

HELGE JORDHEIM

Øyeblikkets historie

OM ANTROPOLOGISKE OG HISTORISKE TIDER

Abstract

This article discusses the ideas of the moment, the present, synchronicity and non-synchronicity in historiographical and anthropological literature, departing from THE's two books *The tyranny of the moment* (2001) and *Globalization* (2007). Drawing on a broad range of philosophical and theoretical literature, from Augustin to Reinhart Koselleck, it seeks to map out the challenges raised by different ideas of the present. In this way the article wants to contribute to an ongoing exchange between history and anthropology on how to deal with time and modernity, suggesting that the traditional, and inherently modern idea of diachronic and often discontinuous history should be reframed within a theory of historicity, in terms of a theory of the synchronicity of the non-synchronous.

THE PRESENT | SYNCHRONICITY | HISTORICITY |
HISTORY | TEMPORALITY

Øyeblikkets tyranni heter en av THEs bøker, som kom ut både på norsk og engelsk i 2001, med undertittelen *Rask og langsom tid i informasjonsamfunnet*. Utgangspunktet er en personlig og eksistensiell erfaring av at tiden akselererer, den beveger seg stadig fortere, inntil vi til slutt lever utelukkende i suksessive adskilte øyeblikk, frikoblet fra fortid og fremtid, som det gjelder å fylle med mest mulig innhold og aktivitet – «stabling», som THE kaller det (Eriksen 2001:134). Ifølge forfatteren er denne tidserfaringen et produkt av en informasjons- og kommunikasjonsteknologisk utvikling. I den forstand kan «øyeblikkets tyranni» sies å fungere som en samtidsdiagnose, en oppsummering av en utbredt erfaring i vår tids vestlige kultur – noe ikke bare THE selv, men mange av oss lever med og lider under.

I dette lille essayet er målet å se litt nærmere på denne forestillingen om øyeblikket og ikke minst på det som ligger bak, som er forutsetningen for at øyeblikket i det hele tatt kan framstå som noe eget, noe i seg selv: tiden og historien. Selve tanken om øyeblikket synes å åpne opp mot et komplekst samspill av forestillinger om og erfaringer av tid og historie, som ikke alltid har fått like stor plass og oppmerksomhet i THEs verk.

Øyeblikk, nåtid, samtidighet

Selve forestillingen om «øyeblikket» og dermed om «øyeblikkets tyranni» hviler på et paradoks som ikke er noe særegent for informasjonssamfunnet, som verken forutsetter mobiltelefon eller internett, ja ikke en gang trykte bøker. Tydeligst blir dette paradokset utviklet av kirkefaderen Augustin, biskop i Hippo i Nord-Afrika på 400-tallet e.Kr. I ellefte bok av sin selvbiografiske tekst *Confessiones* diskuterer han tiden, i sine tre dimensjoner: fortid, nåtid og fremtid. Men kan det overhodet finnes noen tid som vi med noen slags rett kan kalle nåtid, spør han. Gir det i det hele tatt mening å snakke om nået, samtiden, øyeblikket som noe som har en slags utstrekning eller varighet? Og i så fall: Hva slags utstrekning snakker vi om? Hvor lenge kan nåtiden vare? Hundre år, foreslår Augustin først. Deretter prøver han seg med ett år, deretter en måned, en dag og til slutt en time. Nåtiden skrumper inn og ligner stadig mer på det vi vanligvis kaller et øyeblikk (Flasch 1993:253–254).

Lenge før bøker, klokker, penger, telefon og internett foregriper Augustin altså akselerasjonsprosessen som ifølge THE kjennetegner de moderne samfunn. Tiden går fortere, øyeblikkene blir stadig kortere. Men filosofen tar resonnementet ett skritt lenger enn antropologen, idet han konkluderer med at øyeblikket logisk sett oppløser seg selv. Det er umulig å tenke seg at øyeblikket har noen utstrekning, noen varighet, for denne varigheten vil alltid kunne deles opp i mindre deler, mindre tidsenheter. Og deler man øyeblikket opp i mindre deler, da er det jo disse mindre delene – den tredje timen i en dag, eller det tolvte minuttet i en time – som er nåtiden, som er øyeblikket, mens det som gikk forut, er blitt fortid, og det som kommer etter, er blitt fremtid. Nåtiden, øyeblikket kan altså bare være en grense, konkluderer Augustin, et skille mellom fortid og fremtid, uten noen egen utstrekning eller varighet (Flasch 1993:255).

Det er klare paralleller mellom Augustins og THEs forestilling om øyeblikket. Først og fremst

beskriver begge hvordan øyeblikket skrumper inn, som følge av logisk-filosofiske operasjoner eller som følge av en informasjons- og kommunikasjonsteknologisk utvikling. «Øyeblikkets tyranni» innebærer at alle oppgaver må løses, alle handlinger utføres innenfor øyeblikkets stadig skrumpende tidshorison: «Det neste øyeblikket snytter på det nåværende», skriver THE (Eriksen 2001:34). Konsekvensen er at de to andre tidsdimensjonene, fortid og fremtid blir overflødiggjort, til fordel for en serie suksessive øyeblikk, som etter hvert synes å løpe sammen til ett. I informasjonssamfunnet lever vi i et evig og absolutt nå. Også denne ideen, så moderne, eller egentlig så postmoderne den enn måtte synes, har sitt motstykke hos kirkefaderen fra Hippo. Evigheten, den guddommelige evigheten, som er den tidsdimensjonen Augustin egentlig er opptatt av, er nemlig ikke annet enn en evig nåtid, *semper praesens aeternitas*, der alle andre tidsdimensjoner er oppløst. For Augustin er det evige øyeblikket himmelen, for THE er det snarere helvete – i alle fall som personlig erfaring betraktet.

Det tyranniske og tyranniserende øyeblikket, slik THE framstiller det, kunne med andre ord knapt ligget lenger unna en religiøs evighetserfaring, slik vi får den presentert hos Augustin. Men det har heller ikke mye til felles med andre kjente teorier om øyeblikkets betydning. Det er ikke et eksistensielt ladet øyeblikk, i Søren Kierkegaards forstand, åsted for skjellsettende erfaringer og livsbestemmende valg. Likedan skiller det seg radikalt fra de greske sofistenes forestilling om *kairos*, en mulighet, en anledning som det er opp til det enkelte menneske å gripe, en åpning i tiden, som en taler kan påkalle når han henvender seg til sitt publikum. *Now is the time for change*, med ordene til den sittende amerikanske presidenten. I THEs verden har øyeblikket ingen slike eksistensielle, retoriske eller historiefilosofiske dimensjoner. Snarere er det en beskrivelse av det Francois Hartog nylig har kalt et «historisistetsregime», *une regime d'historicité*, hvordan en

kultur forholder seg til fortid, nåtid og fremtid (Hartog 2003). Å rette all oppmerksomhet mot nåtiden, mot øyeblikket, uten særlig interesse for det som har gått forut og det som kommer etter, kaller Hartog «presentisme». I noen grad er det en tilsvarende diagnose vi finner hos THE. At vi lever under «øyeblikkets tyranni», er det samme som at vi lever i en kultur som er «presentistisk».

Om den vestlige verden ved inngangen til det 21. århundre virkelig er «presentistisk», er underkastet «øyeblikkets tyranni», er åpent for diskusjon. Utvilsomt er det mange som kjenner seg igjen i THEs beskrivelser av hvordan livet utspiller seg i stadig kortere intervaller, oppstykkede nå uten noe før og etter, og at denne presentismen først og fremst er en konsekvens av ny og tidsbesparende kommunikasjonsteknologi. Men hvis vi lever i en kultur som har «øyeblikket» som sin primære tidshorison, hvordan forklarer vi at historiebøker, biografier, dokumentar-litteratur, øyenvitneskildringer og historiske romaner selger som aldri før, at stadig flere norske bygder får sitt eget historiske «spel», at vi får stadig flere minnesteder, minnehøytider, minnestøtter etc.? Muligens henger det sammen – som tese og antitese, som aksjon og reaksjon. Nevnte Hartog anser på sin side disse tendensene som symptomer på den samme presentismen – at historien får karakter av moralske eksempler, identitetsbygging, kulturindustri, og mister sitt preg av å være fortid. Men det er neppe hele sannheten.

I en annen av THEs bøker, *Globalization. The key concepts*, fra 2007, finnes en alternativ versjon av samme argument. Igjen er hovedtemaet aksele-rasjon, *time-space compression* (David Harvey) og innovasjoner innenfor informasjonsteknologi og media. For å beskrive resultatet, det tids- eller historisitetsregimet vi lever innenfor i dag, velger imidlertid THE et annet begrep enn i det tidligere essayet: ikke øyeblikket, men *simultaneity*, *samtidighet* (Eriksen 2007:43). Argumentet er det samme: hvordan det kortest mulige

tidsrom, som i fenomenologisk forstand er nærmest uten egen utstrekning, fylles opp, stables fullt av gjøremål, erfaringer og begivenheter, som dermed framstår som samtidige. Men rekkevidden, det analytiske nivået, om man vil, er et annet. Til tross for at det ikke synes å gå noen forbindelse tilbake til Kierkegaard, innebærer «øyeblikket» likevel en personlig og i noen grad eksistensiell erfaring, i den grad det tyranniserer våre hverdagsliv. «Samtidighet», derimot, forteller ikke primært noe om enkeltmenneskers liv, selv om det kan være merkbart også der. Innebygd i «samtidighet» ligger en forestilling om større geografiske avstander, større kulturell variasjon og større sosiale forskjeller. Som analytisk begrep innebærer «samtidighet» et forsøk på å beskrive de temporale konsekvensene og/eller forutsetningene for globaliseringen – hvordan begivenheter og fenomener som utspiller seg innenfor vidt forskjellige geografiske og historiske rammer, likevel er samtidige, inngår i den samme globale samtidigheten. Erkjennelsen er i seg selv i hvert fall like gammel som de store oppdagelsene fra 1400-tallet og fremover; det nye består i at den faktiske historiske samtidigheten får fenomenologisk realitet som følge av den kommunikasjonsteknologiske utviklingen. Selv om ikke alle samfunn er like integrert i den globaliserte verden av e-post og mobiltelefoner, er menneskene likevel, som THE formulerer, på forskjellige måter, i større og mindre grad, «koblet til verdenen av øyeblikkelig global kommunikasjon» (Eriksen 2007:44). Samtidigheten, kunne man si, er øyeblikket som global temporal form.

Det samtidiges usamtidighet
Øyeblikket er med andre ord både en individuell erfaring og en global temporal form, med varierende grad av fenomenologisk realitet for forskjellige mennesker. Men denne tidserfarin-gen, denne temporale strukturen har også en tredje dimensjon, som ikke bare omfatter menneskelige erfaringer, handlinger og kulturer i

seg selv, men også studiet av dem, som objekter eller fenomener i tid og rom. To paradigmatiske former for studiet av mennesker i samfunn med hverandre er historien og antropologien – ikke så mye som separate disipliner eller vitenskaper, men som erkjennelsesformer som organiserer forholdet mellom tid og rom på forskjellige måter.

I noen grad kan «øyeblikket» og «øyeblikkets tyranni» også gjelde som en diagnose for den tidsoppfattelse som har vært dominerende innenfor antropologien, kanskje best illustrert ved det som har vært disiplinens særegne grammatiske og stilistiske form: «etnografisk presens». I Kirsten Hastrups *A passage to anthropology* knyttes presens tett til forskerens nærvær, samtidige nærvær i den kultur hun eller han studerer – som i neste instans gir seg til kjenne i valget av verbtid (Hastrup 1995:26). Det er altså erfaringen som styrer skrivemåten og ikke omvendt. Johannes Fabian har en mer kritisk forståelse av dette forholdet mellom erfaring og skrift: «Praksisen med å redegjøre for andre kulturer og samfunn i presens», skriver han i klassikeren *Time and the other*, først publisert i 1983, «er en av de mest dominerende kjennetegn på antropologisk diskurs» (Fabian 1983:80). På den måten unngår man å plassere det aktuelle samfunnet inn i den historiske tiden, som noe som går forut for eller kommer etter andre samfunnsformer, og som ikke minst selv er i endring. I verste fall, skriver Fabian, «'fryser' presensformen samfunnet på det tidspunkt det ble observert» og formidler dermed «antagelser om primitive samfunns hang til å repetere seg selv, deres forutsigbarhet og konservatisme» (Fabian 1983:81).

Presens er øyeblikkets verbform. Alt foregår samtidig i den samme vage, uavgrensede og omsegripende nåtiden. Fabians egentlig bekymring i *Time and the other* er likevel ikke den grammatiske presentismen, men, snarere tvert imot, antropologiens hang til å forutsette, om ikke eksplisitt, så iallfall, implisitt at såkalt «pri-

mitive» samfunn ikke er samtidige med de vestlige, men ligger bak dem på en universalhistorisk utviklingsstige. Det er dette han kaller «fornektelse av samtidighet», *denial of coevalness*: «en vedvarende og systematisk tendens til å plassere antropologiens referent(er) i en annen tid enn samtiden til den som produserer den antropologiske diskursen» (Fabian 1983:31). I dag, hevder THE, er ikke Fabians kritikk lenger like gyldig. Problemet er kanskje snarere at man risikerer å overvurdere i hvilken grad «alt er i synk med alt annet». Globalisering er ikke et totaliserende fenomen; det finnes fortsatt «betydelige lommer» som er mindre berørt enn andre (Eriksen 2007:45). I sin kritikk av troen på en absolutt global samtidighet, har THE også et annet viktig poeng: at vi alle lever i flere tidsregimer, hvorav det globale informasjonssamfunnet bare er ett (Eriksen 2007:46). Følgelig kan all samtidighet bare være en samtidighet av det usamtidige, en *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*, som det heter i den tyske tradisjonen, f. eks. hos historikeren og historieteoretikeren Reinhart Koselleck (Koselleck 2000, Jordheim 2005).

Analytisk er forestillingen om det samtidiges usamtidighet en kombinasjon av to forskjellige tidsoppfatninger, «øyeblikkets tid» og den «kumulative, lineære tiden», for å bruke THEs egne begreper (Eriksen 2001:16). Selv trekker han en parallell til sosiologen John Urrys skille mellom *glacial time* – som kunne oversettes med noe sånt som «istidstiden» – og *instantaneous time* – «øyeblikkstiden». Den først er langsom, knyttet til naturlige prosesser, inneholder artenes og menneskenes utvikling, men også menneskelivet helt generelt; den andre utgjør et «rent nå» (Eriksen 2007:46). Alternativt kunne man snakke om en synkron tid og en diakron tid. Den synkrone tiden kan være både punktuell, som i øyeblikket, eller horisontal og tverrgående, som i den globale samtidigheten, men i begge tilfeller er den i noen grad fastfrosset, ubevegelig, et tverrsnitt gjennom historien. Den diakrone tiden derimot, er det vi vanligvis – i hvert fall

siden slutten av 1800-tallet – omtaler som historien, gjerne med stor H. Diakron tid innebærer bevegelse, prosess, endring, brudd og kontinuiteter – lengdesnittene, om man vil. Som teoretisk struktur eller topos innebærer det samtidiges usamtidighet et forsøk å på kartlegge hvordan den synkrone tiden, øyeblikket, er gjennomstrømmet av diakron tid, fylt opp av erfaringer, fenomener, gjenstander, ritualer, praksiser som er usamtidige med hverandre – fordi og i den grad de hører hjemme innenfor forskjellige diakrone sammenhenger, prosesser, kontinuiteter. Men for at det skal være mulig å få øye på disse usamtidighetene må også den diakrone, langstrakte, rytmiske eller urytmiske, akselererende eller retarderende tiden, eller rettere sagt, tidene få innpass i analysen.

Øyeblikkets tyranni er en essayistisk og kulturkritisk studie av den presentismen som regjerer vår egen samtid. Spørsmålet er om den ikke selv står i fare for å ende opp som symptom på det samme. Greier boka selv å etablere et reelt og troverdig forhold til historien, til de diakrone prosessene som samtiden inngår i og er en del av? Eller ender den tvert imot opp i en form for antropologisk presentisme – ikke ensbetydende, men i all fall nært beslektet med den «etnografiske presens»? Ingen *denial*, men snarere en *embrace of coevalness*? En samtidighetens samtidighet?

Fortid og nåtid i antropologisk perspektiv

Øyeblikkets tyranni er full av eksempler på hvordan vår erfaring og bruk av tid er dominert av forestillingen om den minst tenkelige fenomenologiske tidsenhet: øyeblikket. Eksempelene er uten unntak hentet fra nåtiden. Ett sted i boka gjør imidlertid THE et unntak når han kunngjør at han vil gi en historisk framstilling av sitt tema: «Temaet er dagsaktuelt», skriver han, «men en av mine viktigste budskap er at det er umulig å forstå nåtiden uten å forstå fortiden.» Dette er en innsikt, fortsetter han, «som dels er i ferd med å bukke under i informasjonssamfunnet,

dels blir misforstått i retning av at det vi kan lære av historien, består i å etterligne fortiden». Antagelig er det for å bøte på denne type misforståelser – enten å glemme fortiden eller å forsøke å etterligne den – at forfatteren innlemmer i essayet et kapittel som inneholder det han kaller «ren kulturhistorie». At THE, som ellers dyrker det hybride og komplekse, her plutselig påkaller det «rene», er vel i seg selv mest en forsnakkelse, men gir uansett et signal om at han ikke er helt på hjemmebane. Oppgaven til denne «rene kulturhistorien» er å vise «hvordan vi har havnet der vi er».

Noen særlig forklaringskraft tiltror likevel ikke forfatteren dette historiske intermezzoet. For ikke å trøtte sine lesere åpner han for at de som har dårlig tid – og i kraft av sitt tema er det jo dem boka i første rekke retter seg til – kan «hoppe over dette kapitlet» og gå rett på de kapitlene som tar for seg aktuelle tendenser, «hastighet, vekst og tendensen til at det blir mer av alt» (Eriksen 2001:47). I beste fall kan det kanskje forstås som en slags demonstrasjon av poenget sitert ovenfor, en slags «showing» i stedet for «telling»: Leseren skal selv få føle på kroppen hva som skjer hvis hun eller han mister kontakten med fortiden, les: hopper over historiekapitlet, og dermed selv blir et offer for «øyeblikkets tyranni».

Det THE foreslår, når han avlegger fortiden, historien og historieskrivningen en sjelden visitt, kan vel best forstås som en slags utvidelse av den antropologiske samtidsanalysen med en tilblivelseshistorie, det som i anknytning til Michel Foucault blir omtalt som «genealogi» eller rett og slett «nåtidens historie». Men forholdet mellom det antropologiske og det historiske perspektivet forblir uavklart. Selv om det altså er et av forfatterens «viktigste budskap» at «det er umulig å forstå nåtiden uten å forstå fortiden», åpner han gjerne for at leserne gjerne kan droppe den historiske framstillingen. Det må vel bety at den er mer som illustrasjon eller eksemplifisering å regne, på linje med de mange

andre eksemplene boka er fylt med. Om de utspiller seg i fortiden eller nåtiden, er i denne sammenheng mindre viktig. Historiens viktigste funksjon blir som et pedagogisk eller didaktisk grep, som skal gjøre det lettere for leserne å forstå nåtiden, nærmere bestemt informasjonssamfunnet.

Evolusjon og øyeblikk – lange og korte kronologier

Det ville være kortsynt å tro at THEs historiesyn skulle kunne avleses av et par kapitler i et av hans mer populærvitenskapelige essays. La oss derfor heller anta at vi har å gjøre med et symptom på et uavklart og uforløst forhold mellom antropologi og historie generelt, som viser seg hos representanter for begge fagtradisjoner, og som her gir seg til kjenne i verkene til en framstående norsk antropolog. Å tenke historisk, i kategorier som utvikling, framvekst, begivenhet, kontinuitet, endring, varighet, brudd, stabilitet etc., er en utfordring for antropologien; å tenke kulturanalytisk, i kategorier som likhet og forskjell, identitet, innsider og utsider, grenser, strukturer etc., er en like stor utfordring for historievitenskapene. Antagelig har det noe å gjøre med hvordan forskere fra de respektive fagtradisjonene er vant til å forestille seg tid og rom, og ikke minst forholdet mellom dem.

Med sitt herostratisk berømte skille mellom «kalde» og «varme» samfunn framstilte Lévi-Strauss historie som noe som er forbeholdt de vestlige, «varme» nasjoner, mens primitive samfunn kan være helt nede i «null i historisk temperatur» (Lévi-Strauss 1973). De sistnevnte er mest ut etter å «forbli som de er», mens de førstnevnte «interioriserer» historien «for å gjøre den til motoren i sin utvikling» (Lévi-Strauss i Charbonnier 1961:44). Senere reviderte Levi-Strauss sin modell og slo fast at det ikke fantes noe absolutt målestokk for «grader av historisitet»; snarere dreide det seg om i hvilken grad et samfunn føler, er seg bevisst sin egen historisitet, hvilket «subjektivt bilde» det

lager seg av sin egen historiske utvikling (Lévi-Strauss 1983:1218). Ikke desto mindre forblir historie, kumulativ, lineær og diakron, knyttet til enkeltsamfunn og enkeltnasjoner – noe som også har vært kjennetegnet for moderne vestlig historieskrivning, ikke minst den norske. Historie blir dermed noe som utspiller seg innenfor bestemte geografiske, kulturelle og nasjonale grenser, i bestemte, avgrensede og mer eller mindre homogene rom. Antropologien, derimot, har tradisjonelt vært kjennetegnet av at den beveger seg på tvers av de samme grensene, synkront og komparativt, snarere enn diakront og lineært. Mens tiden har blitt forutsett å være homogen og altomfattende, eller til og med irrelevant, har rommet vunnet i kompleksitet, heterogenitet og dermed vitenskapelig interesse. Den «antropologiske erfaringen av kultur», hevdet Marshall Sahlins i 1982, «kunne få historiebegrepet til å eksplodere» – og dermed bane vei for en «strukturell antropologi, som også er historisk» (Sahlins 1985:72).

Tidlig i *Øyeblikkets tyranni* gir THE en historisk framstilling av etappene menneskeheten har tilbakelagt på sin vei mot det han kaller «informasjonsalderen». I innledningen til kapitlet eksperimenterer han med forskjellige mulige kronologier: evolusjonshistorien, menneskehetens artshistorie, kulturhistorien og teknologihistorien (Eriksen 2001:50–52). Dermed åpner han for noen voldsomme, «svimlende» diakrone perspektiver, hundretusenvis og millioner av år, før han ender opp med det han kaller «en beskrivelse av de siste 10, 100, 200 eller 10 000 års kulturhistorie». Uansett hvilket tidsspenn man velger, kan kulturhistorien skrives som en historie om akselerasjon. Mens den historiske tiden er fylt til randen av mening, begivenheter, handlinger, erfaringer, er denne tiden som THE forestiller seg, i kraft av sitt grenseløse, men samtidig fullstendig vilkårlige omfang, tom. Dette er tid som natur – konstruert ikke gjennom referanser til personer eller begivenheter, til årstall og datoer, men til trilobitter og bron-

tosaurer, som, slik de forekommer i teksten, ikke har noen klar plass eller innordning i tiden, men snarere fungerer som signaler for en åpen, uendelig tid. Men når tiden, både dens utstrekning og inndeling, blir vilkårlig på denne måten, slutter den å ha noen egentlig betydning. Når han skal diskutere informasjonsalderens fremvekst, pendler THE mellom de lengst og kortest tenkelige tidsspenn, evolusjonshistorien og øyeblikket, som vel i første rekke har det til felles at de begge skiller seg fra det vi er ellers vant til å betrakte som historisk tid, knyttet til menneskelige handlinger og erfaringer, belagt i kilder.

Evolusjonshistoriens eller artshistoriens tid, tid som regnes i millioner og hundretusenvis av år, kan ikke egentlig erfares, annet enn som abstrakte konstruksjoner til bruk i vitenskapelige øyemed. Det er ikke en tid for handling, heller ikke for planlegging – og aller minst for historisk bevissthet, tradisjoner eller nostalgi. Motsetningen er historisk tid som et erfarings- og handlingsrom, de tidshorisontene vi skaper for menneskelig aktivitet, enten når vi selv handler eller når vi skal forstå menneskelige handlinger i ettertid, som historie. Som Koselleck har vist, finnes det i den moderne verden ikke lenger noen direkte sammenheng mellom «erfaringsrom» og «forventningshorisont» (Koselleck 1979). Det vi har opplevd i fortiden, det våre foreldre og besteforeldre har opplevd, kan ikke lenger gi grunnlag for å vite hva vi kan forvente av fremtiden – til det er endringstakten for høy, tiden går for fort, det nye inntreffer fortere enn vi er i stand til å tenke oss det. Resultatet er ikke øyeblikkets, men fremtidens tyranni. Usikkerheten om hva som skal komme, på den ene siden, og troen på fremskrittet, på den andre, skaper en nærmest manisk oppmerksomhet mot fremtiden. Øyeblikkets tyranni, slik THE beskriver det, blir et faktum, idet vi ikke lenger tror på, eller i det hele tatt interesserer oss for fremtiden, idet følelsen brer seg at vi ikke er på vei noe sted, helst mot noe nytt og bedre, men be-

veger oss stadig fortere, i stadig mindre sirkler. Da er det fristende å åpne for andre tidsperspektiver, som strekker seg lenger tilbake enn industrialiseringen og den franske revolusjon. Hva slags fremtid tilbyr evolusjonshistorien, artshistorien oss?

Omveien via forskjellige mulige kronologier, forskjellige temporale strukturer er for THE i første rekke et middel til å stille opp «noen enkle kontraster mellom moderne og ikke-moderne samfunn» og dessuten vise «en tydelig retning i kulturhistorien fra det konkrete mot det abstrakte» (Eriksen 2001:52). Retningen utpekes av tre medieringsteknologier, boka, klokka og pengene. Til syvende og sist framstår skillet mellom moderne og ikke-moderne samfunn mer som et skille i rom enn i tid – eller iallfall blir det vanskelig å avgjøre hva som er hva. Om vårt eget samfunn sammenlignes med et samfunn fra tiden før boktrykkerkunsten eller pengesystemet ble oppfunnet, eller med et samfunn, kun romlig adskilt fra vårt, der disse medieringsteknologiene ikke har fått fotfeste, synes ikke egentlig å spille noen større rolle. Kategoriene moderne/ikke-moderne vil under alle omstendigheter være hevet over andre tidlige og romlige bestemmelser, som før/nå eller fjernt/nært.

Et relativt nytt eksempel på historie skrevet i et evolusjonshistorisk, artshistorisk eller også sivilisasjonshistorisk perspektiv, er Jared Diamonds *Guns, germs, and steel*, som utkom første gang i 1997, med undertittelen «menneskesamfunnenes skjebne». Boka tilbyr en interessant sammenstilling av biologisk, antropologisk og historisk kunnskap. I noen grad kan den sies å tilby en form for historisk antropologi, eller antropologisk historie – hadde det ikke vært for at Diamond synes mer opptatt av materialer, teknologier og mikroorganismer enn av mennesker. For å få øye på hvordan antropologi og historie en gang hørte sammen, som sine respektive forutsetninger og dobbeltgjengere, og likeledes, hvordan de begynte å gli fra hver-

andre, er det mer interessant å gå tilbake til en av gudfarskikkelsene for både historisk og antropologisk tenkning, den tyske teologen og filosofen Johann Gottfried Herder.

Universalhistorie og antropologi:

Johann Gottfried Herder

I sine historiske verker, i første rekke essayet *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* fra 1774 og *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, som kom ut mellom 1784 og 1791, videreførte Herder 1600- og 1700-tallets universalhistorie. Han var opptatt av å forstå verden i sin helhet, både temporalt og romlig. Samtidig introduserte han en ny forståelse av både den globale tiden og det globale rommet: Mens det globale rommet ble mangfoldig, oppdelt i folk, kulturer, språk, som hadde sitt spesifikke geografiske, klimatiske og etniske særpreg, ble den globale tiden enhetlig, samlet i en lineær og teleologisk prosess, menneskehetens historie. Mening og retning fikk denne historien i kraft av forestillingen om de menneskelige livsaldre, utviklingsprosesser og dannelsesprosesser som omfattet både enkeltindividene og slekten.

Menneskeheten, skriver Herder, i *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, hadde sin tidlige barndom i Orienten, sin senere barndom i Egypt og Fønikia, sin ungdom i Hellas etc. Til skjells år og alder kom menneskeheten først med romerne. På denne måten blir ontogenese til fylogenese, enkeltmenneskets, den enkelte organismens livshistorie blir til menneskehetens historie. Samtidig finner Herder en effektiv metode for å forene det globale, mangfoldige og heterogene rommet, med den like globale, men enhetlige og homogene tiden. De tre folkegruppene, skriver Herder «orientalere, egyptere og grekere, følger etter hverandre i stigende linje» – «at de hater hverandre», konkluderer han, «viser utvikling, framskritt, trinn på stigen» (Herder 1994:23).

I sitt universalhistoriske essay kommer Herder imidlertid ikke lenger enn til menneske-

hetens senere barndom før forsøket på å skrive hele slektens historie i tråd med individuelle livsaldre kommer opp i store vanskeligheter. Egypterne lever langs Nilen, dyrker jorden og bygger store byer. Men ikke langt unna holder fønikerne til – adskilt i rom, men ikke i tid – langs bredden av Middelhavet og livnærer seg nesten utelukkende av handel. Ikke bare livnærer de to folkegruppene seg på forskjellige måter; også sosialt, politisk og kulturelt, i alt som har med dannelse, *Bildung*, å gjøre, kommenterer Herder, er de hverandres motstykker: Egypterne har patriotisme, respekt for religionen, kjenner vitenskapenes hemmeligheter, mens fønikerne har sin vitalitet og livskunst. Når man betrakter hvordan både deres livstil, tankesett og kultur skiller seg fra hverandre, skulle man tro at de tilhørte forskjellige stadier i menneskehetens utvikling. Likevel er de altså samtidige.

Denne samtidigheten skaper mer enn litt hodebry for Herder. Det han ønsker å gjøre, er som Fabians antropologer: å benekte at det kan finnes noen *cœvalness* mellom egyptere og fønikere, at de egentlig, ved nærmere ettersyn og historisk etterprøving befinner seg på forskjellige trinn i menneskehetens utvikling. Men det lar seg altså ikke gjøre. I stedet tvinger samtidigheten, perspektivet på tvers av folkegrupper og kulturer, ham til å sammenligne, selv om han egentlig hardnakket hevder at ingen kultur kan måles etter en annen kulturs standard – *ich mag gar nicht vergleichen*, «jeg vil jo slett ikke sammenligne», avbryter han seg selv, igjen og igjen (Herder 1994:22). Så snart det diakrone utviklingsperspektivet må vike for en synkron sammenstilling av forskjellige kulturer, som utgår fra et bestemt punkt i historien, et bestemt nå, eller et bestemt øyeblikk, om man vil, melder behovet for å sammenligne, finne forskjeller og likheter seg av seg selv. Dermed virker det synkron, mangfoldige rommet inn på den diakrone, enhetlige tiden. Tiden risikerer å bli like kaotisk og heterogen som rommet den utspiller seg innenfor – slik at én historie begynner med

egypterne, en annen med fönikerne, og det eneste som forener de to, er at de eksisterer samtidig.

For å redde enheten av fylogene og ontogene, menneskehetens historie i analogi med enkeltmenneskets dannelsesprosess og livsalder, kommer Herder opp med ideen om «tvillinger»: Egypterne og fönikerne er «tvillinger», skriver han. Antagelig føler han selv at løsningsen ikke er helt overbevisende, for i det han skal understreke poenget ytterligere, ender han opp med en tautologi, med heller komisk effekt – de er «tvillinger av samme mor» (Herder 1994:22). Til tross for denne oppfinnsomme biologiske metaforikken kunne man jo frykte at den enhetlige, lineære historien Herder konstruerer, fra barn til voksen, her skulle forgrenes og gå i to forskjellige retninger. Heldigvis har Herder en løsning på dette også: Egyptisk og fönikisk kultur, alvorstung statsbygging og lettlivet handelsvirksomhet, gjenforenes hos grekerne, som tar opp i seg begge elementer i det foregående historiske stadiet og setter historien på rett kjølgjen.

Dersom Herder, slik bl.a. John Zammito har hevdet, kan sees som en slags opphavskikkelse både for historie og antropologi (Zammito 2002), er det her – kunne man hevde – historikeren og historisten Herder som seirer over antropologen. Mens antropologen ville vært mer opptatt av de synkrone forskjellene mellom egyptisk og fönikisk kultur, er historikeren opptatt av å forene dem i det samme diakrone forløp. I realiteten kan forholdet mellom egyptere og fönikere hos Herder best forstås som et tilfelle av det samtidiges usamtidighet – to kulturer som er samtidige, i et globalhistorisk perspektiv, men som har sin egne fortider og fremtider, sine egne historiske rytmer, temporalstrukturer og dannelsesprosesser. På samme måte utfolder ethvert øyeblikk sin egen historiske usamtidighet, i den grad det inngår i en langstrakt, kumulativt og historisk prosess, uten noe klart mål, men likevel i konstant bevegelse. Å

forstå samtiden vil derfor si å forstå hvordan den innpasser seg i denne historiske prosessen, hvordan den forholder seg til det som går forut og det som kommer etter, hvordan den drar med seg tidligere erfaringer og foregriper kommende. Å forstå samtiden vil også si å forstå dens historisitet.

Konklusjon: Fra historie til historisitet
Kanskje er det dette begrepet – historisitet – som best markerer grensesnittet mellom antropologi og historie. Å studere historisitet er noen annet enn å studere fortiden for å forstå nåtiden, «hvordan vi har havnet der vi er», for å bruke THEs ord. Augustin fant én måte å beskrive dette på: I streng forstand, skriver han, finnes ikke de tre tider fortid, nåtid og fremtid; i stedet finnes fortiden i nåtiden, eller som han skriver det, «fortidens samtidighet», nåtiden i nåtiden og fremtiden i nåtiden – med andre ord minnet, anskuelsen og forventningen (Flasch 1993: 259). Med en frase fra Heidegger kunne vi si at historisitet dreier seg om «væren-i-tiden». I sin introduksjon til et temanummer om historisitet i *History and Anthropology* legger Eric Hirsch and Charles Stewart følgende forståelse til grunn: Historisitet beskriver «en menneskelig situasjon i flyt [in flow], hvor versjoner av fortid og fremtid (knyttet til personer, kollektiver eller ting) antar samtidig form i forhold til begivenheter, politiske behov, tilgjengelige kulturelle former og emosjonelle disposisjoner». I stedet for tidsforståelsen som THE legger til grunn, «antagelsen om at begivenheter/tid er en linje mellom tildragelser som 'til sammen utgjør' historie», fokuserer historisitet på «den komplekse temporale nexus fortid-nåtid-fremtid» (Hirsch og Stewart 2005:262). I dette perspektivet gir forutsetningen om at vi kan studere fortiden for å forstå nåtiden ikke lenger mening, etter som fortiden alltid inngår i nåtiden på varierende måter. Skulle vi bruke Augustins begreper, kunne vi si at fortiden bare eksisterer som en erfaring eller en representasjon i nåtiden, som

vi kaller hukommelse, minne eller rett og slett historie. «Hvordan vi er havnet her» er dermed helt og holdent sammenvevd med hvor vi anser oss å være på vei, og hva vi skal gjøre for å komme dit, med våre forventninger til fremtiden og våre handlingsmuligheter og intensjoner i nåtiden.

Hva betyr det å flytte oppmerksomheten fra historie til historisitet både innenfor antropologien og innenfor historievitenskapene? Igjen kan vi få et hint fra THE. Målet hans med den kulturhistoriske fremstillingen er, som han skriver, «å sette opp noen enkle kontraster mellom moderne og ikke-moderne». En av effektene av å fokusere på historisitet i stedet for historie er at vi blir – eller iallfall kan bli – i stand til å stille spørsmål ved denne myten om det moderne, både i historiografisk og antropologisk forstand. Som Herder-eksempelen viser med all mulig tydelighet, er en av modernitetens og historisimens viktigste effekter å skape en enhetlig, lineær tid, som gjør det mulig å snakke om hvordan fortiden leder opp til nåtiden, som igjen åpner seg mot fremtiden. I den forstand har historisimens og modernitetens tid en sterk diakron retning, egnet til å overstyre synkrone, eller om man vil, geografiske og kulturelle variasjoner, som den mellom egyptere og fønikere. Å bruke historiske argumenter til å skille mellom moderne og ikke-moderne er dermed i verste fall et tilfelle av at svaret er inneholdt i spørsmålet. For å skille ut moderniteten, i hvert fall i kronologisk forstand, appellerer vi til en historieforståelse som i seg selv er et produkt av den samme moderniteten.

Teorien om «historisitet», som en teori om historiske tider, tidserfaringer og temporaliseringsformer, tilbyr muligheter både for historievitenskapene og for antropologien til å finne mer mangfoldige og komplekse måter å tematisere forholdet mellom fortid, nåtid og fremtid på. Eller som Ingjerd Hoëm skriver i en senere artikkel i det samme nummeret av *History and*

Anthropology: «den gjør det mulig for oss å gå hinsides antagelsen om kulturell diskontinuitet og akkulturasjon som uunngåelig knyttet til modernitetsprosessen». I stedet kan vi undersøke empirisk og for hvert enkelt tilfelle «hva som kan beskrives som varige sosiale formasjoner, og hva som representerer brudd med tidligere praksiser» (Hoëm 2005:294). Fokuset på øyeblikket som grense, brudd og akselerasjonsmål må vike plass for øyeblikket som en «kompleks temporal nexus fortid-nåtid-fremtid» (Hirsch og Stewart 2005), eller, med Koselleck, som en samtidighet av betydninger og tidslag som i seg selv er usamtidige med hverandre, men som kommuniserer, utfordrer og undergraver hverandre på mangfoldige måter som bare kan undersøkes empirisk i det enkelte tilfelle.

Referanser

- CHARBONNIER, GEORGES
1961 *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*. Paris: Plon.
- DIAMOND, JARED
1997 *Guns, germs, and steel. The fates of human societies*. London: Jonathan Cape.
- ERIKSEN, THOMAS HYLLEND
2001 *Øyeblikkets tyranni. Rask og langsom tid i informasjonsalderen*. Oslo: Aschehoug.
- ERIKSEN, THOMAS HYLLEND
2007 *Globalization. The key concepts*. Oxford/New York: Berg.
- FABIAN, JOHANNES
1983 *Time and the other. How anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.
- FLASCH, KURT
1993 *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Text-Übersetzung-Kommentar*, Frankfurt am Main: Klostermann.
- HARTOG, FRANÇOIS
2003 *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris: Seuil.
- HASTRUP, KIRSTEN
1995 *A passage to anthropology*. London: Routledge.
- HERDER, JOHANN GOTTFRIED
1994 *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774–1787*. Utgitt av Jürgen Brummack und Martin Bollacher. Frankfurt am Main: Deutsche Klassiker Verlag.
- HIRSCH, ERIC OG CHARLES STEWART
2005 Introduction. *Ethnographies of historicity. History and Anthropology*, 16(3):261–274.

HOËM, INGJERD

2005 Stealing the water of life. The historicity of contemporary relationships. *History and Anthropology*, 16(3):293–305.

JORDHEIM, HELGE

2005 Die 'Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen' als Konvergenzpunkt von Zeitlichkeit und Sprachlichkeit. Zu einem Topos aus dem Werk Reinhart Kosellecks, i *Divinatio. Studia Culturalogica Series 22*. Sofia: Maison de Sciences de l'Homme et de la Société, 77–89.

KOSELLECK, REINHART

1979 «Erfahrungsraum» und «Erwartungshorizont» – zwei historische Kategorien, i Reinhart Koselleck: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, 349–375. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

KOSELLECK, REINHART

2000 Über die Theoriebedürftigkeit der Geschichtswissenschaft, i Reinhart Koselleck: *Zeitschichten. Studien zur Historik*, 298–316. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

1973 Le champ de l'anthropologie, i Levi-Strauss: *Anthropologie Structurale Deux*, 39–42. Paris: Plon.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

1983 Histoire et ethnologie, i *Annales ESC*, 6, 1217–1231.

SAHLINS, MARSHALL

1985 *Islands of history*. University of Chicago Press.

ZAMMITO, JOHN

2002 *Kant, Herder and the birth of anthropology*. University of Chicago Press.

Helge Jordheim

Faglig leder, KULTRANS

Institutt for litteratur, områdestudier og europeiske språk, Universitetet i Oslo
helge.jordheim@ilos.uio.no