisk instinkt ”for forholdet mellom verdienes autoritet og de virksomme krefters autoritet.”¹⁰⁴

Denne nye sansen er faktisk ikke eldre enn 1800-tallet, hevdet han i *Hinsides godt og ondt*.¹⁰⁵ Og den er et europeisk fenomen, utsprunget av ... ”det trolske og gale halvbarbari som Europa er styrtet ned i takket være den demokratiske blandingen av stender og folkeslag.”¹⁰⁶ Videre fremstilles den som et tveegget sverd: på den ene siden en sykdom, men på den andre siden en mulighet til å overvinne tidligere motsetninger og derigjennom etablere kulturen på et høyere grunnlag.

”Den historiske syke”

Den negative eggen kom dog først. Med pamfletten ”Om historiens nytte og unytte for livet” fra 1874¹⁰⁷ leverte Nietzsche et polemisk angrep på den historiske sans. Eller som han senere oppsummerte det i sitt selvbiografiske verk *Ecce Homo* ... ”I denne avhandlingen ble den ”historiske sans”, som dette århundret er så stolt av, for første gang oppfattet som en sykdom, som et typisk forfallstegn.”¹⁰⁸ Utgangspunktet er tapet av den historiske visdommen som en mer fornem tidsalder hadde. Nietzsche kaller den for *det overhistoriske*:

Om nå meningen med læren er lykke eller resignasjon, dyd eller bot, så har de overhistoriske menneskene aldri blitt enige med hverandre; men i møte med alle historiske betraktningmåter som har med fortiden å gjøre, kommer de til full enighet når det gjelder følgende påstand: Det fortidige og det nåtidige er ett og det samme, de er nemlig typisk like i alt sitt mangfold, og som uforanderlige typer som er til stede overalt, utgjør de en stillestående form for uforandret verdi og er evig av samme betydning.¹⁰⁹

Det som her beskrives er trolig intet annet enn en grovversjon av det Reinhart Koselleck har beskrevet under *historia magistra vitae*-toposet. Nietzsche bruker dog begrepet ”overhistorisk” i den motsatte betydningen av det jeg tidligere i dette essayet har knyttet til

¹⁰³ Se Brobjer 2004: 318–319, note 53

¹⁰⁴ Nietzsche 1989: 169

¹⁰⁵ Nietzsche 1989: 169

¹⁰⁶ Ibid.: 169

¹⁰⁷ Denne var en av fire avhandlinger i en serie av ”Usamtidsmessige betraktninger.” De andre var *David Strauss, bekjenneren og skribenten* (1873), *Schopenhauer som oppdrager* (1874) og *Wagner i Bayeruth* (1876). Nietzsches opprinnelige intensjon var å skrive tretten slike betraktninger, hvor det skulle tematiseres hvilke muligheter og hindringer som lå i det forente Tyskland.

¹⁰⁸ Nietzsche 1999: 70

¹⁰⁹ Nietzsche 2004: 24

Kant. Ja, han sikter faktisk til det Kant oppfattet som en induktiv feilslutning, og som han identifiserte i Hobbes' rettsfilosofi, om at det som (alltid) har vært, må være.¹¹⁰

Ennå på 1800-tallet kunne Nietzsche finne spor av denne eldre historiske tenkemåten. Et konkret eksempel som trekkes frem i pamfletten om historiens nytte er historikeren Barthold Georg von Niebuhrs påstand om at nytten av historisk kunnskap ligger i ... ”at man vet hvordan ikke engang de største og høyeste ånder i vår menneskeslekt forstår hvor tilfeldig de har antatt det synspunkt som de ser ut fra, og som de med makt forlager at enhver skal se ut fra, med makt nemlig fordi intensiteten i deres bevissthet er uvanlig sterk.”¹¹¹ Ifølge Nietzsche kan vi kalle et slikt standpunkt for overhistorisk ... ”fordi en som inntar det, slett ikke kan kjenne seg fristet til å leve videre og til å samarbeide om historien, fordi han har erkjent den ene betingelsen for alt som skjer, nemlig blindheten og uretten i sjelen til den som handler.”¹¹² Kunne man kanskje, for så vidt som dette uttrykker en resignert men utholdende holdning ovenfor det historiske, kalle det for en slags ”stoisk” historiebevissthet? Det forekommer meg i hvert fall å være nettopp denne stoiske holdningen som Kant fryktet ville inngi mennesket en slags vemmelse, eller oppgitthet, som kunne undergrave dets moralske overbevisning og høye aspirasjoner for menneskeheten.¹¹³ Denne resignasjonen ville da trolig kunne uttrykkes i ordene til den italienske forfatteren som Nietzsche siterer:

Intet som lever er verdig dine anstrengelser, og jorden fortjener ingen sukk. Smerte og kjedsomhet er vårt liv. Og jorden er møkk – intet annet. Ro deg ned.¹¹⁴

Men også Nietzsche søkte å unngå denne form for resignasjon, og med hensyn til dette så han allerede i *Om historiens nytte og unytte* et håp i den historiske sans:

Men vi lar de overhistoriske menneskene være med sin vemmelse og sin visdom: I dag vil vi for en gangs skyld mye heller glede oss hjertelig over vår mangel på visdom, og unne

¹¹⁰ En kan også si at dette som Kant reagerte mot, var antakelsen om en gitt menneskenatur, åpen for detaljert dissekering og sammensetting. Slik jeg forstår det, er nettopp erkjennelsen av at vi ikke kjenner menneskets dypeste grunner noe av det nye ved Kant. Følgelig kjenner vi ikke mennesket som sådan, selv om vi kan foregi å kjenne mennesker (av historisk erfaring). Dette er da også hovedpoenget i kapittel II, nemlig at den historiske erfaringen av hva som har vært, eller av menneskers foregående anordninger, skikker, statsformer og lignende, ikke var så ledende i tiden etter Kant som det engang hadde vært, for eksempel for Hobbes.

¹¹¹ Nietzsche 2004: 22

¹¹² Ibid.: 22

¹¹³ Ifølge Kant bør derfor ikke det historiske betraktes fra det individuelle ståsted (underforstått: hvor vi kun ser våre egeninteresser), men fra et høyere ”kosmopolitisk,” hvorfra vi kan se mer enn oss selv, vår gruppe, nasjonale egeninteresser og lignende. Fra dette høyere ståsted vil nemlig det som fortøner seg meningsløst og kaotisk for individet, kunne gis en mening *ut over* individet.

¹¹⁴ Giacomo Leopardi i Nietzsche 2004: 24–25

oss en god dag som handlende og fremadskridende mennesker som beundrer prosessen. Kanskje er vår vurdering av det historiske bare en vesterlandsk fordom; måtte vi bare i det minste skride frem innenfor disse fordommene og ikke stå på stedet hvil! Måtte vi bare lære nettopp dette stadig bedre: å bedrive historie med livet som formål! Da vil vi gjerne innrømme overfor de overhistoriske at de besitter mer visdom enn oss; hvis vi nemlig bare kan være sikre på å besitte mer liv enn dem: For således vil i alle fall vår mangel på visdom ha mer fremtid enn deres visdom.¹¹⁵

Hva vil det da si ”å bedrive historie med livet som formål”? Nietzsche undersøker først hva det vil si å leve eller eksistere historisk. Den menneskelige eksistens er kjennetegnet – til forskjell fra dyrets umiddelbarhet – ved at det som var, stadig vender tilbake. Mennesket er ikke (som dyret) fullstendig oppslukt i den stadige tilblivelse, men motsetter seg denne ”strømmen” og vil gjerne fremstå som noe ”fiksert” (en essens eller et ”jag”).¹¹⁶ Nietzsche skjelner mellom tre måter å oppnå dette på, som igjen svarer til tre ulike historieoppfatninger: (1) handlende og kjempende, eller *monumental*; (2) bevarende og beundrende, eller *antikvarisk*, og (3) lidende og frigjørende, eller *kritisk*.¹¹⁷

En av Nietzsches kommentatorer, Joan Staumbaugh, utlegger disse tre formene som ulike måter å forholde seg til det fortidige. Den som vil skape noe stort, gjør seg til herre over det fortidige (*monumental*); den som kan hvile tilfredstilt, tar vare på det (*antikvarisk*), og den som vil – eller må – kaste av seg byrden, ødelegger fortiden (*kritisk*). Staumbaugh hevder at Nietzsche favoriserer den monumentale historieoppfatningen fordi den bærer i seg større mulighet for ”liv” enn de to andre.¹¹⁸ Litt banalt kunne en si at den monumentale historieoppfatningen er for de store menn, eller de sterke få, mens motsatsen – den antikvariske – er for vanegjengeriet eller ”småfolk.”¹¹⁹ Helt så enkelt er det imidlertid ikke. Det er ikke slik at noen mennesker bare har monumental, kritisk eller antikvarisk historieoppfatning:

Dette er de tjenester som historiekunnskapen er i stand til å yte livet; alt etter de mål, krefter og behov man har, trenger ethvert menneske og ethvert folk en viss kunnskap om fortiden, snart som monumentalistisk, snart som antikvarisk, snart som kritisk historie: Men ikke som en skare av rene tenkere som bare står som tilskuere til livet, ikke som vitebegjærlige enkeltmennesker som bare blir tilfredsstilt gjennom viten, og som har

¹¹⁵ Ibid.: 25

¹¹⁶ *Om historiens nytte og unytte* begynner med en sammenligning mellom dyr og menneske, hvordan de begge lever i en verden av stadig tilblivelse, men på fundamentalt forskjellige måter. Dette aspektet er grundig analysert av Staumbaugh (Se Staumbaugh 1987: 43–48).

¹¹⁷ Se Nietzsche 2004: 27

¹¹⁸ Staumbaugh 1987: 49

¹¹⁹ Se Nietzsche 2004: 37–38

økning av erkjennelsen som selve målet, men tvert imot alltid bare til formål for livet, og følgelig under dette formålets herredømme og øverste ledelse. At dette er den naturlige forbindelse en tid, en kultur, et folk har til historie – fremkalt gjennom sult, regulert gjennom graden av behov, begrenset gjennom den iboende, formende kraft – at man til alle tider har ønsket kunnskap om fortiden med sikte på å tjene fremtiden og samtiden, ikke svekke samtiden og ikke rykke en livskraftig fremtid opp med roten ...¹²⁰

Bemerk her formuleringen ”Men ikke som en skare av rene tenkere.” Nietzsche kan synes å ha oppfattet en tilbøyelighet i de som besitter den historiske sans, til å bedrive ”historie for dets egen skyld.” Altså ikke for deres egen skyld eller ut fra deres personlig-eksistensielle behov. Nettopp derfor blir de stående ovenfor det historiske som ”tilskuere.” Parallellen til Max Webers meningsproblem synes her ganske klart i det at vitenskapeliggjøring forviser de eksistensielle spørsmål til den private (indre) sfære.¹²¹ Men for Nietzsche går det lengre enn som så, da den historiske sans gjør oss tilbøyelige til å vitenskapeliggjøre det historiske. Ja, dens divinatoriske blick er avslørende, og det blir (i første omgang) Nietzsches prosjekt å temme denne sansen for det historisk skapte, slik at den ikke gjør oss til overfladiske tilskuere og ødelegger det levende (handlekraftige) i oss:

Den historiske sans, når den hersker *uhemmet* og trekker alle sine konsekvenser, rykker fremtiden opp med roten fordi den ødelegger illusjonene og fratar de bestående tingene den atmosfæren som de utelukkende kan leve i. Den historiske rettferdigheten, selv når den utøves virkelig og i et rent sinnelag, er derfor en skrekkelig dyd fordi den alltid undergraver og styrter det levende; dens domsvirksomhet er alltid en tilintetgjørelse.¹²²

Hva var da Nietzsches løsning? Idéhistorikeren og Nietzsche-kjenneren Trond Berg Eriksen skriver i forordet til den norske utgaven at ”Nietzsche synes å reklamere for en kontemplativ historievitenskap som ikke samler på likt og ulikt, men som har blick for det evig-menneskelige.”¹²³ Men er ikke dette den førmoderne romerske og greske *Historia magistra vitae*? Det kan da ikke ha vært Nietzsches ønske å gjenvinne den, sett i lys av det han skrev om å la ”de overhistoriske menneskene være med sin vemmelse og sin visdom” (s. 32)? Han sier jo at vi har større muligheter med den historiske sans enn det de har (eller hadde) med deres ”evige” visdom. Etter flere lesninger er jeg faktisk ikke helt sikker på hva Nietzsche foreslår.¹²⁴ Han motsetter seg i hvert fall historie som vitenskap og med det kravet om

¹²⁰ Ibid.: 43

¹²¹ Se for eksempel Nafstad 1996: 405–408

¹²² Ibid.: 72

¹²³ Berg Eriksens forord til Nietzsche 2004: 7

¹²⁴ Særlig problematisk blir det i den niende delen av pamfletten, hvor Nietzsche drømmer om en tid hvor man ”igjen betrakter enkeltmenneskene som danner en slags bro over tilværelsens ville strøm. Disse menneskene fortsetter ikke likesom en prosess, men lever tidløst samtidig [...] de lever som genial-republikken, som

objektivitet. Historie skal angivelig være en kunstform høyt hevet over alle vitenskapelighetens krav. På den andre siden angriper han historiefilosofien og beskylder Hegel for å ha innstiftet en ny religion i de etterfølgende generasjoner:

Man har hånlig forstått den hegelsk forståtte historie som Guds vandring på jorden; men denne guden blir først realisert gjennom historien. Denne guden ble imidlertid gjennomsigtig og forståelig for seg selv innenfor den hegelske hjerneskallen, og har allerede steget oppover alle dialektisk mulige trinn i sin tilblivelse, like til selvåpenbaringen: Slik at verdensprosessens høydepunkt og endepunkt for Hegel falt sammen i og med hans egen berlinereksistens. Ja, han burde si at alle ting som kommer etter ham, egentlig bare kan vurderes som en musikalsk koda i den verdenshistoriske rondo, rettere sagt: som overflødige ting. Det har han ikke sagt: Til gjengjeld har han innpodet beundringen for "historiens makt" i de generasjonene som er gjennomsyret av ham, og som praktisk talt forandrer alle øyeblikkene til ren beundring for resultatet og fører til avgudsdyrkelse av det faktisk foreliggende. Til denne tjenesten har man allment øvd inn den meget mytologiske og dessuten riktig gode tyske vending om "å ta hensyn til kjensgjerningene." Men den som først har lært å krøke ryggen og bøye hodet for "historiens makt," han nikker til syvende og sist kineseraktig-mekanisk sitt "ja" til enhver makt, det være seg en regjering eller en offentlig mening eller en tallmessig majoritet, og han beveger sine lemmer nøyaktig i samme takt som en eller annen "makt" trekker i trådene.¹²⁵

Den som ser tilbake på det 20. århundret forstår kanskje dette bedre enn Nietzsches samtidige. Men er det mangelen på en eldre tids (overhistoriske) visdom som åpner opp for utopismen og i verste fall også for den blinde lydigheten ovenfor "historiens makt"? Den historiske sans er i så fall ikke bare en sykdom for Nietzsche – den er direkte farlig.

Fra filosofi til historie

La oss kontekstualisere dette litt. Pamfletten om historiens nytte var et av Nietzsches ungdomsarbeider. Senere – ifølge kommentatoren Thomas Dahl var det fra tiden rundt de første festspillene i Bayreuth 1876 – hadde han begynt å føle at noe var galt.¹²⁶ Derneft inntrådte en årelang krise hvor han ble tvunget til å kaste av seg "de filosofiske idealiteter." Han innså at han hadde søkt en slags "metafysisk trøst" i Wagner og Schopenhauer som fjernet ham fra realitetene.¹²⁷ Først fra verket *Menneskelig, altformenneskelig* (1878),

Schopenhauer en gang fortalte om; en kjempe roper til den andre gjennom tidenes øde mellomrom ..." (Ibid.: 98). Formuleringer som dette støtter visselig opp under Berg Eriksens forståelse av Nietzsches forsett.

¹²⁵ Ibid.: 88

¹²⁶ Se Dahl 2005: 28. Nietzsche hadde noen år tideligere vært en hyppig gjest i hjemmet til Richard Wagner (Se Ibid.: 24).

¹²⁷ Dahl 2005: 27. Se også Nietzsche 1999: 75–80

fremstod det som gjerne har blitt kalt ”den andre Nietzsche,” den idealenes utdriver som han selv senere sammenlignet med en realistisk historiker:

Voltaires navn på et skrift av meg, det var et virkelig fremskritt – for meg ... Om man ser nøyere etter, oppdager man [i *Menneskelig, altformenneskelig*] en ubarmhjertig ånd som kjenner alle de hjemmesteder hvor idealene føler seg trygge – hvor de har sin borggård og liksom en siste sikkerhet. Med en fakkel i hendene som ikke gir noe ”blafrende” lys, men en skjærende klarhet, lyses det inn i idealets underverden.¹²⁸

Med denne vendingen endret også synet på den historiske sans seg til det mer positive. Det var, som jeg har forsøkt å vise, ansatser til dette i avhandlingen om historiens nytte. Men den andre Nietzsche synes å ha avvist dette skriftet som for polemisk.¹²⁹ Det Nietzsche manglet – eller som han selv fant ut at han manglet – var nettopp den historiske rettferdigheten som han hadde polemisert så kraftig mot i avhandlingen om historiens nytte. Det var først når han innså denne sin manglende realitets- og rettferdighetssans at han – etter hans eget utsagn – virkelig fikk et ”blikk for historie.” Visstnok intraff dette med hjelp av ingen ringere enn Leopold von Ranke, hvis verker han hadde satt seg inn i fra 1876 til 1877.¹³⁰ Og Ranke var langt fra den eneste historikeren Nietzsche leste. Foruten hans gode venn og kollega Jacob Burckhardt i Basel, beundret han endog en hegeliansk historiker som Hippolyte Taine, ...”den første *levende* historiker.”¹³¹

Hva skulle det da bety at en historiker er ”levende”? Jeg må bekjenne å ikke ha lest Taines verker, men hvis vi tar utgangspunkt i levende historie som ”den naturlige forbindelse en tid, en kultur, et folk har til historie – fremkalt gjennom sult, regulert gjennom graden av behov, begrenset gjennom den iboende, formende kraft ...” (øverste sitat s. 34) – skulle det da forundre at en historiker som forsøkte å utlegge det historiske i biologiske og botaniske termer, begeistret Nietzsche? I så fall skal begeistringene neppe forstås i noen darwinistisk forstand (Nietzsche var ingen darwinist¹³²), men snarere noe slikt som å skrive historie ”med kroppen.” Det historiske skulle kanskje kunne forklares og forstås som ulike fysiologiske

¹²⁸ Nietzsche 1999: 75

¹²⁹ Se Brobjer 2004: 315

¹³⁰ Ibid.: 308-309. Nietzsche skrev allerede i 1875 at han planla å kjøpe inn samtlige av Rankes verker. (Ibid.: 309, note 20). Som en liten kuriositet kan det nevnes at Ranke hadde vært elev ved den samme internatskolen som Nietzsche (Schulpforta).

¹³¹ Nietzsche 1989: 210. Taine betegnes ofte som en positivistisk historiker. At han var ”hegeliansk,” er Nietzsches karakteristikk. Av Taine hadde han visstnok seks velbrukte verker (Se Brobjer 2004: 313). Dessuten brevvekslet de fra 1886 til 1888. Nietzsche sendte kopier av *Hinsides godt og ondt* og *Avgudenes ragnarok* som Taine leste med stort bifall, selv om han til slutt måtte henviste Nietzsche til en mer ”kompetent leser” (redaktør Jean Bourdeau i Paris) (Se Nietzsche 1984: 386-387).

¹³² Se for eksempel avsnittet ”Anti-Darwin” i Nietzsche 2008: 68

reaksjoner? Hvorvidt dette gjør enhver levende historiker positivistisk skal jeg la stå usagt (da det heller ikke vedrører mitt forsett). Tendensen synes i hvert fall temmelig klar: Nietzsche oppdaget verdien av historiske studier i etterkant av avhandlingen om historiens nytte, og denne oppdagelsen åpnet opp for en historisk kritikk av moralen, verdssystemer, kvinneligheten, og så videre.

Det er primært gjennom en artikkel av Nietzsche-kommentatoren Thomas H. Brobjer¹³³ at jeg har blitt oppmerksom på hvor stor betydning denne oppdagelsen av det historiske hadde for Nietzsches utvikling som tenker. Brobjer argumenterer for at avhandlingen om historiens nytte ikke er representativ for Nietzsches syn på historiske studier og metoder. Ikke bare var Nietzsche selv utdannet som historiker – han ble etter hvert lidenskapelig opptatt av å historisere filosofien, hvorunder han kritiserte den metafysiske eller universalistiske filosofien for å ”mangle historisk sans.” Brobjer trekker særlig frem angrepet på rettsfilosofiens ”naivitet.” Den trengte, ifølge Nietzsche, et nytt fundament i historie og etnologi. Men var han da ikke for sent ute? Et slikt grunnlag var jo allerede etablert av en av Kants elever, Johann Gottfried Herder. Eller hva med Carl Friedrich von Savignys *Om vår tids kall til lovgiving og rettsvitenskap* fra 1814?¹³⁴ Ikke desto mindre kommer et mer radikalt ønske om å historisere rettslige begreper klart til uttrykk hos Nietzsche, som i dette avsnittet om ”straffens formål” i *Moralens Genealogi* (1887):

... tilstanden er ikke slik som våre naive slektsgranskere [naiven Moral- und Rechtsgenealogen] hittil har antatt, når de alle som en tenkte seg fremgangsmåten funnet opp for straffens formål, slik man før tenkte seg hånden funnet opp med det formål å gripe. Hva angår det andre element i straffen, det flytende, dets ”mening,” finner vi under meget sene kulturforhold (for eksempel i dagens Europa) at begrepet straff faktisk ikke lenger har noen enkelt mening. Straffens historie opp til nå, samt historien om dets utnyttelse til de mest forskjellige formål, krystalliserer seg til slutt ut i en enhet som bare vanskelig kan løses opp og analyseres, og som er fullstendig udefinerbar. Dette siste er spesielt viktig. (I dag er det umulig å si med bestemthet hvorfor det egentlig blir straffet. Alle begrep hvor en hel prosess blir tegnmessig sammenfattet, unndrar seg definisjon. Bare det som er uten historie kan defineres.)¹³⁵

Erkjennelsen av det historisk konstruerte ved de begreper som benyttes, synes for Nietzsche å forde en ny type tenkning med utgangspunkt i språklige analyser. Slik sett foregrep han sine

¹³³ Nietzsche's View of the Value of Historical Studies and Methods (2004).

¹³⁴ Disse representerer en vending i rettstenkingen, bort fra opplysningstidens universelle (menneske)rettigheter, henimot rett basert på nedarvet sedvanerett (Se f.eks. Nafstad 1996: 312-314). Det samme kan for øvrig observeres i germanistenes tolkninger av middelaldersk nordisk lovmateriale, hvor antakelsen var at den gjenspeilet en muntlig urgermansk sedvanerett.

¹³⁵ Nietzsche 1969: 57

etterfølgere,¹³⁶ men poenget er at den historiske sans, i kraft av sitt vesen, krever filosofiens forvandling til *historisk* filologi. Begrepenes historie gjør dem udefinerbare, og ut fra denne erkjennelsen mente Nietzsche å kunne karakterisere de store systemskaperne som ”begrepskrøplinger”¹³⁷ og ”egyptisister”:

De spør meg hva som er idiosynkrasi hos filosofene? ... For eksempel deres mangel på historisk sans, deres hat selv mot forestillingen om tilblivelsen, deres egyptisisme. De tror de gjør en sak ære når de avhistoriserer denne, *sub specie aeterni*, – når de laver en mumie av den. Alt det filosofene i årtusener har håndtert var begrepsmumier; intet virkelig kom levende fra deres hender. De slår i hjel, de utstopper, når de tilbeder, disse herrer begrepsavgudstjenere ...¹³⁸

I *Avgudenes ragnarok* (1888), hvor det ovenstående sitatet er hentet fra, utlegges også historien (eller virkningshistorien) til denne måten å tenke på, fra dets oppkomst i det gamle Hellas og hos Platon, til dets fordekte (eg. post-kantianske) former i Nietzsches egen samtid. Spørsmålet blir da – for så vidt som en fortsatt kunne ”mangle” historisk sans sent på 1800-tallet – hva Nietzsche egentlig mente med ”historisk sans.” Jeg vil nå i det følgende begi meg ut med Michel Foucault og hans utleggelse av begrepet, for derigjennom å prøve min egen forståelse, som tilsier at den historiske sans står nærmere det jeg har kalt for historisk bevissthet enn den (mer direkte) genealogiske betydningen som Foucault la opp til.

Fra historisk sans til genealogi

For meg fremstår den historiske sans (der *historische Sinn*) som et temmelig underkjent begrep i det nietzscheanske vokabular. Det er i hvert fall på langt nær så kjent som det beslektede begrepet om ”genealogi” som Michel Foucault overtok og gjorde til sitt eget. Og slik må det nødvendigvis være: ettertiden skaper et nietzscheansk vokabular for sitt eget bruk, og i den ideologikritiske fase hvor Nietzsche fikk sin renessanse¹³⁹ var visse begreper mer aktuelle enn andre. Sett fra mitt ståsted blir det imidlertid nødvendig å omfortolke (eller

¹³⁶ For eksempel Martin Heidegger. Hva angår historiefaget mer spesifikt, er det verdt å merke seg Nietzsche-inspirasjonen hos Hayden White.

¹³⁷ Denne karakteristikken rammer også Kant ... ”den mest forvokste begrepskrøplingen som noen gang fantes ...” (Nietzsche 2008: 58).

¹³⁸ Ibid.: 24. Uttrykket ”*sub specie aeterni*” oversettes til ”under evighetens synsvinkel” i den norske utgaven av *Avgudenes ragnarok*.

¹³⁹ På 1960 og 70-tallet. De første oversettelsene til norsk kom for eksempel i 1962 (*Slik talte Zarathustra*), 1969 (*Moralens genealogi*) og 1970 (*Ecce Homo*). Et interessant trekk ved denne nye Nietzsche-interessen var at den opptrådte parallelt med den fornyede interessen for Marx. Men når den sterkeste ”Marx-feberen” la seg på 1980-tallet, synes ikke interessen for Nietzsche å ha dabbet av på noen tilsvarende måte.

omordne) begrepene, og det som da opptar meg, er den identifisering av historisk sans med genealogi som Foucault kom med i essayet *Nietzsche – genealogien, historien* (1971).

Foucault forklarer Nietzsches genealogi i motsetning til såkalt tradisjonell historie. Der den tradisjonelle historieundersøkelsen oppsøker tingenes opprinnelse (deres "Ursprung"), søker den "virkelige historien" – genealogien – alt det heterogene som over tid har avleiret seg i kroppene våre (vårt nervesystem, temperament og lignende). Angivelig skulle den tradisjonelle historiker søke det homogent-opprinnelige i en slags paradisk tilstand forut for tidens inntreden. Således er denne historiker en slags metafysiker, hvorimot den genealogiske historiker avdekker serier av underkastelser overfor sjansespill, kriger, sykdommer, naturkatastrofer og lignende. Genealogen søker å avdekke det tilfeldige spillet som avleirer seg kroppslig i et hierarki av "tolkninger." Sagt på en annen måte: Genealogien avdekker hvordan mennesket setter den blinde volden i system, og dette "sette i system" er da tolkninger som Nietzsche kaller for "masker." Bak en maske skjuler det seg alltid nye. Å tenke seg at man skulle kunne finne et umaskert ansikt blir omtrent som å tenke mennesket uten kroppen.

Foucault ville vise hvordan Nietzsche argumenterte mot den historie som tok utgangspunkt i et punkt utenfor tiden, og med dette den implisitte troen på en eller annen evig sannhet. Nietzsche ville dra alt det som tidligere var tenkt utenfor historien, inn i det historiske. Disse diskontinuiteters inntreden ville da frata historien dets endemål (slik at det ikke lengre kunne være "Historien" som en samlet bevegelse). De avslører nemlig verden som sjansestyrt, og "die Wirkliche Historie" betrakter således det partikulære.

Forutsatt at dette er en noenlunde riktig utlegging av hovedpunktene i essayet, har jeg ingen innvendinger mot Foucaults utlegging. Derimot har jeg muligens motforestillinger til den spesifikke påstanden som fremmes i essayets femte del, om at Nietzsche, gjentatte ganger, kvalifiserte genealogien som historisk sans, eller ånd (Sinn, Geist).¹⁴⁰ Spørsmålet er nemlig hva Foucault mente med "kvalifiserte." Betyr det at historisk sans er identisk med genealogi, eller betyr det kanskje at genealogien springer ut av den historiske sans? I den første betydningen skulle den historiske sans være den virkelige historie i motsetning til historikerens tradisjonelle historie. Men hvis vi ser på hvordan den virkelige historie er –

¹⁴⁰ Foucault 1990: 8

skulle da ikke en som Ranke passe ganske godt som en ”virkelig historiker”? Jeg sikter da til historie som avdekkingen av det partikulære, ikke-homogene og de unike tilfeller (das einmalige). Eller hva med forbudet mot å spekulere i det guddommelige utgangspunktet? Poenget er at den motsetningen som Foucault fremhevet, kanskje ikke var like skarp for Nietzsche som den var for ham (eller like skarp på 1800-tallet som den var blitt på 1960/70-tallet). Ja, kanskje man kunne fristes til å påstå at det (bare) var radikaliteten i deres historisme som skilte Ranke, Nietzsche og Foucault? Det skulle da bety at Ranke verken manglet historisk sans eller besatt den i mindre grad enn Nietzsche eller Foucault. Snarere ville man kunne si at Nietzsche, og i særlig grad Foucault, stod for en særlig utvikling av det potensial som allerede ved dens oppkomst fantes i den historiske sans.

Var da Foucault for ”ivrig” med hensyn til Nietzsches genealogi? Den som undersøker de henvisningene til Nietzsche som underbygger påstanden om at genealogien kvalifiseres *som* historisk sans, vil kanskje – som meg – finne Foucaults tolkninger noe spekulative. Henvisningene går til fortalen i *Moralens genealogi*, prg. 7, prg. 2 i første avhandling av samme verk, og prg. 224 i *Hinsides godt og ondt*.¹⁴¹ I det første av disse avsnittene fremmer Nietzsche ambisjonen om en ”virkelig moralens historie” (wirklichen Historie der Moral) hvorunder de moralske kjensgjerninger kan bringes ned fra det luftige blå, til den gråe kilden, eller ... ”hele den lange, tungt leselige billedskrift fra menneskehetens moralske fortid!”¹⁴² Den historiske sans blir ikke engang nevnt her, og når den først nevnes i prg. 2 av den første avhandlingen, så danner den tilsynelatende en slags diagnose for de første forsøkene på å skrive beretningen om moralens opprinnelse:¹⁴³

... all aktelse for de gode ånder som måtte råde hos disse moralens historikere! Dessverre mangler de selv nettopp den historiske sans, og er latt i strikken av alle historiens skytsånder. Alle som én tenker de essensielt uhistorisk, slik det nå en gang er gammel vane hos filosofer.¹⁴⁴

Nietzsche siktet her verken til Humboldt, Niebuhr eller Ranke, men de såkalte ”engelske psykologer” – formodentlig slike som vi kunne ha gitt merkelappen ”utilitaristiske filosofer.”¹⁴⁵ Det disse manglet var ikke den genealogiske form for undersøkelse, men snarere

¹⁴¹ Ibid.: 13, note 35

¹⁴² Nietzsche 1969: 8

¹⁴³ Se prg. 1 av første avhandling (Ibid.: 13).

¹⁴⁴ Ibid.: 14

¹⁴⁵ Dette er kanskje en problematisk tolkning ettersom Nietzsche ikke gjør eksplisitt hvem han sikter til. Dog karakteriserer (eller snarere *karikerer*) han disse ... ”engelske psykologenes forkjærligheter. Vi har nytten,

den historiske tenkemåten (sansen eller bevisstheten) overhodet. De tenkte ”essensielt uhistorisk” når de ikke så forholdet mellom verdienes autoritet og de virksomme krefters autoritet, og således i stedet søkte en opprinnelig attributt, eller noe gitt i vår natur, hvorfra våre mest grunnleggende moralske verdier springer. De søkte altså disse verdiers ”Ursprung” i en slags førhistorisk tilstand. Nietzsche ville vise at våre verdier ikke har noe slikt førhistorisk opphav. Den genealogiske undersøkelsen skulle da være den beste anvendelsen av det divinatoriske instinktet i dette øyemed. Således kan det være at historikere som Ranke ikke var genealoger, men det er – slik jeg leser Nietzsche – intet som tilsier at de ”manglet” historisk sans. Denne anklagen gjelder rett og slett ikke historikere i ordets rette (eller mer presise) forstand. Når det likevel er riktig at Nietzsche kritiserte historikere for å søke etter alle tings Ursprung, så skyldes det trolig at historikeren er mer enn historisk sans. Bar de kanskje ikke også med seg den metafysiske arven fra tidligere tider? For meg er det derfor mest nærliggende å forstå genealogien som en slags ren form for historisk sans, strippet for den metafysiske (historie)filosofiske arven. Foucault synes å ha vært inne på en slik tanke når han utlegger hvordan Nietzsche forbinder den historiske sans med historikerens historie. ”De har [nemlig] tilsammen kun en begyndelse, som er uren og blandet. Udgået fra et og samme tidens tegn,* hvori man kan genkende så vel et sykdomstegn som spiren til en vidunderlig blomst, er de først senere blevet skilt ad.”¹⁴⁶ Foucault forsøker her å stille historikerens historie i et motsetningsforhold til den historiske sans. Men det er jo nettopp – som jeg har forsøkt å vise i det foregående – den historiske sans som både er et sykdomstegn og spiren til noe vidunderlig. Det var den historiske sans som sykdomstegn som ble avdekket i avhandlingen om historiens nytte, og som Nietzsche senere tok avstand fra når han også hadde oppdaget den positive muligheten som lå i den historiske sans. Verken Foucaults argumentasjon eller henvisninger har klart å overbevise meg om at Nietzsche foretar den oppdelingen mellom historikerens historie og ”virkelig historie” som Foucault hevder. Det er for eksempel påfallende at det i det avsnittet av *Hinsides godt og ondt* (prg. 224) hvor Nietzsche ifølge Foucault kvalifiserer genealogien som historisk sans, ikke nevnes noen ”wirkliche historie” eller ”genealogie.” Det eneste man finner er en liten kryptisk bemerkning om at ”ånden” (der Geist) til sist ser en fordel i alle tilganger som den historiske sans åpner

glemselen, vanen og til slutt feiltaket” (Nietzsche 1969: 14). At de betegnes som ”psykologer” kan for øvrig bero på det psykologisk-assosiative utgangspunktet som de arvet fra David Hume.

¹⁴⁶ Foucault 1990: 10. * Foucault henviser her til prg. 337 i bok IV av *Den glade vitenskap*, hvor Nietzsche blant annet anslår hvor ynkelig liten den historiske sans fortsatt er, skjønt den i århundrerens løp vil kunne utvikle seg til et kraftfullt sentiment og en vidunderlig vekst.

opp.¹⁴⁷ Alle disse tilganger står imidlertid i et motsetningsforhold til den gode smak som en mer fornem tidsalder hadde:

Vanskeligst å fatte og føle for oss mennesker med historisk sans – det som er vanskeligst å elske, det som skaper fordommer i oss og gjør oss nesten fiendtlige, er nettopp det fullkomne i hver kultur og kunst, det egentlig fornemme ved verk og mennesker, deres øyeblikk av stille hav og halkyonisk selvtilstrekkelighet, det gylne og kalde som viser seg ved alle ting som har nådd sin fullkommenhet.¹⁴⁸

Mennesker med historisk sans mangler altså den ”selvsikkerheten” med hensyn til egen tid og sivilisasjon, moralske (for)dommer og lignende, som de ellers ville kunne hatt. Men burde vi ikke her kunne ane konturene av historister som Herder eller Ranke? Skyldes ikke den manglende selvsikkerheten at hver kulturs målestokk blir relativisert (eller individualisert) likesom hver historiske epoke? Og antenner ikke dette en veldig nysgjerrighet for det fremmede og fjerne? Som eksempel på det motsatte trekker Nietzsche frem hvordan 1600-talles franskmenn avfeide den fremmede og fjerne Homer som en *esprit vaste*.¹⁴⁹ Denne gode smak, eller fiendtligheten ovenfor det fremmede og fjerne, mente Nietzsche å kunne spore så sent som hos Voltaire.¹⁵⁰

Gitt da at den historiske sans for Nietzsche ikke var identisk med genealogien, men allikevel utgjorde dens forutsetning – hva får da meg til å tro at den står nærmere opptil det jeg har kalt for historisk bevissthet? Grunnen til det ligger primært i ødeleggelsen av det Nietzsche kalte for det overhistoriske. Den grenseløsheten som følger av den historiske sans representerer nemlig, for å tale med Carr, en slags utvidelse av området for det historiske. Ja, selv de mest ekstreme former for perspektivisme som måtte følge av denne utvidelsesprosessen blir da uttrykk for ”historisk sans.” De er nemlig produkter av den prosessen hvormed stadig mer av det naturlovsmessige blir historisk kontingent (for eksempel en kulturs verdier). Herunder eroderes også det som holdt historien samlet inntil det punkt hvor det ikke lenger gir mening å tale om Historien i entall (skjønt man nok fortsatt gjør det av gammel vane). Som mer enn en språklig etterlevning fordrer nemlig Historien en avgresning mot det ikke-historiske, andre folk og sivilisasjoner, slik som det i Hegels store fortelling var europeeren som var historisk.

¹⁴⁷ Nietzsche 1989: 169

¹⁴⁸ Ibid.: 170–171

¹⁴⁹ ”Bortkastet vidd” eller lignende. Det er Nietzsche som bruker dette franske begrepet.

¹⁵⁰ Nietzsche 1989: 169

I hvilken forstand er da historisk sans noe annet enn genealogi? Ut fra mitt resonnement forekommer dette spørsmålet meg ikke vesensforskjellig fra spørsmålet om hva som skiller historisk bevissthet fra den mest radikalisererte form for historisk bevissthet. Genealogien, enten man taler om Nietzsche eller Foucault, er simpelthen en form for historie der det å skape historie ikke følger noen nødvendighet. Ja, det er nettopp den genealogiske kritikkens oppgave å avsløre at det ikke er noen slik nødvendighet bak de historiske fenomener. Den søker til alle tings opphav for å avsløre at de ikke har noe opphav (kun fortolkninger).¹⁵¹

¹⁵¹ Foucault og Nietzsche-kommentatoren Michael Mahon sier det slik: "Genealogy is for both [Nietzsche og Foucault] a quest for "origins," but both assume that no thing is to be found at the origin; there is no original or transcendental signified. Any thing, person, event is construed to be a matter of historical, cultural, practical interpretation, and beneath the series of interpretations there is no thing" (Mahon 1992: 125). Nietzsches genealogiske tilnærming til moralfilosofien fremgår for øvrig også veldig tydelig av ordspråket: "Det finnes ingen moralske fenomener, men bare en moralsk fortolkning av fenomenene" (Nietzsche 1989: 101).

Historiens forvitring

Modern history begins when more and more people emerge into social and political consciousness, become aware of their respective groups as historical entities having a past and a future, and enter fully into history. It is only within the last 200 years at most, even in a few advanced countries, that social, political and historical consciousness have begun to spread to anything like a majority of the population. It is only today that it has become possible for the first time even to imagine the whole world consisting of peoples who have in the fullest sense entered into and become the concern, no longer of the colonial administrator or of the anthropologist, but of the historian.¹⁵²

Det skrev Edward H. Carr på begynnelsen av 1960-tallet. Det var da, midt under avkolonialiseringen av Afrika og de mange nasjonale/etniske minoriteters kamp for anerkjennelse og rettigheter, fortsatt vanlig å dele verdensbefolkningen inn i de med og de uten historie. Det var fortsatt vanlig å skille mellom folk/kulturer med kumulativ historie (eg. de europeiske folkeslag) og de med statisk eller ”repetitiv” historie. De sistnevnte historier var strengt tatt ikke historie, men myter. Påstanden om at det ”først nå” var blitt mulig å forestille seg en hel verden bestående av ”fullt ut historiske folk” vitner dog om en endring med hensyn til dette. Carr betraktet det som et uttrykk for den utvidelsen av det historiske som han kalte for ”the expansion of reason,” og som ifølge ham betyr ”in essence, the emergence into history of groups and classes, of peoples and continents that hitherto lay outside it.”¹⁵³ Denne utvidelsen angår oss her fordi den kan ha bidratt til å undergrave det skillet mellom ”oss” og ”dem” som var – eller er – utgangspunktet for enhver fortelling om *Historien*. Det er nå mitt forsett å vise hvordan denne forvitringen av forestillingen om *Historien* i entall kan ses som uttrykk for historisk bevissthet, slik som dette begrepet har blitt utviklet i de foregående kapitler. I fortsettelsen av dette vil jeg også forsøke å antyde hvordan vår historiebevissthet kan påvirkes av denne vendingen – eller kanskje endog ”tilbakevendingen” – til historier i flertall.

Ut fra det som tidligere er sagt om historisk bevissthet, skulle det være mulig å se en slags strid mellom den historiske bevisstheten og de fortellingene om *Historien* som oppstod i den ”frakoplingen” av erfaringer og forventninger som preger det moderne. Kort oppsummert

¹⁵² Carr 2001: 144

¹⁵³ Ibid.: 144

skulle argumentet for dette være at det å skape historie som noe radikalt nytt, ikke bare bidrar til å sette opp et fremtidig "Historiens mål" (som det historiske så subsumeres under), men også innebærer en stadig utvidelse av det historisk skapte som medfører en slags mangel på klare grenser for hva som er "oss og dem," "kvinnelig og mannlig," "sivilisert og primitivt," og så videre. Med Nietzsche blir det kanskje lettere å forstå dette poenget som jeg tidligere også har forsøkt å gjøre med hensyn til kvinnens inntog i det historiske: nemlig at denne iboende grenseløsheten strider mot "den gode smak." Denne mangelen – som kanskje var et elitefenomen på Nietzsches tid – kan i våre dager synes å ha nådd en slik allmenn utbredelse i vestlig-sekulære samfunn at de som på en eller annen måte har beholdt deres gode smak blir marginaliserte, og da gjerne avgrenser seg til små lukkede miljøer, og/eller utgjøres av innvandrergreper med en såkalt ikke-vestlig kulturbakgrunn.¹⁵⁴

Men gitt at det skulle kunne være en slik strid, forutsetter da ikke den historiske bevissthetens løsrivelse (fra de rammer eller lenker som Historien pålegger den) en eller annen slags konvergens med politiske og/eller sosiale strømninger? Den historiske bevissheten kan vel ikke leve sitt eget liv, som et rent intellektuelt fenomen? Dens potensial må forløses eller endog kanskje "manes" frem av sosiale og politiske omstendigheter. Imidlertid skulle disse omstendigheter også kunne virke i motsatt retning, ved at en bestemt forståelse av Historien styrkes eller at en ny etableres. I så fall skulle det – som det nok gis et visst inntrykk av i dette essayet – ikke være helt riktig å se den historiske bevisshetens utvikling som en slags rettlinjert evolusjon. Tvert imot skulle utviklingen kunne gå i "feil retning" for deretter å gjøre et stort sprang "fremover." Noe slikt kan for eksempel tenkes å gjelde for tiden før og etter andre verdenskrig. Plutselig var et helt vokabular som hadde definert grensene mellom "oss" og "dem" – de progressive og de statiske – diskreditert. Et annet eksempel (med motsatt fortegn) kunne være Berlinmurens fall, som faktisk – om bare for en kort tid – fikk enkelte til å revitalisere den gamle forestillingen om Historien og dens fullbyrdelse.¹⁵⁵

Slike forsøk på å ensrette det historiske lykkes dog ikke lenger slik de engang gjorde. Hvordan kan jeg hevde det? Jeg vil ikke komme med noen uførlig utleggelse av den "postmoderne" eller "senmoderne" vitentilstanden som oppløser alle store fortellinger om en

¹⁵⁴ Det er kanskje også tale om en styrking av deres "gode smak" i møte med moderne vestlig kultur. Dets sekulære karakter, aksept for avvikende grupper, multikulturalisme og lignende, kan faktisk bidra til å styrke det indre samholdet gjennom avvisningen av storsamfunnets verdier.

¹⁵⁵ Jeg alluderer da særlig til Francis Fukuyamas artikkel "The end of history?" fra 1989 (og boken med samme navn fra 1992), som argumenterer for at Vestens liberale demokratier er slutten på menneskenes sosiokulturelle utvikling.

fremtidig (utopisk) befrielse. Denne tesen, som gjerne kalles for ”de store fortellingens oppløsning,” ble først formulert av Jean-Francois Lyotard og går hovedsakelig ut på at den teknologiske og vitenskapelige utviklingen har nådd en slik kompleksitet at vi ikke lengre tror på de gamle løftene som denne utviklingen engang forespeilet oss i dens barndom: nemlig at vi skulle kunne beherske verden, naturen og samfunnet. Jeg skal ikke påstå noe om substansen i slike teorier om det postmoderne. Grunnen til at jeg ikke søker støtte i dem, skyldes at jeg mener å kunne finne hovedårsaken til det jeg har kalt for Historiens forvitring langt tidligere, og da på et ganske annet sted enn hva jeg finner foreskrevet hos Lyotard og andre såkalte ”postmodernister.” For meg ligger nemlig nøkkelen til Historiens forvitring i den utvidelsen av det historiske som Carr mente å kunne konstatere, og jeg tror det vil være mer fruktbart å argumentere for muligheten av dette enn å trække opp et allerede godt opptråkket spor.

Stasjonær og kumulativ historie

Det er ikke uten videre enkelt å illustrere det Carr mente å kunne konstatere. Det synes som jeg må ta utgangspunkt i en eller annen for ettertiden normgivende tekst som viser hvorfor historien må forvitte sammen med (eller ved siden av) anerkjennelsen av at andre folk og kulturers historie ikke er underlegne (myter) i forhold til den vestlig-europeiske. Slike tekster finnes det sikkert flere av, men en som særlig har grepet meg, er det lille essayet *Rase og historie* av antropologen Claude Levi-Strauss. Det ble skrevet på 1950-tallet, på oppdrag fra UNESCO, og tar opp til diskusjon det historiefilosofiske grunnlaget for å hevde de europeiske folkeslagenes overlegenhet. Ifølge Levi-Strauss er denne overlegenheten blitt legitimert av det han kaller for ”falsk evolusjonisme” eller ”sosiologisk evolusjonisme.” Dette er den eldste formen for evolusjonistisk teori og må ikke sammenblandes – som den gjerne blir, sier han – med den ”ekte” biologiske evolusjonismen:

Den sosiologiske evolusjonismen har nok mottatt en livgivende impuls fra den biologiske evolusjonismen, men den sosiologiske oppstod før den biologiske. Uten å gå tilbake til de gamle grekerne som sammenlignet menneskeheten med et levende vesen som gjennomlever de suksessive stadiene fra å være barn til ung og voksen, som Pascal tok opp igjen, så er det i det 18. århundre at de grunnleggende skjemaene som etter hvert blir gjenstand for omfattende manipuleringer, virkelig har sin blomstringstid: Vicos ”spiraler”, Comtes ”tre tidsaldre”, som siden blir til ”tre stadier”, og Condorcets ”trapp”. De to grunnleggerne av den sosiale evolusjonismen, Spencer og Taylor, utviklet og utga sine doktriner før *The Origin of Species* eller uten å ha lest verket. Selv om den sosiale evolusjonismen kom forut for den biologiske, så er den sistnevnte en vitenskapelig teori, mens den førstnevnte oftest ikke er annet enn et forfalsket, antivitenskapelig svar på et

gammelt filosofisk problem som det virkelig ikke er sikkert at induksjon og observasjon en dag kan gi oss svaret på.¹⁵⁶

Ikke bare er den sosiale evolusjonismen pseudovitenskapelig (og nettopp derfor ”falsk”) – den måler også verdien av andre sivilisasjoner og kulturer ut fra i hvilken grad de bærer spirene i seg til ”de høyere stadier” som den vestlige sivilisasjonen representerer. Hvorfor har vi for eksempel vært så overveldende fascinert av den antikke greske og romerske kultur, filosofi og vitenskap? Jo flere av disse spirene vi finner, desto mer ”progressive” fremstår disse kulturene/sivilisasjonene for oss. Eller som Levi-Strauss mer elegant formulerte det:

I meget stor utstrekning forklares forskjellen mellom ”rørlige” og ”urørlige” kulturer ved hjelp av forskjellen i ståsted som gjør at et tog i bevegelse synes å røre på seg eller ikke for vår reisende. Men det er en forskjell hvis betydning i sin helhet vil komme til syne den dagen – en dag vi allerede kan ane tilsynekomsten av – man forsøker å formulere en generell relativitetsteori forskjellig fra Einsteins; en teori som er gyldig både for samfunns- og naturvitenskapene. Forskjellen er at for de to teoriene synes det som skjer å finne sted på en symmetrisk, men invertert måte. For observatøren i den fysiske verden (som eksempelet med vår reisende viser) er det systemene som beveger seg i samme retning som ens eget som synes i stillstand, mens de raskeste er de som utvikler seg i motsatt retning. For kulturene er det motsatt, fordi de synes oss mer aktive dersom de beveger seg i samme retning som oss, og stasjonære ettersom retningen avviker fra vår.¹⁵⁷

Her er det også verdt å merke seg den tilsynekomsten av en ny kulturell relativitetsteori som Levi-Strauss mente å kunne ane oppkomsten av. Det er åpenbart en ny type forskningsmetode det da siktes til. Dog innebærer denne kulturelle relativismen, som vi i ettertid vet, langt mer enn dette. For hvordan kunne en slik relativitetsteori være en ren forskningsmetode? Hvor skulle den komme fra, om ikke de store samfunnsstrømningers dyp? Levi-Strauss etterspør ikke den nye teoriens opphav. Etter mitt skjønn, og av grunner jeg neppe behøver å gjenta, kan dens fremvekst forklares med utgangspunkt i det begrepet om historisk bevissthet som jeg har forsøkt å utvikle. Det blir i hvert fall for lettvindt å se den utelukkende som en følge av den vestlige sivilisasjonens selvmordsforsøk i det 20. århundret. Levi-Strauss var nemlig ikke den første kulturrelativisten. Prinsippet var allerede blitt formulert av hans forgjenger Franz Boas på 1880-tallet: “It is my opinion that the main object of ethnological studies should be the dissemination of the fact that civilization is not something absolute, but that it is relative, and that our ideas and conceptions are true only so far as our civilization goes.”¹⁵⁸ Ja, ofte regnes

¹⁵⁶ Levi-Strauss 2003: 29–30

¹⁵⁷ Ibid.: 45

¹⁵⁸ Boas og Dall 1887: 589

gode gamle Herder som kulturrelativismens opphavsmann.¹⁵⁹ Boas' påstand er fortsatt kontroversiell,¹⁶⁰ men neppe på langt nær like kontroversiell som det motsatte standpunktet; nemlig at det kun finnes én sivilisasjon – den vestlig-europeiske – og at denne er og bør være målet for alle andre kulturer. Det er heller ikke til å komme bort fra, slik jeg ser det, at multikulturalismen, forstått som distinkte kulturers likeverdige sameksistens, har sitt grunnlag nettopp i den relativiteten som historisk bevissthet fører med seg.

Det kan virke som om Levi-Strauss og Carr, med svært ulike utgangspunkt, begge ante at skillet mellom kumulativ og statisk historie stod for fall. I 1961, det samme året som Carr skrev at det for første gang var blitt mulig å anse også de ikke-europeiske som fullt ut historiske, forfattet Levi-Strauss en polemikk mot Jean-Paul Sartre som etter mitt skjønn avdekker spenningen mellom en gammel og en ny verden. Sartre hadde da nylig i det historiefilosofiske verket *Kritikk av den dialektiske fornuft* (første bok 1960) forsøkt å besvare spørsmålet om hvordan historisk utvikling skal forstås. Han hadde forsøkt å vise at det alltid kommer tilbake til enkeltindividers handlinger, og ikke – som man tidligere mente – overindividuelle eller naturnødvendige krefter (jf. Carrs to ”stadier” fra kapittel III).¹⁶¹ Dog mente han også at en spesiell form for fornuft, som han kalte for ”den dialektiske,” er nødvendig for å kunne negere (oppeve) den tingliggjorte tilstanden som naturlig oppstår mellom mennesker.¹⁶² Serien av slike negasjoner kalte Sartre for ”Historien.” Men er dette noe alle samfunn har og gjennomgår? Ikke nødvendigvis. Ifølge Levi-Strauss later Sartre til å ... ”være fristet til å skille mellom to dialektikker: den sanne, som skal være de historiske samfunns dialektikk, og en repetitiv, kortsiktig dialektikk som han tildeler de såkalt primitive samfunn, og som han plasserer meget nær biologien.”¹⁶³ Hvorvidt dette er en rimelig utlegging av Sartre skal jeg ikke forsøke å ta stilling til. La meg bare for argumentets skyld stille spørsmålet om hvorfor Sartre skulle trenge et slikt skille. Grunnen synes nemlig ganske åpenbar: Historiens dialektikk beror på dette skillet. Men dette gjelder ikke bare Sartre

¹⁵⁹ Herdens kulturrelativisme kommer for eksempel til uttrykk hans lære om ulike folkekarakterer – at disse ikke kan vurderes (eller rangeres) etter kriterier som ligger utenfor dem selv. Idéhistorikeren Thomas Krogh kaller dette for Herders ”individualisme”: enhver kultur eller periode er bygger på sine egne prinsipper. De er individuelle fenomener og utgjør således en annen virkelighet enn andre historiske kulturer og perioder. Dette prinsippet vil vi også kunne gjenfinne hos Ranke (Se Krogh 2005: 93–94).

¹⁶⁰ Kulturrelativismen blir ofte anklaget for å sette den kulturelle autonomien over enkeltindividets. Slik kan den, for eksempel, bidra til å opprettholde tradisjonelle muslimske kvinneroller i et vestlig moderne samfunn, hvor den slags praksiser ellers strider mot normer og regler for kjønnetes likestilthet.

¹⁶¹ Sartre hevdet dog ikke at grunnlaget for slike enkelthandlinger er kontingent. Vi er alltid frie, men frihet er alltid frihet i en bestemt situasjon. Således skapes historie på grunnlag av gitte forhold.

¹⁶² I marxistisk terminologi kalles dette gjerne for ”loven om negasjonenes negasjon”: en ny tilstand fremkommer som et resultat av en opphevelse (eller negasjon) av en tidligere tilstand.

¹⁶³ Levi-Strauss 2002: 271

ettersom enhver konstruksjon av Historien forutsetter at den historiske utviklingen (dialektikken) avgrenser seg til de ”historiske” menneskene (eller kulturene). En virkelig total historie ville nemlig, som Levi-Strauss påpeker i polemikken, ”nøytralisere seg selv.”¹⁶⁴ ”Historien er [...] aldri historien, men historien-for ...”.¹⁶⁵ Levi-Strauss svarer dermed på Sartres spørsmål om hvordan historien kan forstås som én historie (Historien): den kan ikke det med mindre denne Historien er partiell (”Historien-for”). Eller sagt på en annen måte: Historien forutsetter at det genuint historiske avgrenses til en bestemt gruppe, kultur, sivilisasjon, eller lignende. Noen må stå utenfor, avgrenset fra den ”sanne” dialektikken. Men nettopp den slags avgrensninger har blitt stadig mer problematiske å opprettholde. Det har blitt stadig vanskeligere å forsvare et prinsipielt skille mellom det primitive (mytiske og repetitive), siviliserte (kumulative og vitenskapelige), vestlige (moderne og fremtidsorienterte) og ikke-vestlige (tradisjonsbundne).¹⁶⁶ Kontroversen mellom Levi-Strauss og Sartre var bare begynnelsen. Den illustrerer dog at kravet om å slippe de utenforstående inn i det historiske kom innenfra den vestlige historiske verdenen. Eller rettere sagt: at det kom innenfra denne verdenen *først* (fra nettopp slike som Levi-Strauss).¹⁶⁷ Dette faktum blir forståelig gjennom konseptet om historisk bevissthet (som utvidelsen av området for det historiske). I siste instans følger det nemlig av kravet om å se alle ting som historiske. Ved denne mangelen på god smak ble etter hvert ”de andre,” gjennom vår historisering av verden, like historiske (hvilket vil si historieskapende) som oss selv. Historisk bevissthet bærer slik sett i seg muligheten for en Historiens forvitring ettersom forsøkene på å ensrette det historiske mister troverdighet i møte med det mangfold av folk og kulturer som det etter hvert skal gjelde for. Historien beror nemlig på dens universelle gyldighet (for alle historiske vesener), og hvis de teoridannelsene som slike forestillinger bygger på, ikke har overføringsverdi, eller reduseres til et rent vrengebilde av seg selv, så vil følgelig slike forestillinger om hva mennesket er (som historisk vesen), måtte svekkes. Selvfølgelig kan det være et motmiddel å gjøre disse teoriene mer fleksible. Enkelte marxister vil sikkert kunne

¹⁶⁴ Ibid.:281

¹⁶⁵ Ibid.: 281. Fra Levi-Strauss’ note på samme sted i teksten som min: ”Selvfølgelig, vil Sartres tilhengere si. Men hele hans prosjekt viser at om subjektiviteten i historien-for-meg kan gjøre plass for objektiviteten i historien-for-oss, så vil man allikevel ikke kunne forvandle ”jeget” til ”vi” annet enn ved å dømme dette ”vi” til kun å være et ”jeg” i annen potens, som selv er lukket for andre ”vi.” ... ” (Ibid.: 309, note 96).

¹⁶⁶ For eksempel er forholdet mellom myte og historie først blitt problematisert i etterkrigstiden. Levi-Strauss var selv en av pionerene på dette området. I polemikken mot Sartre forsøkte han endog å vise hvordan historien spiller rollen som myte i Sartres system (Se Ibid.: 277–278).

¹⁶⁷ Senere har det selvfølgelig også kommet utenfra, skjønt da gjerne fra vestligutdannede intellektuelle. Disse strømningene sammenfattes ofte under begrepet ”postkolonialisme.”

forsvare det kinesiske systemet på denne måten.¹⁶⁸ Faren er da at det teoretiske grunnlaget gjøres så fleksibelt at det blir intetsigende. Tidligere, når skillet mellom de historisk progressive og statiske kulturer fortsatt bestod, var det mulig å avfeie en slik manglende gyldighet med at ”de andre” ikke var vestlige nok (eg. ikke historisk progressive nok).¹⁶⁹ Det var ikke absurd å tenke seg at hele den historiske menneskeheten – hvilket ville si den vestlige verden – beveget seg mot et eneste historisk mål. Men ettersom denne menneskeheten har kommet til å omfatte hele menneskeheten, slik at skillet mellom oss og de andre forsvinner, så vil denne utvidelsen av området for det historiske bidra til å splitte opp Historien i mange historier; meningen opp i meninger og målet opp i mangfoldige mål. Det var nettopp dette som Levi-Strauss innvendte mot Sartres historiske totalisering (til Historien), nemlig at den beror på atskillelsen av statisk og kumulativ historie. Uten dette skillet er Historien umulig.

Ikke bare et faglig problem

Historiens forvitring utgjør kanskje i første omgang et faglig problem. De samfunnsteoretiske disipliner som engang sprang ut av forsøkene på å forklare den vestlige sivilisasjonens fremvekst og skjebne, har de senere tiår forsøkt å frigjøre seg fra dette utgangspunktet. Man har forsøkt å unngå den gamle fortellingen om hvordan de vestlige progressive ideer og innovasjoner erobrer verden og gjør ”de andre” stadig mer lik ”oss.” Globaliseringsteoriene ble for eksempel utviklet som et alternativ til slike vestliggjøringsteorier. Fordelen med globaliseringsteoriene skulle da være at de ikke så utviklingen som en enveiskjørt vei henimot et eller annet slags historiens endemål som liksom lå implisitt i ”det vestlige,” men snarere som et slags kryss der mangfoldige og dels motstridende veier møtes. For historiefagets vedkommende har historiens forvitring kommet til uttrykk på lignende måter, og da særlig som et ønske om å problematisere de grenser som tidligere utgjorde utgangspunktet og forutsetningen for den historiske enhetligheten. Det er for eksempel nylig utkommet en evaluering av norsk historiefaglig forskning som oppfordrer til nettopp dette. I følge forfatterne av denne rapporten er norsk historiefaglig forskning i for stor grad preget av arven fra Ranke og historistene, hvor ”Nasjonen var som levende organismer og kunne analyseres som handlende aktører med motiv, handlinger, identitet, interesser, personlighet og

¹⁶⁸ Forfatteren Loretta Napoleoni forsøker for eksempel å forsvare formann Deng Xiaopings økonomiske liberalisering med at innholdet i det klasseløse samfunn ikke er ferdig definert, og at marxismen på denne måten ikke motsir den kinesiske tilnærmingen (Se Østrem 2009: 19).

¹⁶⁹ Denne type forsvar for den marxistiske teori ble gjerne fremført av ortodokse marxister som var blitt desillusjonert over gapet mellom teori og praksis. Det hersket for eksempel på Lenins tid en stor debatt om hvorvidt Russland var tilstrekkelig vestliggjort (eller kapitalistisk) for en proletarisk revolusjon. Løsningen på denne usikkerheten ble, som vi vet, å foregripe den ventede verdensrevolusjonen.

livsforløp.”¹⁷⁰ Norske forskningsmiljø kritiseres for å være preget av det forfatterne kaller for ”metodologisk nasjonalisme,” og de etterspør at historikerne i større grad problematiserer nasjonens grenser. Hvorvidt dette er et særtrekk ved norsk forskning sies det intet om da rapporten ikke bruker andre lands forskning som sammenligningsgrunnlag. Allikevel gis det vel et slags inntrykk av at den norske forskningen på dette punktet ikke er helt à jour med den internasjonale forskningsfronten? Dette kan sikkert diskuteres. En norsk historiker har for eksempel karakterisert oppfordringen om å bryte ut av den nasjonale rammen ... ”som en oppfordring til å sprengte allerede åpne dører.”¹⁷¹ For meg virker det som om forfatterne av rapporten knytter problematiseringen av nasjonale grenser til oppkomsten av et nytt (eller relativt nytt) historikerideal. Hvor historiefaget tidligere så sitt mål i å konstruere fortellinger om Historien og vise den nødvendigheten som styrer/ligger bak utviklingen, blir nå fagets oppgave den motsatte; nemlig å dekonstruere denne nødvendigheten. Dette inntrykket forsterkes ytterligere når utvalgets leder Bo Ståth gjengis slik i *Klassekampen*:

Historiefaget må utfordre teorier med et teleologisk syn på samfunnsutviklingen, altså et syn som innebærer at samfunnet uunnvikelig utvikler seg mot et bestemt framtidig mål. En slik avpolitisering av de samfunnsmessige teoriene levner politikerne avmektige, fordi målet nettopp er uunnåelig. Man snakker om ”governance” heller enn ”government.” Slike oppfatninger har fått gjennomsyre samfunnsvitenskapene. Her har historikerne en viktig oppgave, sier professoren.¹⁷²

Etter mitt skjønn uttrykker dette ideal en radikaliseret historisk bevissthet hvor enhetlige, såkalt ”teleologiske” tilnærminger til historisk utvikling fremstår som ”ahistoriske.” I den metahistoriske rammen til rapporten angripes for eksempel globaliseringsteoriene for dette:

Globaliseringsberetningen kjennetegnes på samme måte som forgjengernes om modernisering av et forenklet nærmest hegeliansk tidsperspektiv. I moderniseringsteoriens beretning om fremskritt gjennom sosial, økonomisk og politisk ingeniørkunst fantes det fremdels plass for menneskelig handlende, men i globaliseringsteorien har dette aspektet nærmest forsvunnet. Den historiske dynamikken kommer fra det teorien nærmest beskriver som en naturkraft: markedet, en kraft ikke ulik Hegels historiske fornuft. Synsmåten blir ikke ahistorisk bare ved sitt sterkt forenklete syn på tid, men også apolitisk ved sin brist på oppmerksomhet om dem som utfører handlinger (agentialitet).¹⁷³

Det er kanskje ikke så lett å kaste ut badevannet uten å kaste ut barnet? Globaliseringsteoriene har da også blitt anklaget for å gi gode gamle forestillinger et nytt (”fancy”) navn. De

¹⁷⁰ Stråth m.fl. 2008: 17

¹⁷¹ Førland 2009: 112. Førland modererer seg dog i neste setning til å si at ”døren står på klem.”

¹⁷² Breckan Claudi 2008: 19

¹⁷³ Stråth m.fl. 2008: 21

prosesser som allerede ble fremhevet av Marx, Weber og Durkheim som vesentlige for å forstå historiens generelle utvikling, hvilket vil si Historien eller overgangen til de moderne ”progressive” vestlige samfunn, kalles nå – riktignok med visse modifikasjoner – for globalisering.¹⁷⁴ I den grad slike innvendinger har noe for seg kan en kanskje ikke entydig tale om en Historiens forvitring i samfunnsteorien. Ikke desto mindre er det jo nettopp slike teleologiske fortellinger man forsøker å unngå. Jeg tror dette paradokset best kan forklares med at Historien, i form av de årsaksforklaringer som den klassiske teori opererte med, ”hjem søker” nyere teoridannelser. Historiens forvitring innebærer ikke dens død, men snarere at den antar en slags skyggetilværelse som samfunnsteoretikere må være bevisst for ikke å falle i den klassiske teoris fallgruver.

Vil så en samfunnsvitenskap (herunder også historievitenskap) som unngår disse fallgruver, kunne befri oss fra vår politiske avmakt, slik Stråth synes å påstå? Jeg har tidligere i dette essayet (kapittel III) berørt dette spørsmålet gjennom Carrs to stadier av historisk bevissthet. Det forekommer meg at Stråths påstand lar seg forklare med utgangspunkt i den første av disse to stadier. Påstanden er altså at det historisk nødvendige passiviserer de politiske aktører i den tro at de vesentligste samfunnsendringer ikke utgår fra (eller beror på) enkeltpersoners handlinger. Imidlertid er det også svært viktig for politisk handling å være forespeilet et fremtidig mål. Anthony Giddens har for eksempel nylig skrevet en bok om klimaendringenes politiske aspekter hvor han argumenterer for at vi lider av en mangel på slike mål. Martin Luther King motiverte ikke til handling med ordene ”I have a nightmare!” påpeker han noe spissformulert.¹⁷⁵ Poenget han vil få frem er at vi mangler en positiv visjon for fremtiden som kan utfri oss fra vår politiske avmakt.¹⁷⁶ Og dette gjelder ikke bare klimaproblemet. Giddens var nemlig oppmerksom på denne mangelen allerede i *Modernitetens konsekvenser* (1990) og tok der til orde for en ”utopisk realisme” som skulle erstatte (de allerede diskrediterte?) forestillingene om at historien har et endemål (den klassisk-moderne utopien). ”Vi må balansere utopiske idealer med realisme på en langt mer stringent måte enn hva som var nødvendig på Marx’ tid” hevder Giddens i denne boken.¹⁷⁷ Utopien er imidlertid fortsatt nødvendig for å kunne styre det han kaller for modernitetens ”Jagannath-vogn.”¹⁷⁸ Jeg finner

¹⁷⁴ Se Kaspersen 2005: 591–592

¹⁷⁵ Giddens 2009: 12

¹⁷⁶ Se Ibid.: 11

¹⁷⁷ Giddens 1997: 112–113. ”Utopisk realisme” beskrives som en ”kritisk teori” (Se Kaspersen 1995: 153-154 for en nærmere beskrivelse av hva dette innebærer).

¹⁷⁸ Se Kaspersen 1995: 154-155. Jagannath-vognen er et hinduistisk symbol. Et bilde av guden Vishnu (også kalt Jagannath) blir visstnok trukket på en vogn som tilskuerne kaster seg under hjulene på. Giddens bruker dette

dette høyst interessant fordi det kan synes å antyde at Historien har hatt en slags begrensende effekt på modernitetens åpenhet. Har den kanskje bidratt til å binde opp fortiden i bestemte fremtidige mål? Er det ikke mulig å tenke seg at en Historiens forvitring vil kunne bevirke en slags akselerasjon av modernitetens åpenhet? I så fall kan det være noe i den diagnosen som den norske filosofen Lars Fr. H. Svendsen stiller for vår tids historisitet:

Hvis historien kan synes å være slutt, er det fordi den, i likhet med våre individuelle liv, ikke lenger synes å bevege seg mot noe mål. Vi tenker at hvis verden hadde noe mål, måtte det allerede være nådd, men vi vet ikke hva dette eventuelt skulle være. Moderniteten klarte omsider å frigjøre seg fra tradisjonens ”dødvekt”, og med det ble nåtiden ikke lengre bundet av fortiden. Denne frigjøringen førte imidlertid ikke til at vi fritt kunne rette blikket mot fremtiden, men innebar snarere at vi ble hengende igjen i savnet av en fraværende fortid, i erfaringen av et tap som ikke er erkjent som annet enn et tap. Samtiden erstattet historien som meningens kilde, men en ren samtidighet, uten forbindelse til fortid og fremtid, gir ikke så mye mening. Siden vi neppe kan gjenvinne fortiden som fortid, og derfor heller ikke fremtiden som fremtid, blir oppgaven å etablere et mest mulig substansielt forhold til samtiden.¹⁷⁹

Dette kunne sikkert ses som uttrykk for den akselererende avstandsøkningen mellom forventning og erfaring som Koselleck har beskrevet. Imidlertid er det ikke lengre (som hos Koselleck) en fremtidsdominans som lar oss ”rette blikket mot fremtiden.” Hvorfor ikke? Var det kanskje Historiens funksjon å ikke la oss bli ”hengende igjen i savnet av en fraværende fortid”? Reddet Historien oss fra den hangen til nostalgi som ligger implisitt i splittelsen av forventning og erfaring? Nostalgien ligger jo på et vis allerede i fremskrittet som dets alter ego. Vi kan nemlig like gjerne søke befrielse fra det nåværende (samfunn) i det fortidige som i det fremtidige. Dog som en fortid vi ikke kan gjenta eller gjenopprette – ja, kanskje ikke engang gjenoppleve. Den moderne nostalgi er nemlig en slags lengsel etter det fortidige som en ren fortidighet. For når det fortidiges relevans for nåtiden og fremtiden er blitt høyst usikker (eller uklar), stiller vi ikke spørsmål ved en dypere mening som ikke lengre er å finne (eller som ikke lengre er tilstrekkelig klar). Nei, vi anlegger i stedet en slags overfladisk betraktningssmåte hvor det fortidige fremstår som en slags fornøylespark. En slik fortid selger like lett som den er fordøyelig. Det er som historikeren David Lowenthal bemerker: ”A past nostalgically enjoyed does not need to be taken seriously.”¹⁸⁰ Blant de som også har andre motiver enn profitt, har det imidlertid oppstått en mottrend i å gjøre fortiden alt annet

som et bilde på modernitetens vesen: ... ”en løpsk maskin med enorm kraft som vi mennesker i en viss utstrekning kollektivt kan styre, men som også står i fare for å komme helt ut av kontroll og knuses til pinneved” (Ibid.: 101).

¹⁷⁹ Svendsen 2005: 142

¹⁸⁰ Lowenthal 1985: 7

enn fornøyeelig og fordøyeelig. Slik vil de nemlig provosere oss til (på nytt) å ta det fortidige alvorlig. Det fortidige må gjøres ”dagsaktuelt” og kontroversielt. Et eksempel kan være den nye samiske utstillingen ved Tromsø Museum. Fra før av finnes den samiske utstillingen fra 1970-tallet, hvor hensikten var ... ”å formidle saklig kunnskap om samisk kultur og samfunnsliv.”¹⁸¹ Den er hva vi kunne kalle politisk nøytral:¹⁸² bruksgjenstandene presenteres i deres naturlige kontekst, slik at betrakteren kan gis et visst inntrykk av hvordan dagliglivet for samene engang var. Som turist eller nostalgisk betrakter er denne utstillingen helt klart å foretrekke. Den nye utstillingen tvinger oss derimot over i det politiske. Gjennom fire sammenhengende sekvenser møter publikum et oppslag av portretter som illuderer hvordan samene nå til dags fremtrer i et mangfold av sosio-kulturelle roller. Tilsynelatende er samene av i dag funksjonelt og kulturelt differensierte moderne mennesker. Og så, like før vi trer inn i ”fortiden,” presenteres et tospråklig veiskilt hvor det samiske stedsnavnet er skutt i stykker. Assosiasjonene som hermed vekkes er kanskje slike som ”krig,” ”kamp,” ”hat,” eller lignende. Meldingen synes ganske klar: dette er ikke det samiske som ren fortidighet, som vi strengt tatt ikke trenger å ta på alvor, men en nåtidig fortidighet som vi ikke unnslipper eller kan forholde oss likegyldige til.

Hvilken psykologisk mekanisme er det som får oss til å ta det fortidige alvorlig, hvis den fortidige mening ikke lengre er gitt i Historien? Det forekommer meg at det ved slike provokative fremstillinger som den Tromsø Museum presenterer, vekkes en gammel konflikt i vår historiebevissthet. Den historiske bevisstheten hvor fortiden er et fremmed og tilbaketrukket land utfordres av en eldre historisk moralisme som lenge var undertrykt skjønt aldri fullstendig utslettet i oss. Jeg taler da om *historia magistra vitae*-toposets historiebevissthet, en tenkning hvor det fortidige og det nåtidige ses som uttrykk for de samme overhistoriske standarder.¹⁸³ Det gjelder da å ikke presentere det fortidige som noe som *var* (og aldri kommer igjen), men derimot noe som fortsatt *er*, om enn i nye ”drakter.” Den nye utstillingen ved Tromsø Museum bærer etter mitt skjønn dette preget: først portretter av samer i deres nye drakter, og mens vi ennå befinner oss i vår samtid ser vi hvordan undertrykkelsen av samisk kultur gjentar seg. Det sønderskutte skiltets provokasjon består i at det setter likhetstegn mellom fortid og nåtid.

¹⁸¹ Eidem, Bjørklund og Brantenberg 2002: 128

¹⁸² Eller rettere: utstillingen strever mot en slik nøytralitet. Det kan nemlig hevdes at intet som gir et visst bilde av samfunnet, enten det gjelder fjern fortid eller nær nåtid, kan være politisk nøytralt.

¹⁸³ Strengt tatt finnes det ingen historiebevissthet som overhodet ikke utdifferensierer fortid og nåtid, bare enkelte hvor dette skjer i svært liten grad. Man kunne kanskje si at den eldre historiske moralismen *forsøker* å avdifferensiere fortid og nåtid, eller at den alltid har blick for ”det identiske.”

Først når fortid og nåtid betraktes ut fra overhistoriske standarder kan vi moralisere over det historiske. Man opphøyer gjerne en standard som selv er historisk konstruert til en overhistorisk standard, slik som ”menneskerettighetene,” ”likeverdet” eller lignende. Litteraturviteren Helge Jordheim har for eksempel forsøkt å vise hvordan dette ”det samme” har blitt brukt av Falstadsenteret for å vekke historien (les: fortiden) til live igjen.¹⁸⁴ Senterets opprinnelige mandat var å fungere som et minnested over den tyske okkupasjonsmaktens systematiske grusomheter i fangeleiren Falstad (1941-45). Provokasjonen fra ledelsens side bestod i å legge noe overhistorisk i dette systemet, slik at de kunne knytte fortid og fremtid sammen ved å dra paralleller til ”tilsvarende system[er].”¹⁸⁵ Således blir altså systemet ikke bare noe som var, og som var historisk særegent for nazismen, men i en viss forstand noe allmennmenneskelig og ”evig.” Dermed ble ledelsen for senteret beskyldt for å ”hvitvaske nazismen som ideologi,”¹⁸⁶ skjønt det, som Jordheim forsøker å vise, egentlig dreier seg om en misforståelse mellom to ulike læringskonsepter: ”en som bygger på kontinuitet og likhet, som forsøker å gjenskape et sammenhengende ”efaringsrom,” for å bruke Kosellecks begrep, gjennom å appellere til det kollektive og en felles forståelse; og en som bygger på diskontinuitet, forskjell og brudd, og som ville formidle historisk erfaring i form av eksistensiell innlevelse, kanskje et eksistensielt sjokk, ikke ulikt det Hayden White har kalt erfaringen av det ”historisk sublime.” Striden fremstår slik som en utilsiktet konsekvens av det jeg har kalt for en gammel konflikt i vår historiebevissthet; mellom den gamle moralisten og den nyere historisten. Til de sistnevnte hører Ranke, Nietzsche, Marx og Foucault. Ja, jeg vil hevde at de fleste intellektuelle – i hvert fall blant samfunnsteoretikere og humanister – hører til her.¹⁸⁷ Betyr det da at den historiske moralismen er mer folkelig utbredt? Jordheim synes å mene det. Hvis vi hever blikket opp fra det akademiske og ut i offentligheten vil vi ifølge ham oppdage at ”samtidig historieforståelse definitivt [har] mer av Cicero enn av Ranke. At vi kan lære av historien, er ikke bare mulig, men – for de aller fleste – fullstendig innlysende. Ikke bare fungerer tanken om *historia magistra vitae* som et dannelsespolitisk argument for økte bevilgninger til de humanistiske fag, den utgjør også en tilbakevendende tale- og tankefigur innenfor så godt som hele det politiske området, innenfor utenrikspolitikk,

¹⁸⁴ Se Jordheim 2009: 26

¹⁸⁵ Ibid.: 27

¹⁸⁶ Påstanden ble fremmet av juristen Hanne Sophie Greve i Adresseavisen 18.10.03 (Se Jordheim 2009: 23).

¹⁸⁷ Har kanskje jurister som Greve en annen tradisjon for å betrakte samfunnsanliggender etter overhistoriske standarder? Jf. Nietzsches kritikk av hans samtids ”uhistoriske” rettsteori i kapittel IV.

forsvarspolitik og finanspolitikk.”¹⁸⁸ Skyldes da dette at offentligheten, politikken og livsverdenen er ”frakoplet” historie som fag? På ingen måte. Etter mitt skjønn snarere motsatt: historie som fag (og da ikke bare historiefaget) underbygger ikke lengre klare visjoner for Historien.¹⁸⁹ Følgelig tyr vi desto sterkere til den historiske moralismen, den i grunnen svært så uhistoriske sammenstillingen av fortid, nåtid og fremtid. Og dette er langt fra uproblematisk.

Faren for en stoisk historiebevissthet

Så langt i dette kapitlet har jeg argumentert for at historiens forvitring kan ses som et ledsagerproblem av den historiske bevissthet. Men hva innebærer Historiens forvitring for den historiske bevisstheten? Kan den tenkes å ha en slags ”reverserende” effekt? For meg er dette utenkelig så lenge gapet mellom forventning og erfaring består som et grunntrekk ved moderniteten. Derimot mener jeg vi bør være åpne for at historiens forvitring kan medføre en uvilje mot å betrakte samfunn, politikk og identitet på den historiske bevissthets premisser. Det er ikke utenkelig at den historiske bevisstheten blir stående som en slags relativisme vi helst vil unngå og endog forneker. Tapet av Historien frykter jeg kan gjøre den engang så frigjørende historiske bevisstheten til en byrde vi søker tilflukt fra i en eldre stoisk historiebevissthet. En slik tendens vil da kjennetegnes av at individets psykologiske mestring gjøres til hovedfokus i en verden uten det Giddens kaller for ”positive fremtidsvisjoner.” Fraværet av en anskuelig historisk forløsning kan få oss til slå oss til tåls med tilfredshetens universelle maksimer: ”kjøp økologisk mat, tenk på miljøet og gi til veldedige formål.” Sant nok er dette edle maksimer, men de er ikke desto mindre enkelthandler hvis egentlige funksjon trolig er å døyve våre personlige bekymringer (eller skyldfølelse) med hensyn til fremtiden.

Hvis det å skape historie som noe radikalt nytt ikke lengre innebærer et felles og positivt (ende)mål for alle historiske vesener, men i stedet flyter ut i en rekke usammenhengende historier – er det da ikke mulig at det sniker seg inn en forestilling om at vi ikke kan styre den historiske utviklingen som vi selv skaper? I så fall ville et viktig premiss for en stoisk historiebevissthet være til stede. Det ville nemlig kunne være fristende å trekke den

¹⁸⁸ Jordheim 2009: 26

¹⁸⁹ Det forekommer meg at man kunne sammenligne historiefagenes forhold til livsverdenens historisitet med forholdet mellom prest og menighet: ikke alt de menige tror på er teologisk (historieteoretisk) holdbart, men de menige vil gjerne søke støtte for sin tro teologisk. De forblir følgelig ikke upåvirket av hva teologiske autoriteter sier.

konklusjonen (som Nietzsche tillegger Niebuhr¹⁹⁰) at det kun ligger blindhet og urettferdighet til grunn for den historiske utviklingen. Denne kyniske realismen gjorde Historien det mulig å unngå ved å hevde at det i den blinde urettferdighet tross alt fantes en mening eller en lovmessighet som til slutt ville forløse oss i denne verden. Slik sett var Historien en slags sekulær eskatologi som ga oss tiltro til menneskets – men da kun det ”historiske” menneskets – sosiale og politiske fremskritt. I dag er denne troen nesten borte. Vi tror riktignok på vitenskapelige og teknologiske fremskritt, men det er ingen automatikk i at dette gir oss et optimistisk syn på menneskets utvikling som sådan. Denne motsetningen er heller ikke noe nytt. Descartes var for eksempel, visselig som en av de første,¹⁹¹ overbevist om det praktiske fremskrittet som lå i naturvitenskapen uten at det påvirket hans stoisme med hensyn til sosiale og politiske forhold. Det er bedre å forsøke å endre seg selv enn verden, erklærte han,¹⁹² og det er nettopp den stoiske historiebevissthets essensielle kjennetegn at den historiske utviklingen ligger utenfor vår makt. Dette motvirkes av den historiske bevissthets insistering på at vi skaper historie som noe radikalt nytt, men den historiske bevisstheten åpner samtidig opp for et resignert forhold til dette ”å skape” ved at den undergraver våre forestillinger om Historien. Etter mitt skjønn er dette – i hvert fall potensielt – en vel så stor kilde til politisk avmakt som det teleologiske historiesynet Bo Stråth advarer oss mot.

Jeg skal ikke påberope meg å være den første som fremmer slike bekymringer. Filosofen Paul Ricoeur har for eksempel karakterisert den moderne forstillingen om å skape historie som den mest sårbare og farligste av modernitetens toposer.¹⁹³ Grunnen hertil er – såfremt jeg forstår ham rett – at dette ”to make” tenderer til å løsrive seg fra dets grunnlag i det historisk gitte. Dermed kommer ”to make” i økende grad til å stå for kontigensen, atskiltheten og fremmedheten i forhold til det som har vært. Ricoeur gjør bruk av Kosellecks begrepspar for å illustrere dette problemet: det vi må unngå, eller motvirke, er utviklingen av et skisma mellom

¹⁹⁰ Se note 111 og 112. En finner for øvrig støtte for en slik vurdering av Niebuhr hos Carr, som hevder at Niebuhr insisterte på at historiens formål må hentes utenfor historien (eg. fra en overhistorisk standard) (Se Carr 2001: 69).

¹⁹¹ Forestillingen (som vi vår tid tar for gitt) om at naturvitenskapelig eksperimentering kan være ”nyttig” for samfunnet, var Descartes en av pionerene for. Følgelig også i stor grad også den moderne troen på ”fremskrittet,” skjønt da ikke i moralsk og/eller politisk forstand.

¹⁹² Selv om Descartes ikke forfekter en fullstendig likegyldig holdning ovenfor samfunnsmessige og politiske anliggender, så hevder han åpenbart at disse ting ligger såpass lite i vår makt å endre at det var bedre om vi ikke lot oss bli for opphengt i dem. Dette fremgår blant annet av hans provisoriske etikk: ”Min tredje maksime var at jeg alltid skulle forsøke å overvinne meg selv heller enn skjebnen, og forandre mine egne ønsker heller enn verdens gang, og i det hele tatt venne meg til å tro at det ikke er noe annet enn våre tanker som står helt i vår makt, slik at vi, når vi har gjort vårt beste angående de ting som ligger utenfor oss, kan betrakte alt det som ikke lykkes oss, som absolutt umulig” (Descartes 1968: 88).

¹⁹³ Ricoeur 1988: 211, 213. De to andre toposene han nevner (med utgangspunkt hos Koselleck) er forstillingen om en ny tid (die Neuzeit), og historiens akselerasjon.

forventningshorisonten og erfaringsrommet.¹⁹⁴ Ifølge Ricoeur forutsetter dette at vi antar en slags “post-hegeliansk kantianisme” hvor ... ”every expectation must be a hope for humanity as a whole, that humanity is not one species except insofar as it has one history, and, reciprocally, that for there to be such a history, humanity as a whole must be its subject as a collective singular.”¹⁹⁵ Vi trenger altså *ideen* om Historien. Men hvorfor? Er det ikke for å unngå det resignerte (eller stoiske) forholdet til det historiske? Det forekommer meg at Kant påpekte denne faren allerede i 1784:

For what is the use of lauding and holding up for contemplation the glory and wisdom of creation in the non-rational sphere of nature, if the history of mankind, the very part of this great display of supreme wisdom which contains the purpose of all the rest, is to remain a constant reproach to everything else? Such a spectacle would force us to turn away in revulsion, and, by making us despair of ever finding any completed rational aim behind it, would reduce us to hoping for it only in some other world.¹⁹⁶

Betraktet fra et individuelt ståsted (eg. som historier) leder det historiske oss, ifølge Kant, til resignasjon og virkelighetsflukt. For å unngå dette må det historiske betraktes fra et høyere ståsted som er hele menneskehetens (altså Historien eller den universelt gyldige historie). Ricoeur synes å tilslutte seg dette, og tilsynelatende av samme grunn, nemlig at vi ikke skal måtte fortvile av ”purely utopian expectatations [...] for, lacking an anchorage in experience...”. Hensikten med denne universelt gyldige (verdensborgelige) historie (tilsynelatende som et slags regulativt prinsipp) er ifølge Ricoeur at den virker til å determinere våre forventninger.¹⁹⁷ Vi må gjøre våre forventninger mer bestemte og våre erfaringer mindre så, erklærer han.¹⁹⁸ Og hva angår utvidelsen av vårt erfaringsrom (eller avdeterimineringen av våre erfaringer), må vi hele tiden gjenåpne fortiden ... ”to revivify its unaccomplished, cut-off – even slaughtered – possibilities.”¹⁹⁹ Det fortidige må nemlig ikke bli stående som noe fastsatt og ferdig, uvesentlig for hva vi kan forvente oss i denne verden.

Vi synes langt bedre stilt for å holde det fortidige åpent enn for å kunne konkretisere våre forventninger. I den første kampen har vi jo historikerne som frontkjempere, men hvem vil forsvare ideen om Historien? Ricoeur synes her å være et unntak. Mens mange (for ikke å si de fleste) har betraktet tapet av Historien som en befrielse, fremstår det i stor grad som et

¹⁹⁴ Ibid.: 215, 235

¹⁹⁵ Ibid.: 215

¹⁹⁶ Fra skriftet *Idé til en universell historie i verdensborgerlig hensikt* i Kant 2005: 53

¹⁹⁷ Ricoeur 1988: 215

¹⁹⁸ Ibid.: 216

¹⁹⁹ Ibid.: 216

problem for Ricoeur.²⁰⁰ For meg synes imidlertid denne problematiseringen, som avdekker Historiens evne til å binde opp fortiden i bestemte fremtidige mål, mer verdifull enn den kantianske løsningen, som jeg mener må betraktes som en tom idé såfremt det ikke kan utmyntes et felles historisk mål for hele menneskeheten.²⁰¹

²⁰⁰ Han beskriver endog tapet av den hegelske historiefilosofien som "a wound" som krever ... "the courage of the work of mourning" (Ibid.: 206).

²⁰¹ Kants regulative idé om et høyere ståsted berodde jo, for eksempel, på målet om en evig fred som avgrenset seg til de republikanske stater. Slik sett kunne man kanskje, i den grad republikanismen (eg. prinsippet om maktfordeling og allmennviljen) er et særegent vestlig konsept, påstå at Kants verdensborgerlige ståsted egentlig ikke er verdensborgelig, men tvert imot vestlig-sentrert.

Avsluttende diskusjon

De foregående anstrengelser har vært et forsøk på å anvende begrepet om historisk bevissthet til å anskueliggjøre den moderne europeiske historieforståelsens endringer, kjennetegn og konsekvenser. Ut fra en enkel oppdeling mellom ”historiebevissthet” og ”historisk bevissthet” har jeg forsøkt å analysere hva som ligger i modernitetens topos om å skape historie. Det jeg da mener å ha vist muligheten for, er at den utvidelsen av det historiske som kjennetegner de moderne vestlige samfunn, undergraver forestillingen om en stor sammenhengende historie (eller Historien med stor H og i entall). Men er det dermed vist at begrepet om historisk bevissthet egner seg til den bruken som jeg har gjort (eller villet gjøre) av det? En kort diskusjon av begrepsbruken i de foregående kapitler kan synes nødvendig for å oppklare dette.

Man vil sikkert ha lagt merke til at begrepet om historisk bevissthet undergår en viss utvikling i dette essayet. Etter å ha begrunnet definisjonen i introduksjonskapitlet gjennom Kosellecks tidsfenomenologi og modernitetstese, skjer det et slags sprang over til Carrs begrep om ”the expansion of reason.” Men hva er det som muliggjør dette? Er det overhodet noe ved Bernhard Eric Jensens definisjon av historisk bevissthet som skulle tilsi et slikt sprang? Skulle det i bevisstheten om at mennesker ikke bare er historiefrembragte, men også historiefrembringende, ligge en utvidelse av det historieskapende området, på bekostning av det historisk gitte, eller endog det naturlovsmessige? Man kunne kanskje påstå at dette ville være å innføre et falskt skille: det å frembringe eller skape historie, og det å være historiefrembrakt, eller historisk skapt, er visse et gjensidig forhold. Ja, det er nok uatskillelig. Men er det også et motsetningsfylt forhold? Sagt på en annen måte: kan erkjennelsen av at vi ikke bare er historiefrembrakte, men også historiefrembringende, *forskyve* vår forståelse av hva det vil si å være historiefrembrakt, eller historisk skapt? Det er på grunnlag av denne tanken at jeg i kapittel III påstår at det jeg har kalt for historisk bevissthet opptrer som ”the expansion of reason” hos Carr. Imidlertid er det ikke uproblematisk å sette likhetstegn mellom to begreper på denne måten. Det er nemlig en forskjell mellom bevisstheten om at vi ikke bare er historiefrembrakte (historisk gitte), men

også kan skape historie som noe nytt *og* den økende erkjennelsen av at det er vi selv som skaper det vi engang holdt for gitt. Riktignok kun en gradforskjell, for allerede når vi blir historisk bevisste starter utvidelsen av det området hvor vi skaper historie. Kunne jeg ikke da påstå at "the expansion of reason" allerede hos Jensen er inneholdt i begrepet om historisk bevissthet?

Begrepet om historisk bevissthet utvikles altså gjennom et annet begrep i kapittel III. Det samme forsøkes gjennom Nietzsches begrep om "den historiske sans," og det samme kritiske spørsmålet må derfor stilles: har jeg sammenblandet noe som ikke bør sammenblandes? Jeg har riktignok forsøkt å være påpasselig med å ikke sette likhetstegn mellom historisk sans og historisk bevissthet, men har jeg ikke allikevel gjort visse trekk ved det Nietzsche kalte for historisk sans, til kjennetegn ved historisk bevissthet? Betrakt for eksempel tapet av den overhistoriske visdommen som Nietzsche angivelig så som et resultat av den historiske sans. Dette slo meg umiddelbart som en bekreftelse på det Koselleck beskriver som oppbruddet fra *historia magistra vitae*-toposet. Men kan det ses slik? Kan man virkelig se bort fra den bakgrunnen som Nietzsche selv så oppkomsten av den historiske sans ut fra? Kanskje ikke. Men hvis ikke, hvordan skal da sammenfallet mellom den historiske sansen og den historiske bevisstheten som Kosellecks fenomenologi og modernitetstese gir grunnlag for, kunne forklares? Hvorfor påstår Nietzsche at det i 1800-tallets Europa har oppstått en historisk sans og et blikk for det historisk konstruerte, som en mer fornem (eller "smakfull") tidsalder manglet? Kunne det rett og slett hende at Koselleck og Nietzsche bare undersøkte fenomenet fra ulike ståsted (utgangspunkt)?

Mine ambisjoner for dette essayet strekker seg ikke lengre enn å vise hvordan begrepet om historisk bevissthet *kan* fungere som et slags tankebilde hvormed likheter mellom ulike beskrivelser og fenomener kan anskueliggjøres. Men hva er det da ved dette bildet som gjør begrepet om historisk bevissthet egnet til å anskueliggjøre endringer og kjennetegn ved den moderne europeiske historieforståelsen? Er det ikke nettopp tanken om at det å skape historie (altså å være historiefrembringende) endrer forståelsen av hva det vil si å være historisk skapt (historiefrembrakt), eller det å være et historisk vesen overhodet? Jeg har forsøkt å vise dette gjennom historiseringen av menneskehetens annen halvdel. Feminismens fremvekst henger, slik jeg ser det, nøye sammen med veksten i, eller radikaliseringen av, det jeg har kalt for historisk bevissthet. Ikke dermed sagt at det ikke fantes radikale forståelser av kvinnenaturen før oppkomsten av historisk bevissthet. Det nye er at selve antakelsen om en kvinnelig natur –

forskjellig fra mannens – går i oppløsning. Og selvfølgelig finnes det mange gode grunner for å hevde at det er en forskjell. Poenget er bare at noe som ligner på det som jeg har beskrevet med begrepet om historisk bevissthet, bidrar til å undergrave menneskenaturen som noe gitt (jf. Ortegas påstand i introduksjonskapitlet).

Gitt da at begrepet om historisk bevissthet skulle kunne anskueliggjøre visse vesenstrekk ved den europeiske historieforståelsens utvikling og kjennetegn, fra dens oppkomst på slutten av 1700-tallet, og opp mot vår egen tid – følger da muligheten for en forvitring av forstillingen om Historien? Skulle det at den historiske bevisstheten mangler god smak og således inkluderer stadig flere av ”de andre” i det historiske, kunne medføre en slags historisk desentrering hvor Historien som en europeisk-vestlig konstruksjon mister dets universelle gyldighet, nettopp fordi den blir virkelig universell?

Da tanken om dette først traff meg, hadde jeg intet annet enn en vag antydning fra Levi-Strauss å forholde meg til. Det kan derfor ikke utelukkes at jeg har kastet meg over det jeg fant ukritisk. Nå har jeg imidlertid blitt gjort oppmerksom på en artikkel av den tyrkiske historikeren Arif Dirlik som kan bidra til å problematisere hvorvidt det jeg har kalt for historisk bevissthet virkelig bærer i seg muligheten for en forvitring av Historien. Dirliks utgangspunkt er da forbausende likt mitt eget: den moderne europeiske historieforståelsen er kjennetegnet av utvidelsen av området for det historiske, altså inkluderingen av ”de andre.” Denne prosessen har, ifølge ham, nå kommet så langt at det ikke lenger gir mening å tale om de andre uhistoriske, bortsett fra når dette skjer med henvisning til hvordan det engang var.²⁰² Det finnes altså ikke lenger noen utside til det historiske – i hvert fall ikke mellom mennesker. Ifølge Dirlik fører imidlertid ikke denne inklusjonen til noen forvitring av den europeisk-vestlige historiens gyldighet. Snarere motsatt: ikke bare er selve konseptet om historie eurosentrisk og uløselig knyttet til sitt utgangspunkt; globale maktstrukturer bidrar også til å opprettholde ”EuroAmerica” som alle historiske menneskers referanseramme.²⁰³ Det er, ifølge Dirlik, ”silly” å forvente at den refleksive bevisstheten som medfølger utvidelsen av området for det historiske, skal kunne lede til en avvisning den vestlig-sentrerte historien.²⁰⁴ Men er det eurosentrismens forvitring som jeg har forsøkt å anskueliggjøre muligheten for, gjennom begrepet om historisk bevissthet? Er det den eurosentristiske historien som menes med

²⁰² Dirlik 2002: 265–266

²⁰³ Se Ibid.: 249–250, 252, 261–262

²⁰⁴ Ibid.: 251

Historien? Nei. Tvert imot kunne jeg si meg enig i Dirliks påstand om at selve konseptet om historie, og den historiske tenkemåten overhodet, er europeisk, og at et alternativ til eurosentrisk historie må være et alternativ til historie som sådan.²⁰⁵ Det er imidlertid en forskjell mellom det å tenke historisk som en europeer, og det å tro på en allmenngyldig historisk nødvendighet. Mitt poeng er jo nettopp at så lenge det kun var europeere (eller de vestlige) som var historiske, så var de historiske lovmessigheter som kunne utledes fra denne begrensede horisonten, bindende for den historiske bevisstheten (eller om man vil; begrensende for den). Men ettersom det ligger i den historiske bevisstheten å forstå stadig mer av verden som historisk (hvilket vil si historieskapende), så utvides jo stadig grensene for det historiske, inntil det knapt finnes noen slike grenser. Man skulle kanskje tro at denne utvidelsen nå har stanset opp, men det er ikke så sikkert. Det er nemlig en ny utvidelse av det historiske – altså av det historiefrembringende – som står for tur. Dette i hvert fall om vi skal tro historieteoretikeren Ewa Domanska:

Jeg vil foreslå at tiden er inne for å utfordre og overskride den spesifikke tilnærmingen til fortiden som kalles historie, forstått som en ”vitenskap om mennesker i tid” (Marc Bloch) og dens ikke bare eurosentriske og fallosentriske, men fremfor alt antroposentriske karakter. Vi bør utvide våre refleksjoner om fortiden til å omfatte ikke-menneskelige vesener, noe som i det siste har blitt studert på tvers av en rekke disipliner. I dag, med utviklingen av opprørs- og krigshistoriografi, bør også gjenstander, planter og dyr inkorporeres i historien som noe annet enn passive mottakere av menneskelige handlinger.²⁰⁶

Denne utvidelsen av området for det historiske kaller Domanska for ”posthumanistisk.” Bare slik kan historie gis overlevelsesverdi, eller handle om fremtiden. Hvis vi ikke skal miste grepet på fremtiden, for eksempel i møte med klimaendringstrusselen,²⁰⁷ så må skillet mellom naturhistorien og menneskets historie overvinnes; mennesket kan altså ikke lenger være det eneste som er historiefrembringende. Kan da kanskje begrepet om historisk bevissthet ikke bare bidra til å anskueliggjøre muligheten for en Historiens forvitring, men også – i neste omgang – forvitringen av historie som antroposentrisk historie? Ja, hva skulle egentlig stå for tur når hele menneskeheten endelig var blitt gjort historiske, og den store sammenhengende historien (nettopp derfor) ikke lenger kunne gi oss et grep om fremtiden (eller ha historisk overlevelsesverdi)? Måtte da ikke noe annet enn det historieskapende mennesket utfri oss fra vår avmakt?

²⁰⁵ Se Ibid 277

²⁰⁶ Domanska 2009: 51

²⁰⁷ Se Ibid.: 48, 51

Litteratur

Augustin 2001. *Political Writings*, Cambridge Texts in the History of Political Thought, Edited by E. M. Atkins and R. J. Dodaro, Cambridge: Cambridge University Press

Beauvoir, Simone de 2000. *Det annet kjønn*, oversatt av Bente Christensen og med innledende essay av Toril Moi, Oslo: Pax forlag. Første gang utgitt i 1949.

Beck, Lewis White 2002. "Kants Two Conceptions of the Will in their Political Context," i *Selected Essays on Kant*, Rochester: Rochester University Press

Boas, Franz and Wm. H. Dall 1887. "Museums of ethnology and their classification," i *Science*, Vol. 9, No. 228

Brobjer, Thomas H. 2004. "Nietzsche's View of the Value of Historical Studies and Methods," i *Journal of the History of Ideas*, Vol. 65, No. 2, Baltimore: John Hopkins University Press

Burke, Edmund 2007. *Betraktninger over revolusjonen i Frankrike*, oversatt av Erik Ringen og med innledende essay av Raino Malnes, Oslo: Pax Forlag. Første gang utgitt i 1790.

Carr, Edward H. 2001. *What is History?*, med forord av R.J Evans og Carrs notater til en ny utgave ved R.W. Davies, Basingstoke: Palgrave Macmillan. Utgitt første gang i 1961.

Carr, Edward H. 1968. "A Historical Turning Point: Marx, Lenin, Stalin," i Richard Pipes (ed.), *Revolutionary Russia*, Cambridge: Harvard University Press

Claudi, Mads Breckan: "Må kritisere rådende teori," intervju med Bo Stråth, i *Klassekampen* 23.07.2008

Dahl, Thomas 2005. "Se Nietzsche," i *Norsk filosofisk tidsskrift*, Vol. 40, Nr. 1, Oslo: Universitetsforlaget

Descartes, Rene 1968. "Om metoden. Del 1-4," i *Filosofiske tekster*, ved Arnfinn Stigen, Oslo: Pax Forlag. Første gang utgitt i 1637.

Dirlik, Arif 2002. "History without a Center? Reflections on Eurocentrism," i *Across Cultural Borders. Historiography in Global Perspective*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers

Domanska, Ewa 2009. "Har historie overlevelsverdi?," i *arr. Idehistorisk tidsskrift*, nr. 3-4, årgang 21

Egge, Åsmund 1993. *Fra Aleksander II til Boris Jeltsin. Russland og Sovjetunionens moderne historie*, Oslo: Universitetsforlaget

Eidem, Harald, Ivar Bjørklund og Terje Brantenberg 2002. "Museene, publikum og antropologien: Et formidlingsprosjekt ved Tromsø Museum," i *Norsk antropologisk tidsskrift*, nr. 3, årgang 13

Foucault, Michel 1990. "Nietzsche – genealogien, historien," i *Arr. Idehistorisk tidsskrift*, nr. 1, Oslo: Universitetsforlaget. Første gang utgitt i 1971.

Fulsås, Narve 2005. "Historie og forteljing," i *Nytt Norsk Tidsskrift*, nr. 3, Oslo: Universitetsforlaget

Førland, Tor Egil 2009. "En kritisk kommentar til historieevalueringsmetramme," i *Norsk historisk tidsskrift*, bd. 88, nr. 1, Oslo: Universitetsforlaget

Giddens, Anthony 2009. *The politics of climate change*, Cambridge: Polity Press

Giddens, Anthony 1997. *Modernitetens konsekvenser*, oversatt av Are Eriksen, Oslo: Pax Forlag

Giddens, Anthony 1984. *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press

Hagemann, Gro 2003. *Feminisme og historieskriving. Inntrykk fra en reise*, Oslo: Universitetsforlaget

Hammerlin, Joakim 2009. *Terrorindustrien*, Oslo: Forlaget Manifest

Hampson, Norman 1974. *The life and opinions of Maximilien Robespierre*, London: Duckworth

Hegel, Georg F. W. 1999. *Åndens fenomenologi*, oversatt av Jon Elster mfl., og innledning ved Dag Østerberg, Oslo: Pax forlag. Første gang utgitt i 1807.

Heidegger, Martin 2007. *Væren og tid*, oversatt og med innledning av Lars Holm-Hansen, Oslo: Pax forlag. Første gang utgitt i 1927.

Hobbes, Thomas 1946. *Leviathan, or The matter, form and power of a Commonwealth ecclesiastical and civil*, edited and with introduction by Michael Oakeshott, Basil Blackwell. Første gang utgitt i 1651.

Iggers, Georg G., Edward Wang & Supriya Mukherjee 2008. *A Global History of Modern Historiography*, Harlow: Pearson/Longman

Jensen, Bernard Eric 2003. *Historie – livsverden og fag*, København: Gyldendal

Jordheim, Helge 2009. "Historia magistra vitae i det 21. århundre. Debatten om Falstad," i *arr. Idehistorisk tidsskrift*, nr. 3-4, årgang 21

Kant, Immanuel 2005. *Political Writings*, Cambridge Texts in the History of Political Thought, Edited by Hans Reiss, Sixteenth printing, Cambridge: Cambridge University Press

Kant, Immanuel 1966. *De store tænkere. Kant*, med indledning, oversættelse og noter af Justus Hartnack, København: Berlingske Forlag

Kaspersen, Lars Bo 2005. "Teorier om globalisering – før og nu," i *Klassisk og moderne samfunnssteori*, København: Hans Reitzels Forlag

Kaspersen, Lars Bo 1995. *Anthony Giddens – introduksjon til en samfunnssteoretiker*, København: Hans Reitzels Forlag

Kojeve, Alexandre 1996. *Introduksjon til lesningen av Hegel*, oversatt av Agnete øye og med forord av Thomas Krogh, Oslo: Pax forlag. Første gang utgitt i 1947.

Koselleck, Reinhart 2007. *Begreber, tid og erfaring. En tekstsamling*, oversatt av Jens Busck og med innledning av J. Busck, J. Nevers og N. Olsen, København: Hans Reitzels Forlag

Koselleck, Reinhart 2004. *Futures past. On the semantics of historical time*, oversatt og med innledning av Keith Tribe, New York: Columbia University Press. Første gang utgitt i 1979.

Koselleck, Reinhart 2002. *The practice of conceptual history. Timing history, spacing concepts*, oversatt av Todd S. Presner m. fl., og med forord av Hayden White, Stanford: Stanford University Press

Krogh, Thomas, m.fl. 2005. *Historie, forståelse og fortolkning. Innføring i de historisk-filosofiske fags fremvekst og arbeidsmetoder*, 4. utgave, Oslo: Gyldendal Akademisk Forlag

Levi-Strauss, Claude 2003. *Rase og historie – Rase og kultur*, oversatt av Erik Thorstensen og med innledning av Thomas Hylland Eriksen, Trondheim: Tapir Akademisk Forlag. Utgitt første gang i 1952 og 1971.

Levi-Strauss, Claude 2002. *Den ville tanke*, oversatt av Erik Ringen og med innledning av Thomas Hylland Eriksen, Oslo: Spartacus Forlag. Utgitt første gang i 1962.

Lowenthal, David 1985. *The past is a foreign country*, Cambridge: Cambridge University Press

Mahon, Michael 1992. *Foucault's nietzschean genealogy. Truth, power, and the subject*, New York: State University Press of New York

Mannheim, Karl 1952. *Essays on the sociology of knowledge*, London : Routledge & Kegan Paul

Marx, Karl 1970. *Verker i utvalg 3, Historiske skrifter*, red. av Jon Elster og Einhart Lorenz, Oslo: Pax forlag

Mill, John Stuart 2006. *Kvinneundertrykkelsen*, oversatt av Kai Swensen og med innledning av Elin Svenneby, Oslo: Pax forlag. Første gang utgitt i 1869.

Mill, John Stuart 1947. *Om friheten*, oversatt av Amund Hønningstad og med forord av dr. H. O. Christophersen, Oslo: Dreyers forlag. Første gang utgitt i 1859.

- Nafstad, Petter 1996. *Europeisk filosofi. Med retninger innenfor nyere sosialfilosofi*, Oslo: Cappelen
- Newey, Glen 2008. *Routledge Guidebook to Hobbes and Leviathan*, London & New York: Routledge
- Nietzsche, Friedrich 2008. *Avgudenes ragnarok. Eller hvordan man filosoferer med hammeren*, oversatt til norsk og med etterord av Eric L. Wiik, Oslo: Spartacus forlag. Første gang utgitt i 1888.
- Nietzsche, Friedrich 2004. *Historiens nytte og unytte for livet*, oversatt av Øystein Skar og Bjarne Hansen og med innledning av Trond Berg Eriksen, Oslo: Damm & Søn. Første gang utgitt i 1874.
- Nietzsche, Friedrich 1999. *Ecce Homo. Hvordan man blir det man er*, oversatt og med forord av Trond Berg Eriksen, Oslo: Gyldendal norsk forlag. Første gang utgitt i 1908.
- Nietzsche, Friedrich 1989. *Hinsides godt og ondt. Forspill til en fremtidsfilosofi*, oversatt og med innledning av Trond Berg Eriksen, Oslo: Dreyers forlag. Første gang utgitt i 1886.
- Nietzsche, Friedrich 1984. Briefe an Friedrich Nietzsche: Januar 1887 - Januar 1889, unter Mitarb. v. Helga Anania-Hess, i *Nietzsche Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, begr. von Giorgio Colli undazzino Montinari; weiterg. v. Norbert Miller und Annemarie Pieper, bd. III, Berlin: Walter de Gruyter & Co
- Nietzsche, Friedrich 1969. *Moralens genealogi. Et stridsskrift*, oversatt og med innledning av Arild Haaland, Oslo: Gyldendal norsk forlag. Første gang utgitt i 1887.
- Nietzsche, Friedrich 1968. Jenseits von Gut und Böse; Zur Genealogie der Moral (1886-1887), i Giorgio Colli undazzino Montinari (Hrsg.): *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, bd. VI2, Berlin: Walter de Gruyter & Co
- Novak, David 1998. *Natural Law in Judaism*, Cambridge: Cambridge University Press
- Owesen, Ingeborg W. 2007. "Nietzsches utidsmessige feminisme," i *Norsk filosofisk tidsskrift*, nr. 4, årgang 42, Oslo: Universitetsforlaget
- Palmer, R.R., Colton J. & L. Kramer 2002. *A History of the Modern World*, Ninth Edition, McGraw-Hill
- Pettersen, Tove 2006. "Moralsk frihet og situasjon: Simone de Beauvoir," i *Norsk filosofisk tidsskrift*, Nr. 4, Årgang 41, Oslo: Universitetsforlaget
- Poulsen, Marianne 1999. *Historiebevisstheder – elever i 1990'erenes folkeskole og gymnasium*, Roskilde: Roskilde universitetsforlag
- Ricoeur, Paul 1988. *Time and narrative. Volume 3*, translated by Kathleen Blamey and David Pellauer, Chicago & London: University of Chicago Press

Staumbaugh, Joan 1987. *The problem of time in Nietzsche*, translated by John F. Humphrey, London & Toronto: Bucknell University Press

Stief, Carl 1969. *Den russiske nihilisme. Baggrunden for Dostoevskijs roman De besatte*, København: Særtryk af Københavns universitets festskrift

Stråth, Bo, m.fl. 2008. *Evaluering av norsk historiefaglig forskning. Bortenfor nasjonen i tid og rom: fortidens makt og fremtidens muligheter i norsk historieforskning*, Oslo: Norges forskningsråd

Stugu, Ola Svein 2000. "Frå undervisningslære til teori om historiemedvit og historiekultur. Nokre nyare utviklingslinjer i historiedidaktikken," i *Småskrifter fra Historisk institutt*, nr. 1, Trondheim: NTNU

Svendsen, Lars Fr. H. 2005. *Kjedsomhetens filosofi*, Oslo: Universitetsforlaget

Syse, Henrik 2007. *Natural law, religion, and rights. An Exploration of the relationship between natural law and natural rights, with special emphasis on the teachings of Thomas Hobbes and John Locke*, South Bend: St. Augustine's Press

Thyness, Paul 1967. *Edmund Burkes politiske filosofi: de konservative grunnideer*, Oslo: Tanum forlag

Tranøy, Knut E. 1957. *Thomas av Aquino som moralfilosof*, Oslo: Universitetsforlaget

Turgenjev, Ivan S. 1937. *Fedre og sønner*, oversatt av Ivar Digernes, Oslo: Gyldendal norsk forlag. Første gang utgitt i 1862.

Wollstonecraft, Mary 2003. *Et forsvar for kvinnens rettigheter*, oversatt av Toril Hansen og med innledende essay av Linda Marie Rustad, Oslo: Pax forlag. Første gang utgitt i 1792.

Østrem, Olav "Kina kan bli redningen," intervju med Loretta Napoleoni, i *Klassekampen* 18.09.2009