

Europeisk historie og grensens begrep

*J. Peter Burgess*¹

Historie, Europa, europeisk historie

Europeisk historie er universell historie. Det ville aldri ha vært historie hvis det ikke var Europeisk Historie. Historie, i den betydning vi bruker begrepet i kollokvier og akademiske publikasjoner – m.a.o. den historiske *diskurs* – er et produkt av den vestlige sivilisasjon, eller snarere betingelsen for vestlig sivilisasjon. Historie er det mest fundamentale av alle vestlige konsepter: Sannhet som narrativ, diskurs eller *Logos*. Sannhet bygd på begreper. I den forstand omfatter uttrykket "Europeisk Historie" både fortellingen om hendelsene som utgjorde Europas kollektive fortid og den virksomheten som består i å skrive denne historien på "europeisk vis" i samsvar med europeiske begreper.

Hva er et begrep? Det er en generell eller abstrakt idé som betegner en gruppe objekter og de spesielle egenskapene som korresponderer med denne idéen. Slik er begreper både idéer og selvregulerende mekanismer. Begreper inneholder loven om deres egne begrensninger og deres egne grenser og forutsetter nødvendigheten av et slags konseptuelt grensepoliti, som gjennom europeisk historie har antatt dystre proporsjoner. Vestlig Sannhet er universell fordi vi er ute av stand til å tenke en ikke-universell sannhet. Hvis det finnes sannhet i historien, må denne sannheten være enhetlig og derfor universell. Allikevel, som jeg vil forsøke å vise, for at denne universaliteten skal være universelt gyldig, må også den underlegges begrepets tyranni, den må også ha sine begrensninger og grenser. Helt fra begynnelsen av den Vestlige Sivilisasjon, har begrep generelt sett – herunder selvfølgelig også begrepet om et begrep – ikke kjent til noen annen måte å definere seg selv på enn gjennom en markering av hva det ikke er, ved å trekke

¹ Oversatt fra engelsk til norsk av Anne Granberg.

en grense eller bygge en mur. Regelen for ethvert begrep er en mekanisme for grenser og grensekontroll.

Slik er europeisk historie universell fordi alt annet er utenkelig. Alt annet er *utelukket* av det tenkelige herredømme. *Det andre* i Europeisk Historie kan bare *tenkes* ved å temmes, ved å omformes til et europeisk konsept, ved å underlegges det europeiske begrepstyranni, bli slept innenfor murene av det europeiske festningsverk, gitt nye klær og en merkelapp som tydelig utpeker det som *annerledes*, som *det andre*, for så bli ekskludert. Dette er mekanismen bak kulturell identitet: Å assimilere for å ekskludere. Utelukkelsen kan aldri bli realisert fullstendig. Hvis vi har forstått personen eller de folk vi ønsker å ekskludere tilstrekkelig for å forstå dem som forskjellige, nok til å konstruere et begrep om dem som *de andre*, da har vi samtidig bygd begrepet "vi" ved hjelp av *de andre*. Vårt begrep om "oss selv" ville ikke ha vært mulig uten "den andre". Gjennom utelukkelsesprosessen kan vi ikke unngå å komme i gjeld til den andre. Vi kan bare ekskludere ved først å assimilere, ved først å inkorporere *den andre* inn i begrepet om hva vi selv er – som et dialektisk bilde av hva vi ikke er. *Det andre* blir en del av oss. Vi blir også *det(n) andre*.

Det Andre i Europeisk Historie

Hvordan kan vi da i det hele tatt snakke om en *ikke-europeisk* historie? Med andre ord hva er den europeiske histories *andre*? I prinsippet er "ikke-europeisk historie" en historisk diskurs som ikke er bygd på den Vestlige begrepsmetafysikk. Allikevel kan enhver historie som er ikke-europeisk bare tenkes i europeiske, dvs. vestlige, begreper. Ved å tenke historie, tenke det historiske objektet, underlegger vi det begrepets tyranni og transformerer det til europeisk historie. Derfor kan vi ikke *snakke* om en ikke-europeisk historie eller *tenke* den før den er uttrykt som et vestlig begrep. Ved å være et objekt er det allerede *tenkt* begrepslig, allerede fanget inn av det konseptuelle maskineriets gravitasjonsfelt, vandrende omkring i det europeiske sirkus som åpnet lenge før den første tilskueren ankom. Å tro at fortiden har en koherent mening og kan framvise en enkel kontinuitet med nåtiden utgjør en enorm og klosset fordom. "Europeisk Historie" synes av natur å være

besatt av egen suverenitet, av den egne historiens påvirkning og grenser, av grensekryssing og utveksling.

Europa gjennomgår en krise som tar form som en radikal spørren om etniske og rasemessige konvensjoner, politisk tilhørighet, historisk opphav, lingvistiske normer, offisiell lovgivning m.h.t. politiske grenser, konstitusjonell autoritet, representativ kapasitet, militært forsvar og håndhevelse av lover. Allikevel er spørsmålet om Europa og dets murer, av den konkrete betydningen av dets grenser og av den nye *Festung Europa* ny i bare en forstand: Fra et annet synspunkt er den europeiske identitetskrisen innbefattet i selve begrepet om Europa. Europas krise er også begrepet Europas krise. Selv om begrepet "Europa", på samme måte som "Europeisk Historie", ikke kun er et begrep blant mange, adlyder det begrepets lov og spiller derigjennom ut sin egen territoriale krise. (Denne territorienes krise er også "territorialitetens" krise). Den europeiske identitetskrisen, dens mønstre og politikk, lar seg ikke redusere til en hvilken som helst historisk enhet som kunne stabilisert eller forankret debatten i et fastsatt opphav eller referanse, en "sann" og "opprinnelig" europeisk kultur.

På samme måte som dets objekter, har begrepet "Vestlig Historie" selv en historie, det har faktisk gjennomgått en utvikling i tid, et epos som i massekulturens representasjoner har vært reservert for store historiske skikkelser, som f.eks en Cæsar, Alexander eller Napoleon. Den siste store tenker av begrepets historie, eller i hans egne termer "Åndens" historie, er Hegel. For ham var Verdensåndens (*Weltgeist*) bevegelse et arbeid hvis resultater var summen av alle hendelser og betydninger, tanker, folk, fornuft, til og med væren selv.² Det er kanskje ikke tilfeldig at Hegel både var en stor begrepstenker og en stor historisk tenker, den første og den siste til å forstå at begrepet historie ikke kan skilles fra begrepets historie. Den hemmelige forståelse mellom disse to og den prosess som leder til deres absolutte forening er det jeg har kalt "Europeisk" eller "Vestlig Historie", og som Hegel kalte Verdenshistorie (*Weltgeschichte*). Hegels berømte formulering om at

² G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag, 1970), s. 33-34.

Fornuften styrer verden og derfor også Verdenshistorien³ betyr intet mindre enn at historien selv er en progressiv utfoldelse av Fornuften. Ethvert øyeblikk av Verdenshistorien, selv om det ikke er ideelt i seg selv, selv om det ikke er en perfekt manifestasjon av Fornuften, allikevel er *nødvendig* for *realiseringen* av Fornuften, for foreningen av realitet og idé. Fornuften, sier Hegel, er immanent i historisk menneskelig virkelighet, og realiserer seg selv i og gjennom denne virkelighet.⁴

Historisk Fornuft må definere seg selv gjennom sine konkrete historiske manifestasjoner.

Modernitetens dialektikk

En av modernitetens fundamentale konsekvenser er globaliseringen, spredningen og den heterogene utviklingen av Europeisk kultur over hele verden. Det er en operasjon som på samme tid fremmedgjør mindre kulturer og forener dem i den globale totalitetens logikk.⁵ På et praktisk nivå, virker modernitetens krav om global universalisering prisverdig: bare en slik samlende teoretisk kraft vil faktisk kunne tillate den interne oppsplitting av det moderne samfunns sfærer som er en konsekvens av dets spesialisering. En viss modernitetens dialektikk er nødvendig. Det er på samme tid *nødvendig* for tilbakeføring av sosial spesialisering og spredning til en totalitet og *kontingent* på den sosiale splittelsen som muliggjør den i første omgang. Allikevel er sosial totalitet aldri ubetinget absolutt: det er alltid en gjenopprettelse av en midlertidig tapt totalitet. Framveksten av organisk individualisme innen det spirituelle hele, som fungerer som et sosialt kritisk motstykke til opplysningstidens universalisme var et viktig element i den unge Goethes tenkning (såvel som hos den unge Schiller), og var det som først dro ham mot Diderot, som, sammen med Lessing, hadde en stor

³ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag, 1970), s. 23.

⁴ Hegel, *Philosophie der Geschichte*, s. 40.

⁵ Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (Stanford: University of California Press, 1990), s. 174.

innflytelse på den unge Hegel. Selv om ideen om en europeisk geografisk enhet er minst femogtyve århundrer gammel, er forestillingen om Europa som et universelt, selvbevisst begrep et produkt av en tradisjon som skriver seg fra mindre enn tre hundre år tilbake, og som har sitt opphav i politisk-teoretiske bevegelser i opplysningstiden. Opplysningstidens universaliserende maskineri er basert på opposisjonsideologier, begrensning og ekskludering: natur/kultur, samfunn/politikk, menneskelig/institusjonell, offentlig/privat. Disse opposisjonene opererer i et nettverk av sosio-politiske-filosofiske relasjoner som i samspill danner en konseptuell totalitet, "Verdensånden". Denne strukturelle logikk av universalitet og mangfold er spesielt viktig for Hegels tankesystem: begrepslig kunnskap, begrepens selv-konstitusjon, er en instrumentell operasjon som, nøyaktig fordi den er instrumentell, umuliggjør absolutt viten om sitt objekt. Alt, inkludert "tingen-i-seg-selv", tingen som absolutt, universalt objekt, er tilgjengelig for tolkning utelukkende gjennom sine bestemmelser, gjennom spredningen av dets væren til de partikulære manifestasjoner i tid og rom. Allikevel er denne spredningen akkurat det som utelukker dets universalitet. For Hegel utgjør denne operasjonen av uendelig manifestasjon av bestemmelser av et universal som kontinuerlig setter seg selv sammen igjen ved å forme et overordnet universal, kulturens dialektikk (*Bildung*). Det er på samme tid konstitusjonen og realiseringen av det universelle i dets mangfold.⁶

Selv om begrepet "Europeisk Kultur" er antatt å være universelt, har det aldri hatt en absolutt eller universell form, det har aldri vært løst fra, eller likegyldig med hensyn til dets egen mening, det har aldri vært *i-seg* (*selv*). Det har alltid bare vært i stand til å gjenkjenne seg selv i egen instrumentalitet, i det øyeblikk det påtar seg oppgaven å oppdage hva det er. Det har aldri vært i stand til å forbli lukket, stivnet i en abstrakt totalitet. Derfor har begrepet "europeisk identitet" mening bare i det øyeblikk det bryter løs fra seg selv og ser seg selv, selv-bevisst, som et objekt. Det har mening bare i øyeblikket av introspektiv dekomposisjon, av brudd i dets integritet, i krise. Det er dette selvsamme øyeblikket som markerer umuligheten av et fasttømret begrep. det er kulturens *double-bind* som "ting-i-seg-selv", som et

⁶ Hegel, *Phänomenologie*, s. 364.

enhetlig begrep: universalitetens aksiom er mangfoldets lov. Kulturell identitet har alltid tatt form som den kulturelle identitetens krise. Men som enhver annen krise, markerer den kulturelle identitetens krise et brudd – en ødelagt eller defekt identitet – bare ved å bevare komponentene av forgangen identitet. Krise både forener og oppløser. Den forbinder fragmentene av en kultur som bærer sporene av sin egen helhet. Selv-bevisst kunnskap splintrer enhetens byggverk, og setter den egne kulturen som *annen*. Europas kulturelle historie er historien om krise.

Kulturell identitet kan ikke tilbakekalle en tid hvor den ikke var et spørsmål om kulturell identitet, hvor kulturell identitet ikke ble stilt spørsmål ved, hvor en eller annen form for ubalanse eller brudd ikke var til stede, som ikke var et varsko om å redefinere og gjenreise den antatt tapte eller truede identitet. Det har aldri ikke vært krise. Krisen har ingen tid. I alle øyeblikk i den europeiske kulturs historie er krisen allerede til stede, allerede bestemmende kulturens identitet gjennom mangfoldet av dens universalitet.

Den kulturelle egenart/egenskap⁷

Europeisk identitet konfronterer oss med et dobbelt problem: På den ene siden er det i dag tilstede en idé om immanens i den "Europeiske Ånd", en antagelse om universalitet. På den annen side tillater den europeiske bevissthetens beskaffenhet en refleksjon over denne immanensen, en slags kulturell selv-bevissthet.⁸ Europeisk Kultur er derfor både enhetlig med seg selv og på siden av seg selv, suveren innen egne grenser og utenfor dem. Europeisk identitet har både en *affirmativ* funksjon idet den utsier hva som *er*, dens status, og en *preskriptiv* eller kritisk funksjon, nemlig europeisk identitet som et ennå ikke oppfylt løfte. Det faktum at Europa stiller seg selv spørsmålet om

⁷ Det franske "*propre*" er et sentral begrep hos Jacques Derrida med flere betydninger: egen/egendom/egenskap/egenart.

⁸ Jacques Derrida, *L'autre cap (suivi de 'La Démocratie ajournée')* (Paris: Editions de Minuit, 1991), s. 12.

egen kulturell identitet er på samme tid et tegn på denne identitetens splittelse og på umuligheten av å gjenreise dens totalitet *nå* og *som den er*. Europeisk selvrefleksjon er allerede et tegn på dens manglende selv-identitet. Vel konstituerer den en selverkjennelse, men den er også et tegn på det *kommande* Europa, et Europa som må velges av de samfunn som tilhører det, samfunn som ikke desto mindre mangler fordelen av absolutt selv-erkjennelse. Det fremtidige Europa er ukjent, og allikevel fullstendig bestemt av europeere. I denne forstand er det fremtidige Europa allerede her. Det er til stede som sporet av dets nærvær. Dette sporet kan, i følge Derrida, kalles ansvar.

Vi har allerede understreket umuligheten av å fastslå "europeisk identitet" fra et "objektivt" og utenforliggende referansepunkt. Det Europa som må tjene som en referanse for kunnskap og handling kan ikke betraktes som umiddelbart og utvilsomt til nærværende. Dets identitet er allerede splintret av det faktum at vi spør etter dets identitet. Enten er vi ikke europeere, eller så har Europa ingen identitet. Identitet kan ikke bestemmes utenfra, og hvis vi stiller spørsmålet er vi allerede utenfor. Selv om denne aporien er særegent vestlig, er den ikke begrenset til europeisk kultur. Derrida formulerer kulturens uoppløselige paradoks slik: "En kulturs egenart/egenskap er å ikke være identisk med seg-selv".⁹

I Hegels *Logikk* kan vi lese at begrepet om enhet (av det værende) er "identitetens og ikke-identitetens identitet".¹⁰ Innen konteksten av europeisk kulturell identitet, trekker Derrida ganske enkelt konsekvensene av Hegels teorem: En kultur kan bare bli oppfattet som fullstendig enhetlig (identisk med seg selv) fra et synspunkt som er forskjellig fra den, hinsides og fremmed for den (ikke-identisk). Allikevel er det fra denne posisjonen av fremmedhet og forskjell at kulturens identitet er kompromittert: den kan aldri fattes absolutt som absolutt. Denne aporien konstituerer ikke bare det området Derridas tenkning alltid har operert innenfor, det er også det grunnleggende øyeblikk i vestlig sivilisasjon. "Ren forskjell, selv-forskjell," skriver Derrida i *Glas*, "slutter å være det det er for å forbli det det er. Den er historiens opprinnelse,

⁹ Derrida, *L'autre cap*, s. 16.

¹⁰ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1969), s. 74.

nedgangens begynnelse, solnedgangen, overgangen til vestlig subjektivitet."¹¹ Derfor Derridas aksiom: Den eneste universelle egenskap ved kultur er dens ikke-identitet med seg selv.

Verdenshistoriens geografiske basis

I følge Hegel består Universell Historie av den fremadstigende iscenesettelse av Verdensånden. Verdensånden går før eller senere igjennom ethvert individ i historien: Hendelsene i menneskehetens historie er legemliggjørrelser av Ånd som er nødvendige for realiseringen av den Historiske Fornuft. Ved historiens begynnelse, er Verdensånden i seg selv fullstendig abstrakt forut for enhver konkret manifestasjon. Lik et nyfødt barn har den ingen bevissthet om seg selv som Historie. Den må oppdage seg selv, bli for-seg (selv) ved å projisere seg selv inn i verden, og betrakte seg selv, i verden, som et objekt. Ånden manifesterer seg i individuelle handlinger, og blir slik objektgjort. I det øyeblikket er den både subjekt og objekt, abstrakt åndelighet og konkret realitet. Ånden ser seg selv reflektert i verden, ser seg selv som virkelig og erkjenner seg selv gjennom denne refleksjonen. Ånden, som i seg selv er Absolutt Ånd i en urealisert eller ufullendt form, er imidlertid uendelig rastløs og misfornøyd. Den søker alltid ny objektiv kunnskap om seg selv og mer rasjonelle legemliggjørrelser av den perfeksjon som den er, men som den kjenner bare gjennom misnøye. Universell Historie er den prosess gjennom hvilken Ånden åpenbarer seg selv for seg selv ved å uttrykke seg i folket og folkene i verden. Det er en progressiv selv-utvikling. Ved historiens endepunkt vil Ånden ha blitt i-seg og for-seg-(selv). M.a.o, den vil ha blitt det Absolutte som har absolutt viten om seg selv: Fornuften.

Verdensånden projiserer seg inn i verden. Den begynner som en perfekt og abstrakt enhet som hverken kjenner tid eller rom, som, i det den blir virkelig, trer inn i den temporale, romlige verden. Hendelsene i menneskehetens historie utgjør former av Verdensånden som framtrer som konkrete bestemmelser av Fornuft i historien. Det er naturlig, sier

¹¹ Derrida, *Glas* (Paris: Editions Galilée, 1974), s. 268a.

Hegel, at disse konkrete bestemmelsene ikke bare har en nødvendig temporal orden men også en nødvendig spatial orden.¹² Rommet som skal inneholde Verdensånden i historiens framskritt er heterogent. Forskjellene i karaktertrekk i Naturen som tillater Verdensånden må betraktes som partikulære muligheter for den realiseringen av Fornuften som er særegen for de forskjellige folkeslag på jorda. Disse forskjellene konstituerer det Hegel kaller Verdenshistoriens "geografiske basis".

For Hegel i begynnelsen av det 19 århundre er den menneskelige skjebne å frigjøre seg til fornuften, og leve på en slik måte at man kan møte virkelighetens prøve og realisere sin egen immanente rasjonalitet. Naturen er det første ståsted menneskene kan frigjøre seg fra.¹³ Gitt menneskers naturlige disposisjoner, er dette mulig bare i visse geografiske områder, først og fremst på grunn av klima og dernest på grunn av terreng. Hegel insisterer på at mennesket i planetens mest ekstreme områder ikke har noen bevegelsesfrihet. De ekstreme temperaturforskjellene er for store til å tillate fremskritt i utviklingen. Under slike ekstreme forhold kan aldri de enkle menneskelige behov settes fullstendig til side, og naturens krav har prioritet over alle andre. "Den sanne skueplass" for Verdenshistorien er de tempererte områder, særlig i de nordlige strøk.

I de sydlige områder av hemisfæren hvor den naturlige geografien er fragmentert og mangfoldig, er de levende former for natur, dyr og planteliv, i større grad individuelt satt opp mot hverandre. I de nordlige delene av hemisfæren er de forskjellige arter planter og dyr langt mer harmonisert.¹⁴

Hegel skaper slik en geo-spirituell entitet av hele planeten for å forklare Verdenshistoriens bevegelser fra dens opprinnelse i Asia, til dens fullbyrdelse i Europa i begynnelsen av det nittende århundre. Siden den ytre, fysiske sol står opp i øst og går ned i vest, forklarer Hegel, må selvbevissthetens indre sol stå opp i vest og kaste sitt lys

¹² Hegel, *Philosophie der Geschichte*, s. 136.

¹³ Hegel, *Philosophie der Geschichte*, s. 106-107.

¹⁴ Hegel, *Philosophie der Geschichte*, s. 107.

langt videre enn den fysiske sol.¹⁵

Verdensånden gjennomgår fire stadier eller "verdener". Den orientalske, den greske, den romerske og den germanske.¹⁶ Den geografiske sammensetningen av hva Hegel kaller den "Gamle verden", Europa, Afrika og Asia¹⁷ er delt i tre deler. Deres forhold utgjør en organisk og historisk nødvendig totalitet. Av denne grunn er Middelhavsområdene nøkkelen til verdenshistorien som et forenende kommunikativt medium for utviklingen av Verdensånden. Middelhavsområdenes spesielle posisjon forklarer, i følge Hegel, hvorfor Asia forblir på avstand fra Verdenshistoriens prosess, og hvorfor Nordeuropa kom med så sent og derfor ikke har noen noen oldtid. Cæsars kryssing av Alpene og den første germanske kontakt med romerne var derfor epokegjørende hendelser for Verdenshistorien. Øst-Asia og områdene hinsides Alpene kom slik til å befinne seg i ytterkantene av Verdenshistoriens sentrum, dens begynnelse og slutt, oppkomst og forfall.¹⁸

Europeisk Rom / Europeisk Historie

Verdenshistorien har aldri bare vært dette stedets historie, denne geografiske singularitet vi kaller Europa. Verdenshistorien er ikke bare historien om dette rommet, det er også selve spatialitetens historie. Vestlig metafysikk har alltid naturlig forsynt europeisk bevissthet med begreper om det europeiske historie, men også prinsipper for tid og rom, m.a.o. de fundamentale prinsipper for geografisk historie. I vår begrepslige tradisjon er disse de samme prinsipper som tillater vitenskapen å stille spørsmål ved prinsipper. På samme måte som Vestlig Historie, er Vestlig rom et særskilt rom, og ikke bare ett blant mange. Så lenge Vestlig tenkning har eksistert har det skaffet tilveie termene for en metafysisk bakgrunn for tid og rom, en mulighetshori-

¹⁵ Hegel, *Philosophie der Geschichte*, s. 133-134.

¹⁶ Hegel, *Philosophie der Geschichte*, s. 134.

¹⁷ Hegel, *Philosophie der Geschichte*, s. 107.

¹⁸ Hegel, *Philosophie der Geschichte*, s. 115-116.

sont som har eksponert seg, overført seg og spredt seg over alt på kloden, og determinert ikke bare det Vestlige begrep om spatialitet, men også de Vestlige begrepers rom. Slik er historien om Europa, om dette stedet, intimt knyttet til stedshistorie generelt, til sted som sted, sted som en bestemmelse av rom, av et bestemt rom. Fra en synsvinkel er rom historisk bestemt som fysikkens historie. I den mest konkrete forstand er den et produkt av utviklingen av både vitenskapelige metoder og redskaper, og av de teknikker som ledsager kunnskap-utviklingen. Denne utviklingen er langt fra kontinuerlig.¹⁹ Vitenskapelig erkjennelse og de filosofiske innsikter som nødvendigvis ledsager dem, dukker opp diskontinuerlig og på en slik måte at kunnskap om verden forblir en heterogen totalitet. Vestens historie er også historien om en viss internalisering av den ytre verden og den romlige utviklingen av den filosofiske verden. Det metafysiske "hinsides" som regulerer Vestlig tenkning tilsvarende eller kanskje tilogmed er et resultat av et begrep om et romlig "hinsides" dvs av en absolutt eksterioritet, et "utenfor" eller en "utenforhet" som selv ikke har noe utenfor. Vår kulturhistorie er preget av den begrepslige nødvendighet av en absolutt eksterioritet, av en sur-realitet, av eksistensen av et *andre* som er ureduserbart til enhver ting som kan finnes innenfor virkeligheten.

Et fundamentalt karaktertrekk ved moderniteten er en viss formalisering av tiden. Selv om førmoderne kulturer besitter midler til å beregne tiden, er deres syn på tidens egen natur fundamentalt forskjellig fra vår egen. Mens tid i moderne sivilisasjon er strengt formal eller "tom", et fullstendig instrumentelt middel for å organisere tilværelsen, er førmoderne tid "fylt", dvs den er målt gjennom aktivitet og materielle eller naturlige hendelser. Tid for de førmoderne er på denne måten sterkt knyttet til rom, til sosio-spatiale markører, til naturlige hendelser eller til en sosial organisasjon som har en egen fastlagt plass.²⁰ Den industrielle revolusjon begynner ikke med oppfinnelsen av dampmaskinen, men med oppfinnelsen av den

¹⁹ Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: The University of Chicago Press, 1970).

²⁰ Giddens, s. 17.

mekaniske klokken.²¹ Introduseringen av tidsbegrepet som temporal uniformitet, som ren form, er på godt og ondt modernitetens viktigste oppfinnelse. Det er nøkkelen til den moderne adskillelsen av sted og rom, noe jeg om et øyeblikk vil ta opp som de-territorialisering. Der de romlige dimensjoner i tilværelsen engang var dominert av nærværet av andre og av ting, og av lokalisert aktivitet, tillater vår modernitet bestemmelsen av rom som fraværet av *den(t) andre*. Rommet blir "tomt". Den(t) fraværende andre blir nærværende bare ved usynlige midler.²² Rommets subjektive natur, på samme måte som menneskelig subjektivitet generelt, er ikke ahistorisk. Vår subjektive karakter er uatskillelig relatert ikke bare til dens materielle historie, men også til det Foucault kaller epistemèns historie; samspillet mellom kunnskap og teori som hører til en bestemt epoke eller tidspunkt.²³

Lyotard har understreket et beslektet fenomen anngående kunnskap generelt; fullstendig uavhengig av dens form eller innhold, er kunnskapsens *status* underlagt endringer.²⁴ Allikevel må rom og subjektivitet betraktes som gjensidig bestemmende. Rom er fenomenologisk. Det er basert på overensstemmelse mellom objekter og vår sansning av objekter. Historien til henholdsvis romlighet og subjektivitet er slik *både* gjensidig avhengige og historisk bestemt. Mer konkret: Vår oppfatning av det Europeiske rom, av forholdet mellom her og der, mellom oss og dem, by og land, kontinent og verden, planet og univers, har en klar historie.

²¹ Lewis Mumford, *Technics and Civilization* (New York: Harcourt, Brace & Co, 1934) og Jacques Attali, *Histoires du temps* (Paris: Fayard, 1982), s. 171-174.

²² Giddens, s. 18-19.

²³ Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (Paris: Éditions de Gallimard, 1966), s. 356.

²⁴ Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne* (Paris, Editions de Minuit: 1979), s. 11.

De-territorialiseringen av Jorda

Moderne teknologi bidrar til en fremmedgjøring fra jordens materielle grunnlag. Jorda utgjør et absolutt referansepunkt for all materiell verdi. Hvor det engang var jorda selv som skaffet tilveie det mest håndfaste og fundamentale referansepunkt for menneskelig aktivitet og menneskelig forståelse, fører nå framveksten av informasjonsteknologi og endringer i selve informasjonens status til en fullstendig dominerende vare, til løsrivelsen av iboende verdi fra jorda. Før strakk produksjonsskjeden for enhver vare seg ut over materielle fysiske forbindelser og tilbake til råmaterialet og energi som stammet fra jorda selv. Informasjonsteknologier skaper om til byttevarer og introduserer på markedet varer som er *dematerialiserte*, som får sin verdi uten referanse til noen materiell produksjonsskjede eller knyttet til noen konkret bruksverdi. Informasjonen er selv den dominante verdi. I nåtidens bevissthet har den ingen bruksverdi i seg selv. Den eksisterer for å bli utvekslet og for å skifte form.²⁵ Lyotard ser problemet som uadskillelig fra globale politiske forhold. Samtidig som informasjonsvarer blir uerstattelig for produksjonskraft, går de naturlig inn i den globale konkurransen om makt.²⁶ Akkurat som nasjonalstatene i fortiden kjempet for å oppnå og beherske territorier for å dominere produksjonsmidlene assosiert med disse territoriene, er det i dag tenkelig at de vil kjempe om dominans over informasjon.²⁷ Krig for informasjon vil allikevel være en krig uten territorier, uten rom, det Virilio har kalt "ren

²⁵ Ifølge Baudrillard, er den marxistiske opposisjonen bruksverdi/bytteverdi falsk, preget av en viss "merchandise fetishism" som idealiserer bruksverdi i en ureducerbar ikke-overførbar form. Jean Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, (Paris, Éditions Gallimard: 1972), s. 155. På tross av Marx påstand om at forskjellige bruksverdier er irreducible, at de knytter seg til en verdi som ikke kan byttes, anser Baudrillard at all bruksverdi allerede er bytteverdi. s. 160. Bruksverdi er slik bare en "effekt" av bytteverdi. Baudrillard, *Le miroir de la production* (Paris, Édition Gallilée, 1985), s. 22.

²⁶ Lyotard, s. 14.

²⁷ Lyotard, s. 15.

krig".²⁸

Denne deterritorialiseringen som Deleuze og Guattari kaller den, overskrider ikke bare den materielle verden, men også menneskelig subjektivitet. På den ene siden er det mulig å hevde en parallell mellom subjektivitetens vikende grenser, og stadig mer tvetydige politiske grenser. På den andre siden radikaliserer Deleuze og Guattari grensenes forsvinnen. De sammenligner den materielle tilknytningen til jorda og den subjektive tilknytning til et slags anker eller senter. Den territoriale schizofreni vi erfarer er det samme som en slags individuell schizofren tilstand. Den schizofrenes tapte subjektive senter er det samme som det tapte territoriale senter i den kapitalistiske æra. Tre nivåer av sivilisasjon korresponderer til tre "territorielle" nivåer av relasjon til jorda som en geografisk organisert kontekst: den primitive, den despotiske og den kapitalistiske. Den fundamentale enheten i den primitive sivilisasjon er jorda. Hvor "Sol" (Boden, jordbunn) kan bli et produktivt element eller objektet for produksjonen, er "Terre" (Erde, jord) et slags overordnet eller transcendentalt element. Det er både den overflaten hvor alle menneskelige aktiviteter innskriver seg, produksjonsårsak og det ettertraktede objekt. Den "territorielle maskin" er den første form for "socius".²⁹ Dens funksjon er å kode menneskenes symbolske, økonomiske og politiske aktiviteter i forhold til jorda. I det despotiske stadium av sivilisasjon, er territorialitetens sentrerende funksjon overført til despoten som bevarer den territorielle samfunn bare i den grad han kan overbestemme dem. Dvs i den grad han kan omdirigere økonomisk velstand og politisk makt til seg selv, men også i den grad han kan omdirigere deres symbolske kvaliteter, de sosiale koder som garanterer symbolsk mening i sosiale relasjoner. I det moderne stadium av sivilisasjon, er jorda som gravitasjonssentrum for politiske, økonomiske og sosioøkonomiske relasjoner erstattet fullstendig av penge-kapital. Den

²⁸ Paul Virilio, "La guerre pure" i *Défense populaire et luttes écologiques* (Paris, Éditions Galilée, 1978), s. 13-37. Cf. also, Virilio, *L'insécurité du territoire* (Paris, Stock: 1976) og *Vitesse et politique* (Paris, Editions Galilée, 1977). Også Jean Duvignaud, *Lieux et non lieux*, (Paris, Editions Galilée) og Tewfik Allal, Jean-Pierre Buffard, Michel Marié, Tomaso Regazzola, *Situations migratoires* (Paris, Éditions Galilée).

²⁹ Gilles Deleuze and Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie. I. L'Anti-Oedipe* (Paris: Editions de Minuit, 1972), s. 164-165.

moderne maskin gjør det konkrete abstrakt, naturaliserer det kunstige, og erstatter *territorielle* koder og *despotiske* koder med "axiomatique" av strømmer uten kode.³⁰

Vil det være ønskelig eller overhodet mulig å gjenskape det umiddelbare forholdet mellom menneskelig aktivitet og jorda? Hvis det skal kunne finne sted re-territorialisering, en gjenforankring av kunnskap, mening og institusjonell legitimitet i et fast referansepunkt, vil det ikke finne sted i konteksten av global kapitalisering. "Europeisering konstituerer ikke en utviklingsforang, den konstituerer bare kapitalismens historie som selv forhindrer utvikling av undertrykt folk. Europeisering konstituerer ikke en utviklingsprosess, den konstituerer bare kapitalens historie som selv forhindrer utvikling av undertrykte folk."³¹ Strømmen av global kapital, på samme måte som Verdenshistorien, representerer bare det som allerede tilhører den, representerer bare seg selv, noe som er det samme som å si: Det representerer ikke noe som helst. Å spørre om europeisk rom, om det autochtone (den rene innfødte) om den naturlige historien til Europas grenser, gjentar bare feilen ved å tenke at Europa er erkjennbart av europeere og at det Ikke-europeiske kan oppslukes ved først å bli "temmet". Revet med av den motstandsløse strømmen av global kapital, kan ikke det europeiske begrepet. Tanken kjenner ikke lenger den motstand som engang ledet den mot identitet. "Det autochtone og det fremmede kan ikke lenger skjernes: det fremmede blir autochtont ved det *andre* som det ikke er, mens det autochtone blir fremmed overfor seg selv, overfor sin klasse, sin nasjon, sitt egne språk: vi snakker samme språk og likevel forstår jeg deg ikke..."³²

³⁰ Deleuze and Guattari, *L'Anti-Oedipe*, s. 311-312.

³¹ Deleuze and Guattari, "Géophilosophie" i *Qu'est-ce que la philosophie* (Paris: Editions de Minuit, 1992), s. 104.

³² Deleuze et Guattari, "Géophilosophie", s. 105