

TEKNOLOGI

- 4 **KROPPENS ØKOLOGI**
MERLEAU-PONTY, MARX OG BEVISSTHETENS VILKÅR I TEKNOLOGIENS TIDSALDER
Espen D. Stabell
- 11 **TEKNISKE TINGS ONTOLOGISKE BESTEMMELSE**
Ørjan Steiro Mortensen
- 20 **MENTALE MASKINER OG ROM SOM SNAKKER KINESISK**
Lars-Erik Bruce
- 29 **FREM FRA GJEMSELEN**
ARNOLD GEHLEN; TEKNOLOGI SOM AVLASTNING
Jens Kristoffer Haug
- 37 **REPORTASJE:**
KONFERANSE: TECHNOLOGIES OF MEMORY
Ruben Solér
- 41 **OVERSETTELSE:**
LUKIAN
Roger Bakke
- 44 **BRISTENDE LOGIKK**
KRITIKK AV *LOGIKKEN*, G.W.F. HEGEL
Espen D. Stabell
- 48 **KRITIKK AV MASTEROPPGAVE:**
Å ELSKE FORDI DET ER VAKKERT
Inga Oskal Eidsvåg og Vilde Andrea Pettersen
- 52 **REISEBREV:**
PACIFIC THINKING
Silje J. Eggestad
- 54 **MESTERBREV:**
SIGURD JOREM
- 55 **MESTERBREV:**
ERIK DYRHAUG
- 56 **UTENFOR AKADEMIET**
- 57 **QUIZ**
- 58 **UTDRAG FRA DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI:**
SIMULERINGSARGUMENTET
- 59 **NESTE NUMMER**

FILOSOFISK SUPPLEMENT

8. ÅRGANG 1/2012

Filosofisk supplement er et studentdrevet fagtidsskrift ved Program for filosofi ved Universitetet i Oslo.

Filosofisk supplement gis ut med støtte fra Kulturstyret ved Studentsamskipnaden i Oslo, Norsk kulturråd, IFIKK og Program for filosofi ved Universitetet i Oslo.

Trykket hos PartnerMedia, Lysaker

Opplag: 450

ISSN: 0809-8220

Org. nr.: 988 784 346

Filosofisk supplement
c/o IFIKK
Postboks 1020 Blindern
0315 OSLO

redaksjon@filosofisksupplement.no

Manus og artikkelforslag mottas per e-post.

Årsabonnement kr. 140 (4 utgaver)

www.filosofisksupplement.no

TF TIDSSKRIFT
FORENINGEN

www.tidsskriftforeningen.no

REDAKSJON

Redaktører: Jens Kristoffer Haug & Reier Helle

Layout: Nina Seim

Økonomiansvarlige: Nicolai Hansen & Victoria Hannevold Koritzinsky

Øvige redaksjonsmedl.: Conrad Bakka
Inga Oskal Eidsvåg
Bård Hobæk
Stian Gullner Klasbu
Vilde Andrea Pettersen
Ruben Solér
Espen D. Stabell
Tomas Midttun Tobiassen
Hilde Vinje

Omslag: Gislunn Halfdanardottir & Mathias Kempton

TEKNOLOGI

Man sier at teknologien griper om seg og spiller en større rolle nå enn tidligere. Men hva er teknologi? Her er et svar: En ipod ligger på et bord i et lite, bart rom; ipoden er teknologisk, bordet er det ikke. Feil. Bordet er også teknologi, men en form for teknologi man tar for gitt. Hvis man tenker seg om er dette klart. Bordet er endog en viktig form for teknologi: Det holder ting unna gjørme, vann og dyr, og gjør omgangen med tingen enklere. Videre henviser bordet til menneskelig virksomhet, vesentlig *teknisk* virksomhet: Noen må ha laget det og ikke hvem som helst – en snekker, en *tekniker*. Hvis man godtar dette, ligger ikke slutningen om at teknologi dreier seg om bruk langt unna. Man kan i så fall si at «teknologi» betegner de tekniske ting og at de tekniske ting er de ting som krever teknikk, enten i sin fremstilling eller *modus operandi*. Bordet henviser til snekkerkunsten og sverdet henviser både til smedkunsten og sverd kunsten (mens ipoden viser til elektrikerkunsten og programmeringskunsten samt lytterkunsten og mye annet).

Teknologien som sådan blir dermed systemet av tekniske innretninger og teknikker. Og da kan man si at forskjellen på dagens samfunn og jordbrukssamfunnet ligger i systemets bredde og dybde. Man finner nå et mangfold uten sidestykke av tekniske ting og teknikker, og det er få forunt å nå bunnen av teknologijuvet. Like fullt kan man spørre seg om dette er en vesensforskjell. I alle tilfeller dreier det seg om ferdighet og kunst – grekernes *tekhnê*. Hvis man vedkjenner seg talekunstens tekniske natur som de gjorde, begynner til og med skillet mellom teknologi og natur å viske seg ut.

Om man nå er tilbøyelig til å tro at teknologien i bunn og grunn alltid spiller den samme rollen, glemmer man å ta i betraktning hva mange regner for datateknologiens tinde: kunstig intelligens og kunstig virkelighet. I takt med at simulerte bevisstheter og simulert virkelighet stadig virker virkelige, blir det vanskeligere å benekte at mennesket er i ferd med å transformere sin verden. Hvor stor interesse har våre forfedres ferd gjennom og ut av naturen når vi kan erstatte virkeligheten som natur-teknologi-dikotomien har gitt oss, og omforme oss selv etter eget for godtbeholdende?

I dette nummeret av *Filosofisk supplement* behandler vi teknologien på flere nivåer: som instrument, som omverden og som vesensbestemmelsen hvorved mennesket viker fra naturen. Espen D. Stabell utforsker forholdet mellom menneskets inngripen i omgivelsene og omgivelsenes virkning på mennesket i «Kroppens økologi». Han tar utgangs-

punkt i Maurice Merleau-Pontys kroppsfilosofi og argumenterer for at den ubearbeidede naturen er konstitutiv for den menneskelige bevissthet. Ørjan Steiro Mortensen argumenterer på sin side for at teknologien spiller en helt egen rolle i interaksjonen mellom menneske og verden. Han hevder at Heideggers brukstingsbegrep ikke dekker den moderne teknologiske ting. Lars-Erik Bruce argumenterer for at maskiner kan være bevisste. Han angriper John Searles tankeeksperiment om «det kinesiske rom», som ved første øyekast taler sterkt imot maskinenes oppvåkning.

Jens Kristoffer Haug henter Arnold Gehlen frem fra gjemselen. Gehlen var med i nazistpartiet og argumenterte for nødvendigheten av sterke samfunnsinstitusjoner. Bak denne forstemmende fasaden finner man imidlertid en interessant utlegning av menneskets forhold til natur og teknologi. Ifølge Gehlen er mennesket et utskudd, utilpasset og utilpass i sine naturlige omgivelser, skjønt likesom de veltilpassede bøfler, jerver og alligatorer et produkt av evolusjonen.

Videre har vi gleden av å trykke den første norske oversettelsen av Lukian, den greske satirikeren. Roger Bakke har oversatt et utdrag fra hans «Sanne historier», der Lukian beretter om sine opplevelser i rommet og hva slags vesener man kan støte på når ens skip blir kastet femti tusen meter opp i været. I masterkritikkspalten tar Inga Oskal Eidsvåg og Vilde Pettersen for seg Hege Dypedokk Johnsens oppgave om Platons kjærlighetsbegrep. Espen D. Stabell har anmeldt den nye oversettelsen av Hegels «Logikken». Og vi kan rapportere fra teknologikonferansen «Technologies of Memory» som fant sted på UiO før jul.

I dette nummeret starter vi også opp en ny spalte: «Utenfor akademiet». Her vil vi fremheve filosofenes gjøren og laden utenfor studerkammeret. I filosofenes rekke finner vi mange idiosynkrasier, og enhver filosofistudent bør vite hva slags personligheter som skjuler seg bak fagtekstene de leser, og få lure på slikt som om stoikernes fremste hjerne, Khrysippos, virkelig døde av latter da han så et esel ete en fiken.

I tillegg stiller vi med utdrag fra den leksikrptiske encyclopedi, reisebrev fra San Diego, mesterbrev og quiz.

God lesning!

Jens Kristoffer Haug &
Reier Helle
redaktører

KROPPENS ØKOLOGI

MERLEAU-PONTY, MARX OG BEVISSTHETENS VILKÅR I TEKNOLOGIENS TIDSALDER

Av Espen D. Stabell

Gjennom den teknologiske utviklingens tilgjenggjøring av omgivelsene står den menneskelige bevisstheten i fare for å utslette seg selv.

At bevisstheten formes av omgivelsene, er neppe en kontroversiell påstand i dag. På hvilken måte det skjer, er imidlertid langt fra klart. Det samme gjelder hva bevissthet i det hele tatt er, og hvilke omgivelser det egentlig er som gir den form.

Spørsmålet om forholdet mellom bevisstheten og dens omgivelser, har implikasjoner langt utover det fag-filosofiske. I denne teksten vil jeg se på dette spørsmålet i sammenheng med diskusjonen omkring menneskets teknologiske bearbeidelse og omforming av de naturlige omgivelser. På bakgrunn av den franske filosofen Maurice Merleau-Pontys fenomenologiske analyse av bevissthetsens genese, vil jeg argumentere for at bearbeidelsen av naturen medfører radikale forandringer i betingelsene for menneskelig bevissthet.

Merleau-Pontys sentrale påstand er at menneskelig bevissthet tar form gjennom kroppens interaksjon med sine omgivelser. Ifølge Merleau-Ponty er den menneskelige bevisstheten uløselig knyttet til en bestemt måte å være-i-verden på: Bevisstheten *bebor* verden ved hjelp av kroppen. Det greske *oikos*, som vårt «øko» stammer fra, betyr hus, habitat, naturlig miljø. Menneskets være-i-verden preges av en konstitutiv «hjemlighet»; kroppen er i verden hos eller sammen med tingene, ikke ved siden av dem, *partes extra partes*. Dette forholdet er det som i denne teksten får betegnelsen «kroppens økologi».

Kroppen har en helt spesiell status i Merleau-Pontys filosofi. Den er ingen materiell størrelse som står i motsetning til menneskets åndelige side (bevisstheten). Det finnes, som vi skal se, ingen slik metafysisk motsetning mellom kropp og bevissthet hos Merleau-Ponty. Men kroppen kan heller ikke reduseres til en gjenstand på linje

med andre gjenstander. Merleau-Ponty argumenterer for et syn på kroppen som noe som «for seg selv», altså fra et slags indre perspektiv, skiller seg vesentlig fra de gjenstander som omgir den. Og det er ut fra dette perspektivet at forholdet mellom kroppen, bevisstheten og den ytre verden må forstås.

En viktig implikasjon av kroppens økologi – altså tesen om at bevisstheten tar form og dannes gjennom en bestemt måte kroppen er i verden på – er at bevisstheten ikke forblir uforandret ved forandringer i omgivelsene. Dette har betydning for den (i videre forstand) økologiske problemstillingen om menneskets teknologiske bearbeidelse og omforming av naturen.

Tesen om at bevisstheten formes av omgivelsene, var et av hovedmomentene i Marx' teori om bevisstheten. Mot slutten av denne teksten vil jeg vise hvordan Merleau-Pontys analyse radikaliserer Marx' tese. Jeg argumenterer for at der naturen hos Marx først hadde betydning for bevisstheten når den ble bearbeidet av mennesket, altså i arbeidet, viser Merleau-Pontys analyse at naturen i sin umiddelbare, det vil si ubearbeidede form, er konstitutiv for menneskelig bevissthet.

Kroppen og gjenstanden

For å unngå at bevisstheten reduseres til den fysiske gjenstandens mekaniske omgang med sine omgivelser, må en seiglivet fordom ryddes av veien, nemlig forestillingen om kroppen som en «gjenstand blant andre gjenstander».

I den klassiske psykologien beskrives kroppen som en gjenstand som bare skiller seg fra andre gjenstander ved «altid at være til stede» (Merleau-Ponty 1994:34). Den vesentlige forskjellen mellom kroppen og de gjenstander

Ilustración: Irene Domínguez Márquez



som omgir den, er at kroppen, til forskjell fra for eksempel bordet eller lampen i rommet der jeg sitter, er en gjenstand som aldri forlater meg.

Denne måten å beskrive kroppen på tar imidlertid ikke med i betraktningen den faktiske opplevelsen av å være en

Jeg kan ikke iaktta min kropp på samme måte som jeg iakttar (ytre) gjenstander; egenkroppen må heller betraktes som forutsetningen for slik iakttakelse overhodet. Det som forhindrer kroppen i noen gang å bli en gjenstand, er at det bare er gjennom den at det finnes gjenstander for



Illustrasjon: Lene Jeanette Sveen

kropp. Jeg *har* ikke bare en kropp, jeg *er* (en) kropp. Man må altså skille mellom kroppen som gjenstand for en annens (objektive) blikk, og kroppen slik jeg selv erfarer den, eller rettere sagt: slik den erfarer seg selv. Kroppen, slik den fremtrer i dette første persons perspektivet, er det som hos Merleau-Ponty får betegnelsen «egenkroppen» (*le corps propre*).

En gjenstand «er i særdeleshed kun en genstand, hvis den kan fjernes og således helt forsvinde fra mit synsfelt. Dens nærvær er af en sådan art, at den ikke kan fungere uden et muligt fravær» (Merleau-Ponty 1994:31). Egenkroppens «absolutte permanens» ligger derimot

ikke indenfor rammerne af en ubegrenset udforskning, den modsætter sig udforskning og fremtræder altid for mig under samme synsvinkel. Dens permanens udgør ikke en permanens i verden, men en permanens for mig. At sige, at den altid er hos mig, altid er der for mig, er det samme som at sige, at den egentlig aldrig er overfor mig, at jeg ikke kan udfolde den for mit blik, at den altid befinder sig i randen af alle mine perceptioner, at den er *med* mig (Merleau-Ponty 1994:31–2).

oss. Egenkroppens absolutte permanens «ligger til grund for den relative permanens, der præger de genstande, der kan forsvinde, de virkelige genstande» (Merleau-Ponty 1994:34). Disse gjenstandenes nærvær og fravær utgjør bare «variationer i et felt af oprindelig nærvær, et perceptuelt område, behersket af min krop» (Merleau-Ponty 1994:34). Kroppen kan altså ikke betraktes som en gjenstand blant andre gjenstander, da det perceptuelle felt, hvor gjenstandene først kan bli til gjenstander for oss, forutsetter kroppens nærvær. Vår bevisste eller *intensjonale* omgang med tingene i verden forutsetter at vi er til stede hos eller med dem, ikke bare som ren (abstrakt) bevissthet, men som kropp, som konkret tilstedeværelse. Denne kroppen må være noe annet enn de gjenstandene verden rommer, på samme måte som denne verdenen ikke er en sum av disse gjenstandene, men «vor erfarings latente horisont, der ligeledes uophørligt er til stede forud for enhver determinerende tanke» (Merleau-Ponty 1994:35).

Det kan innvendes mot dette at egenkroppen riktignok ikke kan gjøres til gjenstand fordi den motsetter seg et objektivt blikk, men at dette bare angir nødvendigheten av

å studere andre kropper enn ens egen, det vil si av et tredje persons perspektiv i studiet av kroppen. At egenkroppen ikke kan være gjenstand for empirisk forskning, viser bare at selvstudiet av kroppen bør unngås dersom man vil oppnå objektiv kunnskap om den. Men denne perspektiviske forskyvningen forhindrer muligheten av en studie av kroppssopplevelsen, den levde erfaringen av å være en kropp i verden. Denne erfaringen må gå forut for enhver undersøkelse av kroppen som gjenstand for forskerens blikk, da det objektiviserende blikket, som fikserer det sanselig erfarte og stiller det overfor seg som gjenstand/objekt, selv muliggjøres av en viss eksistensform, en måte å være-i-verden på, som igjen forutsetter en bestemt form for væren, en kroppslig væren. Rett og slett å ignorere kroppssopplevelsen, den «levde erfaring», i studiet av kroppen, er bare en måte å gjøre den til gjenstand på, noe som, dersom vi følger resonnetet ovenfor, gjør den til noe annet enn det den er (for seg selv, *qua* egenkropp).

«Væren til verden»

I klassisk psykologi blir skillet mellom kropp og bevissthet behandlet som et forhold mellom *soma* og *psykhe*. Det somatiske skal gis en fysiologisk forklaring, det psykiske en psykologisk forklaring. Dette har vist seg svært problematisk når det gjelder psykosomatiske lidelser, som for eksempel fenomenet «fantomlem». «Fantomlem» er betegnelsen på et symptom som blir rapportert av pasienter som har mistet et lem, for eksempel gjennom amputasjon. Pasientene rapporterer at de – etter at lemmet er fjernet – av og til kan føle smerter der lemmet pleide å være. Når det gjelder disse fantomsmerterene, har både fysiologiske og psykologiske forklaringer vist seg utilstrekkelige. Fantomlemmet kan verken forklares fysiologisk som en simpel virkning av en objektiv kausalitet, eller psykologisk som et resultat av en projeksjon, fortrenning, vrangforestilling eller lignende. For å forklare slike fenomener må de to forklaringsmodellene kunne føres sammen i en enhetlig modell, og for å få til dette trenger vi en medierende instans:

Der kunne bare være tale om en blanding av dem, hvis vi fant ut af, hvordan man kunne knytte det 'psykiske' og det 'fysiologiske', 'for-sig' og 'i-sig' sammen indbyrdes og bringe et møte mellom dem i stand, hvis processerne i tredje person og de personlige akter kunne integreres i et miljø, der var fælles for dem (Merleau-Ponty 1994:15).

Dette miljøet finner Merleau-Ponty i menneskets væren-i-verden, i eksistensen.

Væren-i-verden – eller som Merleau-Ponty omskriver

det til: *être au monde*, «væren til verden» – karakteriseres ved at menneskekroppen står i et preobjektivt forhold til sine omgivelser. Forholdet har intensjonalitet ved at kroppen retter seg forstående henimot verden. Det som opprinnelig intenderes er imidlertid ikke objekter, men fenomener i deres tilblivelse eller vorden. Fenomenet er det som kommer til syne eller viser seg, og det som viser seg for «den øvede fenomenolog» er et perseptuelt felt som åpner seg for den persiperende menneskekroppen – et felt som rommer flere lag eller sedimenter av mening (Østerberg 1994:VII). Det opprinnelige lag utgjøres av preobjektive fenomener. Disse er åpne, flertydige fenomener som menneskekroppen i sin tur åpner seg for. Kroppen og dens omverden utgjør en indre struktur, de to momenter henviser gjensidig til hverandre, og dette er betydningen av *être au monde*.

Kroppens økologi

Det Merleau-Ponty kaller eksistens er altså et miljø som utgjøres av en sammenvevning av meningsbærende fenomener, preobjektive og objektive, som alle henviser til hverandre og som til sammen utgjør værens tema, og som konstituerer subjektets verden. Dette forutsetter en bestemt form for *tilstede-væren* (eller «der-væren», jf. Heideggers *Dasein*). Bevisstheten må være *til* et sted, for at noe skal kunne fremtre for den i, og som, en verden, for at gjenstandene skal kunne utsondres i et rom hvor deres innbyrdes relasjoner får mening på bakgrunn av en horisont (tiden). Dette stedet utgjøres av egenkroppen, og er et slags metafysisk tomrom, en negativitet for bevisstheten. Derfor kan egenkroppen aldri bli gjenstand, objekt, for bevisstheten; i det øyeblikk bevisstheten (*qua* kropp) erfarer seg selv som en gjenstand blant andre gjenstander, har bevisstheten selv ingen tilstedeværelse, den blir ren negativitet, den oppslukes av det tomrommet den forsøker å fatte.

Det betyr ikke at kroppen ikke har utstrekning, masse og så videre, slik andre fysiske gjenstander har. Kroppen har disse egenskapene, men den har dem strengt tatt bare sekundært, som et produkt av en refleksiv akt som gjør kroppen i stand til å iakttas seg selv «utenfra», som gjenstand eller objekt – eller som gjenstand for en annen(s) bevissthet, for den andres objektive blikk; men da bare som

I det øyeblikk bevisstheten erfarer seg selv som en gjenstand blant andre gjenstander, har bevisstheten selv ingen tilstedeværelse, den blir ren negativitet, den oppslukes av det tomrommet den forsøker å fatte.

Den menneskelige tid-rom-eksistens preges av en fundamental tilhørighet til, og fortrolighet med, verden.

abstrakt kropp, ikke som egenkropp, det vil si levd kropp. Det er denne evnen til å se seg selv «utenfra», til refleksjon, som forleder kroppen til å tro at den har en bevissthet som

er ontologisk løsrevet fra sin legemliggjørelse. Det den ikke umiddelbart fatter, er at denne bevisstheten ikke bare er en bevissthet om kroppen selv (selvbevissthet), men også en bevissthet ut fra seg selv. Kroppen er ikke bare en forutsetning for bevisstheten, den er konstitutiv for denne: «Bevidsthed er at være hos tingene ved hjelp av kroppen» (Merleau-Ponty 1994:92). «At være en bevidsthed eller rettere *være en opplevelse* vil si indefra at kommunisere med verden, kroppen og de andre, at være sammen med dem i stedet for at være ved siden af dem» (Merleau-Ponty 1994:40).

Den eksistensformen som preger menneskenes bevisste liv, er nødvendigvis kroppslig. Kroppen er ikke en tilfeldig gjenstand som «rommer» bevisstheten, den er ikke et hylster for bevisstheten, som i prinsippet kunnet vært byttet ut med et annet. Kroppen er ingen gjenstand i rom og tid, men bebor rommet og tiden:

For så vidt som jeg har en krop og handler i verden gjennom den, er rummet og tiden for mig ikke en uendelighed af relationer, hvis syntese min bevidsthed udarbejder, og hvori den involverer min krop; jeg er ikke i rummet og tiden, jeg tænker ikke rummet og tiden; jeg er til i rummet og tiden, min krop hæfter sig til dem og favner dem (Merleau-Ponty 1994:94).

Den menneskelige tid-rom-eksistens preges av en fundamental tilhørighet til, og fortrolighet med, verden. Enhver bevissthetsoperasjon, enhver abstraksjon, ethvert a priori, kan bare ha mening for subjektet fordi det *qua* kropp på denne måten bebor sin verden, fordi den horisont på bakgrunn av hvilken det oppdager, fortolker og forstår verden alltid allerede er *åpnet* gjennom kroppens «hjemlighet», gjennom dens «økologi». Det er gjennom kroppens økologi, gjennom dens interaksjon med sine omgivelser, at den menneskelige bevisstheten oppstår og tar form.

Bevissthetens vilkår

Hvordan vi som kroppslige vesener interagerer med våre omgivelser, har altså ikke bare innvirkning på de materielle eller fysiske forhold ved vår eksistens, men også direkte innvirkning på måten vår bevissthet, vår «åpenhet mot verden», tar form og dannes. Dersom bevisstheten tar form gjennom kroppens interaksjon med sine omgivelser,

vil forandringer i disse omgivelsene ha følger for dannelsen og utformingen av menneskelig bevissthet. Naturen, forstått som det utenfor mennesket som ikke har vært gjenstand for bearbeidelse, utgjør en essensiell del av disse omgivelsene. Det betyr at bevisstheten i stor grad tar form gjennom kroppens omgang med naturen. Dersom det er slik at bevisstheten oppstår og tar form gjennom kroppens (preobjektive) interaksjon med sine naturlige omgivelser, følger det at forandringer i naturen som følge av teknologiske inngrep kan medføre radikale forandringer i betingelsene for menneskelig bevissthet.

Allerede Marx påpekte at bevisstheten er et produkt av menneskets interaksjon med sine omgivelser. Måten mennesket omformer naturen på gjennom arbeidet, og de samfunnsforhold som oppstår som følge av menneskenes innbyrdes relasjoner og deres omgang med den ytre, sansemessige verden (naturen), er bestemmende for hvordan bevisstheten formes.

Mennesket er ifølge Marx et naturvesen, og er i den forstand «identisk» med naturen. Samtidig preges menneskets forhold til naturen av en grunnleggende erfaring av fremmedhet. Naturen står «i første omgang ... for mennesket som en fullstendig fremmed, allmektig og uangripelig makt», heter det i *Den tyske ideologi* (Marx 1992a:51). Fremmedheten overfor naturen hos den «primitive» bevisstheten kommer av at naturen «ennå nesten ikke er historisk modifisert» (Marx 1992a:51). Den er ennå ikke tilstrekkelig bearbeidet, mennesket har den ennå ikke i sin makt. Men som det kommer fram i Marx' teori om det fremmedgjorte arbeid, blir mennesket også gjennom arbeidet, gjennom dets «tilegnelse» av naturen, fremmedgjort overfor den (Marx 1992b). Det må altså være snakk om to ulike former for, eller nivåer av, fremmedgjorthet. I første omgang er mennesket fremmedgjort overfor naturen fordi det er fullstendig i dens vold, fordi dets identitet med naturen er umiddelbar, ureflektert. I andre omgang blir det tvert imot fremmedgjort fordi det gjennom arbeidet bryter ut av det umiddelbare identitetsforholdet og stiller seg overfor naturen som et subjekt overfor et objekt.

Ved dette punkt skiller Merleau-Pontys analyse seg fra Marx'. Det som hos Marx kan kalles den «opprinnelige fremmedgjorthet», tilsvarer det nivået som hos Merleau-Ponty kalles «det preobjektive». Dette nivået er som vi har sett ikke preget av fremmedgjorthet, men av «hjemlighet». Merleau-Ponty løsriver seg fra den hegelske dialektikken mellom umiddelbar og formidlet identitet, og snakker i stedet om ulike nivåer som menneskekroppen forholder seg til fenomenene på, som vi så i andre kapittel («Væren til verden»). På denne måten unngår han også det motset-



Illustrasjon: Ane Hem

ningsforholdet mellom natur og bevissthet som fastholdes hos Marx (og Hegel), og som gir opphav til instrumentaliseringen av naturen (og kroppen).

Naturen innehar hos Marx to funksjoner: 1) Den leverer betingelsen for menneskets realisering av seg selv som arbeider (da mennesket uten naturen hadde vært uten stoff eller materiale til bearbeidelse). 2) Den utgjør betingelsen for livet som sådan, altså for menneskets fysiske eksistens. Kroppen er på sin side en del av naturen, og dens viktigste funksjon er, bortsett fra den vitale, å være et redskap i arbeidet. I kraft av disse funksjonene er naturen, kroppen innbefattet, en forutsetning for bevissthetsdannelse. Den bevisstheten som oppstår gjennom kroppens bearbeidelse av naturen, er imidlertid ikke selv naturlig. Den karakteriseres nettopp ved at den står overfor naturen som noe fremmed, som et subjekt overfor et objekt. Motsetningen mellom mennesket og naturen er derfor en nødvendig følge av bevissthetsdannelsen, eller snarere: Bevisstheten oppstår gjennom menneskets atskillelse fra naturen.

Det som utelates i denne analysen, er det som hos Merleau-Ponty fremheves som kroppens konstitutive

rolle i dannelsen og utformingen av menneskelig bevissthet. Mennesket har ikke i forkant av bearbeidelsen, det vil si tilgjensgjøringen, av naturen, en primitiv eller «dyrisk» bevissthet, slik Marx hevdet (Marx 1992a:51). Den preobjektive, kroppslig-sanselige erfaringen av verden er tvert imot grunnlaget for enhver bevissthetsoperasjon, den er vår «dagligdagse» (jf. Heidegger: *zuhanden*) omgang med tingene *qua* ikke-fikserte, ikke-objektiverte fenomener, og ingen historisk opphevet, lavere form for bevissthet. Omgivelsene er ikke bare i kraft av menneskets bearbeidelse med på å forme bevisstheten, men er «i seg selv», altså uten menneskets aktive inngripen i dem, konstitutive for bevisstheten.

Dette radikaliserer Marx' påstand om at bevisstheten er et produkt av sine omgivelser. Kroppens væren hos, eller sammen med, tingene, er den fundamentale erfaringen som konstituerer menneskets bevisste liv; naturen – i sin umiddelbare, ubearbeidede form – gir, bare i kraft av å være der for mennesket, form til dets bevissthet.

Bevisstheten i teknologiens tidsalder

Teknologisering, forstått som omforming av naturen til et miljø preget av mekanisk funksjonalitet, er en forutsetning for at vi kan leve slik vi gjør (i vestlige samfunn) i dag. I det teknologiske miljøet har mennesket funnet beskyttelse mot naturens dunkle og uberegnelige krefter. Vi har funnet en trygghet vi aldri kunne oppnådd i den «ville», ubearbeidede naturen. Og vi har funnet «komfort». Vi har skapt et fristed midt i det ville, hvor vi på et vis befinner oss hinsides den biologiske nødvendighet, hvor vi kan dyrke vårt indre, med maksimal avstand til det ytre.

Trygghet og komfort – hvem ønsker ikke det? Mitt formål med denne teksten har ikke vært å argumentere mot teknologiens nytte. Det har derimot vært å vise at teknologisingen har følger som manifesterer seg ikke bare i det ytre, men også i det indre, som igjen frembringer radikale forandringer i (vilkårene for) det vi forbinder med det mest «menneskelige»: bevisstheten, subjektiviteten. Indre og ytre inngår i et dialektisk forhold, og forandringer i det ene vil uunngåelig påvirke det andre.

Tilbaketrekning til det indre krever kontroll av det ytre.

Kontroll av det ytre medfører sterkere avgrensning av det indre mot det ytre, og isolasjonen av det indre fra det ytre (og vice versa) fratrar det indre muligheten til å interagere med en del av det ytre. Det indre interagerer i sin isolasjon kun med det kontrollerte, det bearbejdet, ytre – som på sett og vis er gjort til noe indre, ettersom det ikke lenger står i motsetning til det – og avskjæres fra interaksjon med det ikke-kontrollerte («ville») ytre. Som Horkheimer og Adorno viste i *Opplysningens dialektikk*, innebærer slik kontroll av det ytre også kontroll av det indre, nettopp fordi en del av vårt indre tilhører dette «ville» ytre, nemlig kroppen og sanseligheten (Adorno og Horkheimer 2011). Med andre ord: For å oppnå full kontroll over det ytre, må menneskets kontrollmekanismer rettes mot mennesket selv.

Følgene dette begjæret etter kontroll – etter å gjøre alt det «ville», det ukontrollerbare, til noe objektivt, noe vi kan manipulere og kontrollere (epistemisk så vel som praktisk) – har for bevissthetens og subjektets konstitusjon, skjematiseres hos Merleau-Ponty som objektiveringen av det preobjektive. I sitt forsøk på total kontroll over det ytre, blokkeres subjektet overfor impulser fra det preobjektive, og interagerer kun med objekter. Det preobjektive er i denne logikken kun relevant som noe objektivt, altså som noe annet enn seg selv. Stemninger, følelser, estetiske opplevelser osv, kan bare gjøres gjeldende for den «objektrettede» bevissthet i form av objekter. Det preobjektive objektivteres, og bevisstheten, som for seg selv tilhører det preobjektive (bevisstheten konstituerer objekter, men er, som vi har sett, ikke selv objekt) står i fare for selv å bli objektivert, å forsvinne inn i det objektive.

I objektivitetens totalitet, der det subjektive er fortrengt til fordel for det objektive, finnes ikke lenger noen bevissthet, ettersom bevissthet forutsetter subjektets intensjonalitet, dets «rettethet» mot objektet. Dermed kan man heller ikke lenger snakke om objekter i noen meningsfull forstand – det objektive negerer seg selv. Resultatet, rent logisk, er at det subjektive og det objektive sammenfaller i umiddelbar identitet, og dermed opphører å eksistere som selvstendige størrelser.

Den fenomenologiske løsningen på dette, slik jeg ser det, må søkes i en form for heideggeriansk *sein lassen*, en «la (tingene) være» i sin egen rett. I det Merleau-Ponty kaller «levd erfaring» interagerer bevisstheten, det vil si kroppen, med omverdenen på en ontologisk og eksistensielt sett dypere måte enn når den forsøker å kontrollere og manipulere den i tråd med begjæret etter trygghet og komfort (som oppnås gjennom tilgjenstandgjøring eller objektivering). Dette er ikke ensbetydende med en tilbaketrekning

fra verden, men peker mot en måte å være i verden på som ikke innebærer noen form for aktiv inngripen i, eller manipulasjon av, omgivelsene. Tingene las være i fred, de er der for bevisstheten, men i sin egen rett, ikke som *objekter for bevisstheten*. Dermed bevares skillet mellom det indre og det ytre, mellom kroppen og dens omgivelser, ikke som en absolutt avgrensning (dualisme), men som konstitutiv differens. Vi står overfor tingene som deres like, men bevarer samtidig den forskjellen mellom oss og dem som muliggjør at vi i det hele tatt kan stå overfor dem *som noe annet* (og som igjen gjør at vi kan stå overfor dem som deres «like»).

Denne måten å være i verden på, denne *sein lassen*, har sammenheng med det jeg har kalt «kroppens økologi». Mennesket, *qua* kroppsliggjort bevissthet, *qua* subjekt, er i verden som noe annet enn gjenstandene i den; dets miljø er et miljø av gjenstander/objekter, men *også av noe annet*, noe som ikke er objekt og som må las være som det er, for at bevisstheten skal kunne eksistere som noe selvstendig eller autonomt overfor den verden den konstituerer.

Det preobjektive – det som ikke er objekt fordi det ikke intenderes som sådan, men som heller ikke er sammenfallende med subjektet, ettersom subjektet «lar det være» i sin egen rett – er en vesentlig del av bevissthetens naturlige habitat, slik det objektive også er det, og kan ikke tilsidesettes til fordel for det objektive uten at bevisstheten, og derfor «mennesket», i alle fall slik vi til nå kjenner det, forsvinner inn i sine omgivelser som en «gjenstand blant andre gjenstander».

NOTER

¹Begrepet intensjonalitet blir i fenomenologien brukt om bevisstheten for å designere at den alltid er rettet mot noe; bevissthet er alltid bevissthet *om* noe.

LITTERATUR

- Adorno, T.W. og Horkheimer, M. 2011, *Opplysningens dialektikk*, Torjussen, L.P.S. (overs.), Spartacus, Oslo.
- Heidegger, M. 2006, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen.
- Marx, K. 1992a, «Den tyske ideologi» i *Det beste av Karl Marx*, Engelstad, F. (red.), 40–67, Pax, Oslo.
- 1992b, «Det fremmedgjorte arbeid» i *Det beste av Karl Marx*, Engelstad, F. (red.), 79–89, Pax, Oslo.
- Merleau-Ponty, M. 1994, *Kroppens fenomenologi*, Nake, B. (overs.), Pax, Oslo.
- Østerberg, D. 1994, «Innledning» i Merleau-Ponty, M. *Kroppens fenomenologi*, Nake, B. (overs.), Pax, Oslo.

TEKNISKE TINGS ONTOLOGISKE BESTEMMELSE

Av Ørjan Steiro Mortensen

Hvordan kan vi forstå relasjonen mellom oss og de teknologiske tingene vi omgir oss med?

I større og større grad preges menneskets verden av den moderne teknologien og de muligheter som er åpnet for mennesket gjennom den. Ikke bare har moderne teknologiske nyvinninger erstattet behovet for mange av de praktiske gjøremålene som mennesket selv i tidligere tider måtte utføre; teknologien har dessuten brakt til verden nyvinninger som det ikke finnes sidestykke til i tidligere historiske perioder.

Når teknologitematikken behandles ut fra Martin Heideggers skrifter, skjer dette gjerne i lys av en sterk normativ skepsis. En konfronterer gjerne teknologifenomenets påtrengende, totaliserende og utslettende tendens, som liksom «spiser opp» naturlige menneskelige anliggender. Den moderne, teknifiserte verden står som selve antitesen til det opprinnelige og historisk rotfestede samfunnet, som i Heideggers tankeunivers rotfester eksistensen og gir den dens egentlige mening.

Men tiden går videre. I våre dager er moderne teknologi, og dens stadig eskalerende utvikling, blitt en slags konstant som gjør at historisme og relativisme er hevet over enhver seriøs tvil som vår tids sannhet. Nye tekniske muligheter innenfor alle felt av virkeligheten, dukker opp i et slikt tempo at en tradisjonelt definert virkelighetsforståelse ses bent frem som en anakronisme. Våre dagligdage gjøremål er preget av dette i en så stor grad at den oppvoksende generasjon (forfatteren inkludert) nærmest er fullt ut fortrolig med tekniske tings tilstedeværelse i sine omgivelser. Og nettopp den dagligdage tilnærmingen til moderne teknologiske fenomener skal her tematiseres. Ved å

ta i bruk sentrale begreper fra Heideggers filosofi, og gjennom en lesning og kritikk av hans ontologisk-kategoriale definisjoner av «ting», vil jeg forsøke å kartlegge spesifikt teknologiske fenomeners plass i vår verden, med spesielt hensyn til den konkrete tekniske tingen. Gjennom denne prosessen skal vi komme inn på spørsmålet om hva teknologi som sådan i all vesentlighet er, og la dette lede oss frem til en forståelse av de teknologiske konkretiseringene vi møter som ting i vår omverden. Målet med dette er å komme frem til en forklaringsmodell som kan supplere Heideggers ontologiske kategorier fra *Væren og Tid*.

Teknologiens vesen

I Martin Heideggers sene skrift *Die Frage nach der Technik* (1954, i engelsk oversettelse fra 1977) får vi presentert et syn på den teknologiske utviklingen fra et førmoderne, kulturelt fundert teknologisk nivå til den moderne teknologien, utstyrt med eksakte konseptuelle redskaper skaffet til veie av den moderne fysikken.

Teknologi er her en måte å forstå fenomener på som forandrer eller reduserer forståelsen av dem, ved å definere hva fenomenene skal forstås som. Teknologiens vesen er den måten å tenke om ting på, som forstår tingene under et visst aspekt, i lys av et visst formål. Teknologi er ikke i seg selv et formål, men det som gjør det mulig for mennesket å forstå ting i sine omgivelser som noe formålstenlig. For Heidegger er ikke forståelsen av fenomener et spørsmål om passivt å ta inn over seg det som fremtrer for våre øyne. Å forstå fordrer at en aktivt har avdekket sannheten

(*aletheia*) om fenomenet, slik at en deretter kan forholde seg til dette fenomenet på en viss måte. Teknologisk innsikt kan dermed være konstituerende for forståelsen av hva det er som fremtrer fenomenet: «Technology is a way of revealing... It is the realm of revealing, i.e., of truth» (Heidegger 1977:12).

Når sannheten om et fenomen har latt seg avdekke, trer visse aspekter ved fenomenet frem og blir meningsfulle. Uavhengig av om vi har frembrakt fenomenet selv eller ikke, er fenomenet nå noe «for oss». For eksempel får en flintstein, som i utgangspunktet bare ligger på marken, en helt annen relevans for oss når den identifiseres som

De konkrete tekniske frembringelsene ender opp med å åpne nye muligheter i verden som tidligere ikke en gang var tenkbare.

den typen stein en kan lage ild med. Når sannheten om flintsteinen har blitt avdekket som «til å lage ild med», er det dette bruksområdet som bestemmer hva steinen vesentlig er (i relasjon til oss). Teknologisk avdekking av sannheten om fenomener har dermed mulig-

heten til å forandre fenomenenes ontologiske status. Først etter at sannheten om et fenomen er avdekket, er det mulig for fenomenet å hoppe over fra naturting-kategorien til bruksting-kategorien. Teknologi er den måten å forstå fenomener på, som gjør at ting som i utgangspunktet ikke var frigjort for vår forståelse, kan forstås som noe relevant for oss.

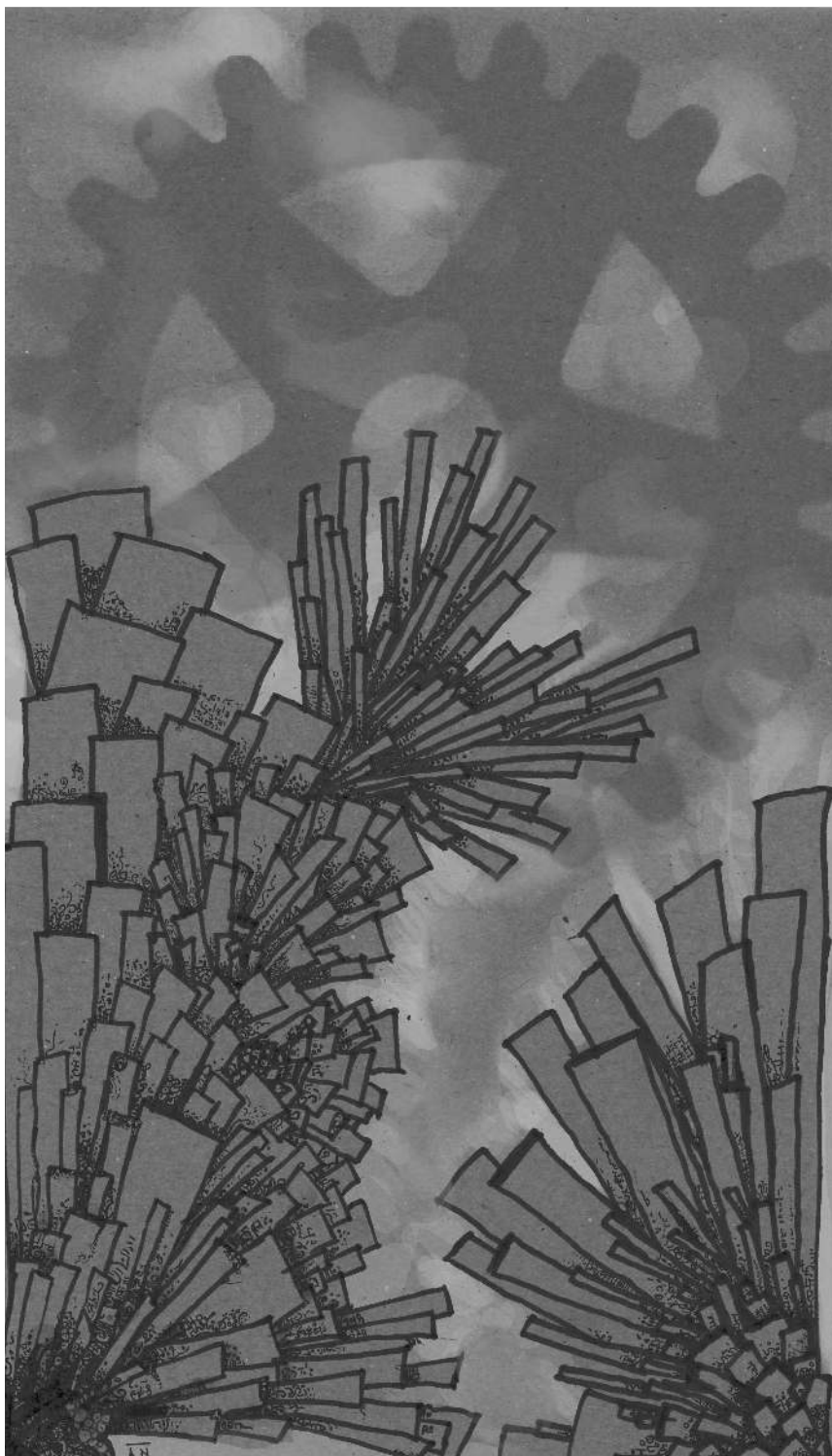
Teknologiske frembringelser forstås til vanlig som hjelpemidler for oss i hverdagen. Slik vi bruker begrepet til vanlig, forstås vi gjerne ting som kan utføre automatiserte prosesser som vi tidligere måtte utføre selv, og vi ser for oss biler, flymaskiner, datamaskiner, fabrikker – kort sagt ting som er utformet for å avlaste oss i utførelsen av våre nødvendige gjøremål. Teknologi blir i den tradisjonelle tolkningen, den Heidegger kaller *den antropologiske* (Heidegger 1977:5), i sin vesentlighet et hjelpemiddel, og teknologiens vesensaspekt blir instrumentalitet. Vi skal nå se hvordan Heidegger avviser denne forståelsen av teknologi.

For at teknologi skulle kunne forstås som ren instrumentalitet, måtte formålene alltid være gitt av oss. Teknologi i tradisjonell, antropologisk forstand kunne da forstås som en universalbetegnelse for alle ting som på en eller annen måte er instrumentelle for oss i henhold til ett eller annet gjøremål. I dette lyset er teknologi mer eller mindre ensbetydende med helheten av alle Heideggers «bruksting». Men denne måten å forstå teknologi på makter ikke å innse et vesensaspekt ved teknologi som fenom-

en; det utvikler seg, og utvider sin relevans til stadig nye områder. Den antropologiske tolkningen forutsetter at mennesket selv alltid har åpnet det rommet som teknologien skal fylle, og at teknologien vokser fram fra menneskets egne behov. Men mennesket bruker ikke teknologi utelukkende som et middel til å dekke allerede eksisterende behov. Teknologien åpner snarere helt nye muligheter for mennesket, både i overlevelseshøyden og utover disse. Datamaskinen for eksempel, som er selve symbolet for den moderne teknologiens triumf, har en slik måte å være på at den svarer til mange funksjoner som det overhodet ikke fantes behov for i menneskets verden *før* den var et faktum. Datamaskinen tilpasser seg ved å utvikle stadig nye funksjoner som den inkorporerer i sitt praktiske repertoar. Men den forandrer dermed også verden rundt seg, da de formålene som tidligere hadde tilknyttet seg andre praktiske løsninger, nå blir utdaterte. Teknologien påvirker helheten av de relevante gjøremålene, altså bruksområdene til brukstingene, som til sammen utgjør menneskets verden.¹ Det betyr at teknologi som sådan ikke rett og slett kan identifiseres med helheten av alle bruksting, fordi teknologi også skaper nye bruksområder. De konkrete tekniske frembringelsene ender opp med å åpne nye muligheter i verden som tidligere ikke en gang var tenkbare. Slik utvider teknologien verden, samtidig som den gjør eldre praksiser og bruksting utdaterte.

Tendensen til å automatisere prosesser som tidligere var avhengige av menneskelig praktisk aktivitet i tekniske ting, gjør det dessuten vanskelig å plassere tekniske ting i den ontologiske kategorien «bruksting». Bruksting er i sitt vesen bestemt som konkrete hjelpemidler som kun gir mening i lys av ett eller annet menneskelig praktisk anliggende (en teknikk mennesket utfører). Når instrumentet selv utfører gjøremålet det skulle være til hjelp for å utføre, er det strengt tatt ikke lenger et instrument. Vaskemaskiner for eksempel, som av «egen» kraft utfører vaskingen av klær for oss, kan nettopp ikke sies å være til hjelp når vi vasker klær. Det som i vaskemaskinen må forklares teknologisk, dens evne til i en viss grad selv å være en aktør og gjøre noe, er som oftest ikke eksplisitt til stede i forståelsen av vaskemaskinen; vi sier at vi bruker vaskemaskinen, selv om vi i praksis ikke gjør noe med den, foruten det som skal til for å sette den i gang. Disse aspektene ved vaskemaskinen fungerer best når de unndras vår tukling med dem. Tekniske ting, som selv utfører praktiske gjøremål, kan derfor ikke sies å vise seg i sitt vesen (*qua* teknisk ting) når de forsvinner i håndteringen av det menneskelige gjøremålet de er instrumentelle for.

Det de tekniske tingene fra det teknologiske perspek-



Illustrasjon: Anders Nygaard

tivet er, er konkretiseringen av den teknologisk formulerte sannheten om det gjøremålet de er til for å utføre. Disse tingene er ikke lenger instrumentelle, de er praksisen og instrumentet, helheten av den aktuelle instrumentaliteten, konkretisert i én og samme ting. Vi skal i det følgende, ved hjelp av visse elementer av Heideggers eksistensialanalyse, foreta en undersøkelse av de fenomener som heretter skal benevnes som «tekniske ting».

Den tekniske tingen, eller: Hva er vesensforskjellen mellom en hammer og en spikerpistol?

I teknologiskriftet (Heidegger 1977) kan vi lese en liten og obskur passasje om maskinen, og Hegels definisjon av den som «an autonomous tool» (Heidegger 1977:17). Heidegger forsøker her å bestride Hegels definisjon på bakgrunn av de problemene som oppstår i forbindelse med den antropologisk-instrumentelle definisjonen av teknologi. Hegels definisjon ville ha passet den moderne maskinen dersom den var til for å utføre et visst arbeid, dersom dens «til-å...» kunne bestemmes definitivt:

When applied to the tools of the craftsman, his [Hegel's] characterization is correct. Characterized in this way, however, the machine is not thought at all from out of the essence of technology within which it belongs (Heidegger 1977:17).

Fordi gjøremålene vi setter tekniske ting til verks for å utføre forutsetter et eget nettverk av teknologiske frembringelser, er det bare i den forstand at teknikken de utfører ses på som et menneskelig anliggende, at en kan si at de er autonome verktøy. Verktøyet, som i kraft av sitt vesen som verktøy trenger menneskelig arbeidskraft for å virke, er dermed ikke autonomt. I den Hegelianske syntesen (autonomt verktøy), tildrar det seg likevel en viss grad av autonomi ved å suspendere menneskets direkte innvirkning på dens funksjonalitet. Dette perspektivet lar seg bare opprettholde så lenge en ikke kaster et blikk i retning den tekniske tingens mulighetsbetingelser (*qua* teknisk

ting). Enhver automaton er fullstendig betinget av et sett av prinsipper som først er formulert av vitenskapen, siden utnyttet til å frembringe en rekke teknologiske «organer», som til slutt settes sammen og modifiseres til den tingen som kan ha i seg en teknisk funksjon. Denne funksjonen definerer mulighetsfeltet for den enkelte tekniske tingen, og jo bedre tingen utfører sin funksjon, desto mer perfekt er den. I lys av dette virker den tekniske tingen faktisk mindre autonom enn for eksempel en skulptørs verktøy.

Som Richard Rojcewicz formulerer det i sitt kommentarverk om teknologiskriftet, *The Gods and Technology: A Reading of Heidegger* (Rojcewicz 2006), har de enkle verktøyene «their own standing, their own proper determination of the possibilities of the sculpture, and are not defined merely in terms of the will of the sculptor» (Rojcewicz 2006:87). Selv om disse verktøyene er det de er – bruksting – best når de liksom går opp i sin bruk, uten at den som bruker dem legger særskilt merke til dem, er det alltid en viss grense for hvor perfekt et verktøy kan være i utforming. Verktøyene yter derfor en viss motstand mot vår anvendelse av dem, og denne motstanden vil nødvendigvis påvirke vår teknikk i utførelsen av den praksis verktøyet brukes til. Når den tekniske tingen fungerer som den skal er denne motstanden, som slik definerer verktøyet som gjenstand (*Gegenstand*), eliminert. I den tekniske tingen har praksisen tingen utfører blitt forent med verktøyet, slik at det ikke er noe dynamisk relasjon å snakke om mellom utøver av praksis (teknisk individ, tidligere et menneske) og brukstingen som skal komplementere praksisen. En teknisk ting fremtrer dermed som noe mer enn bare et verktøy, men samtidig som noe som har mindre bestemmende innflytelse over oss mennesker som håndterende (besørgende) individer.

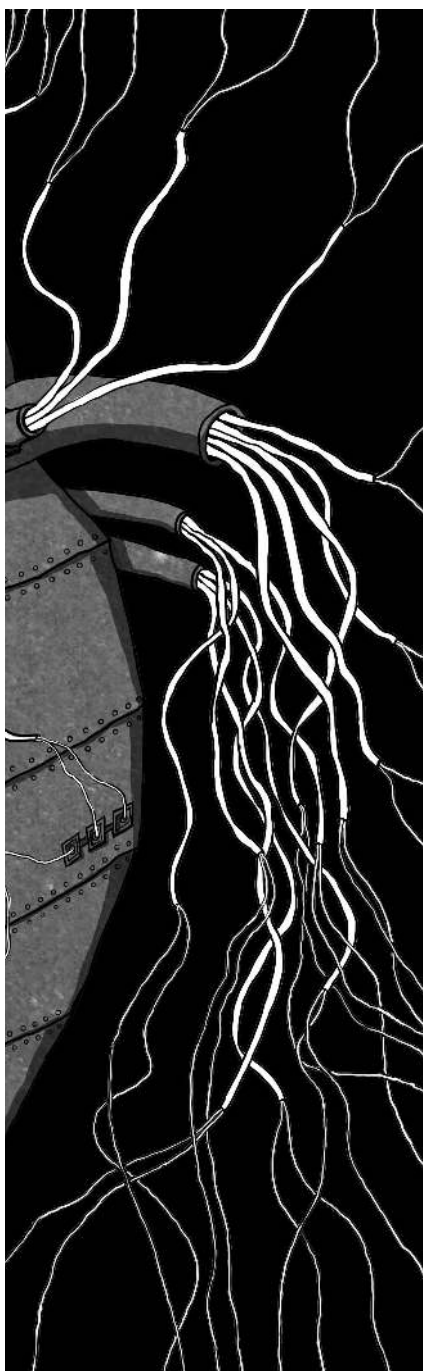
For at en teknisk ting skal kunne frembringes for å erstatte menneskelig arbeidskraft i utførelsen av et bestemt gjøremål, må dette gjøremålet i sin vesentlighet reduseres til aspekter det er mulig å gjenskape i en teknisk ting. Å hamre er dermed, fra det teknologiske perspektivet, ikke lenger en menneskelig praksis. Hamringens vesentlige verdi kan sies å ligge i å få spiker til å trenge inn i treverk. Dette skjer ved at energi overføres fra snekkerens arm, via hammeren og til spikeren. Denne overføringen av energi – hamringens vesensverdi – kan nå gjenskapes uten at snekkerens arm eller hammeren er involvert i prosessen. Hamringens vesentlige verdi har blitt gjenskapt i en teknisk ting som utfører denne teknikken – eller det som er vesentlig i den fra dette perspektivet: spikerpistolen. Men spikerpistolen hamrer ikke. Ser vi nærmere på spikerpistolen, ser vi at dens vesensegenskaper slett ikke koker ned til å få spiker til å trenge inn i et treverk. Det som i den menneskelige praksisen gav mening i lys av dette formålet, har blitt gjenskapt som funksjon i spikerpistolen, løst fra den opprinnelige meningen. Spikerpistolen kan, i lys av hva den faktisk gjør, forstås uten at hus eller hamring må tas med i betraktningen.

Brukstingen er til for å komplementere en bestemt praksis et menneske kan utføre. Denne praksisen kommer til uttrykk som en teknisk aktivitet, og det er



Illustrasjon: Mina Langlete

denne aktiviteten som gir brukstingen dens mening: «Omgangen er i hvert enkelt tilfelle tilpasset brukstingen, og utelukkende innenfor omgangen kan brukstingen vise seg genuint i sin væren» (Heidegger 2007:93). Hammeren mister sin vesentlige verdi som «til-å hamre med» dersom den brukes til andre ting enn hamring. Den er da for eksempel et drapsvåpen. Hammeren henter hele sin vesentlighet som bruksting fra det antropologiske perspektivet, fra det faktum at den er tilvirket for å passe til en menneskelig praksis. Den får derfor en vesentlig annen mening når den ikke brukes til hamring. Dersom mennesket ikke hamrer med hammeren, er den ikke en hammer. Spikerpistolen



er ikke lenger et snekerverktøy dersom den anvendes som drapsvåpen. Men det er ikke nødvendig å betrakte den som et verktøy for å forstå den. Dens vesentlighet, som den tekniske tingen den er, forandrer seg ikke, uansett hva du bruker den til, så lenge *den* skyter spiker. Det er imidlertid trenger for å forstå spikerpistolen i dens vesen, er for eksempel en forståelse av elektrisk strøm, en annen teknologisk frembringelse. Den tekniske tingen får dermed en dobbelt bestemmelse, der hvordan den fremtrer som bruksting avhenger av dens vesen som teknologisk frembringelse, noe som ikke er tilfellet for hammeren.

En hammer er, i motsetning til spikerpistolen, mulig å forestille seg i en verden der ingen har kjennskap til vitenskapelige

definisjoner av for eksempel elektrisk strøm. En kan ha fullstendig oversikt over hammerens vesen uten å være bevandret i vitenskapens verden; det samme kan vi ikke si om spikerpistolen, da den fordrer et nettverk av muligheter allerede åpnet av vitenskapen for å kunne frembringes og vise seg som det den er.

Vi kommer dermed frem til kjernen av problemet dersom vi stiller spørsmålet: Hvorhen i menneskets hverdagslige og umiddelbare verden henvises tekniske ting? De henvises umiddelbart til brukstingskategorien, noe vi allerede har vist at er utilstrekkelig for forståelsen av disse tingenes vesen. Denne definisjonen er utilstrekkelig fordi

grunnlaget av teknologisk analyse og konkretisering som ligger bak frembringelsen av enhver teknisk ting dermed ikke blir tematisert. Den tekniske tingen kan kun forstås i sitt vesen dersom en kjenner dens plass i en meningsramme som ikke er identisk med den vi vanligvis befinner oss innenfor. Denne meningsrammen er den tekniskvitenskapelige forståelseshorisonten som fungerer som et alternativ til den hverdagslige, men som har blitt satt sammen (*angestellt*) eksplisitt med det formål å utgjøre et koherent hele. Dette rammeverket kalles i Heideggers teknologiskrift *Gestell*, og forstås i kontrast til den vanlige forståelseshorisonten som har vokst fram historisk, liksom av seg selv.²

Den tekniske tingen er i sitt vesen et konglomerat av teknologisk avdekkede muligheter som syntetiseres til en ting med et teknisk potensial. Ingen av de bestanddelene spikerpistolen består av er å finne som sådan i den hverdagslige verden eller i naturen. Den tekniske tingens sannhet kan ikke avdekkes uten å bevege seg inn i den tekniskvitenskapelige, teoretiske idealverdenen.

Sannheten om den tekniske tingen som «av en annen verden»

En ting som møter oss i verden blir farget for vår forståelse av den umiddelbare sammenhengen den står i innenverdenslig. I lys av dette kan intuisjonen om tekniske ting som autonome verktøy forstås. Men enkeltmennesket er i det daglige samtidig klar over at det er mange aspekter ved den tekniske tingen han ikke trenger å forstå. Han trenger ikke å vite *hvorfor*

den virker, bare *at* den virker og *hvordan* han bruker den. Analogien kan her trekkes til en jeger og hans jakthund. Han vet godt hvordan hunden fungerer som «det den er til», nemlig å jakte med

(eller «være-hund»). Men dersom den går i stykker (blir syk, knekker beinet), tar han den med til veterinæren, som har en viss innsikt i hvordan hunden virker som organisme, i lys av biologiens vitenskapelige forklaringsmodeller.

Vi reagerer på lignende måte dersom de tekniske tingene våre går i stykker. Selv om hunden står fram med en annen tilstedeværelse enn den tekniske tingen, kan vi likevel trekke analogien, fordi vi vet at i begge tilfellene må vi oppsøke noen som har innsikt i hvordan dyret eller tingen egentlig virker. Denne sannheten er avdekket av noen, men den er ikke tilgjengelig for alle og enhver. Forklaringen av tekniske tings funksjonalitet henvises dermed til et annet sted enn vår dagligdagse verden. Før vitenskapeliggjøringen av synet på levende kropper holdt en livet for noe hel-

Dersom mennesket ikke hamrer med hammeren, er den ikke en hammer.

lig og uforståelig som måtte forklares med begreper som henviste dem til «en annen verden». På lignende måte ser de fleste av oss på det som får en mobiltelefon til å virke som kun forklarlig i lys av en henvisningssammenheng som ikke er deres egen og hverdagslige. Slik syke mennesker gikk for å bli helbredet av hellige menn(esker) med kontakter til «det hinsidige», slik går vi til teknologiske eksperter med minst én fot i vitenskapens symbolske idealverden. Vi vet at sannheten om hva som feiler mobiltelefonen, er uttrykkbar i et språk som benevner fenomener på en annen måte enn det vi gjør, og som vesentlig legger vekt på andre aspekter ved mobiltelefon-tingen enn det vi gjør. Virkeligheten, i den forstand at den får noe til å virke, spaltes her i to, og vi får to vesensforskjellige måter å forholde oss til den samme tingen som fremtrer for oss, og som vi håndterer i det daglige. Brukstingsaspektet ved virkeligheten til mobiltelefonen kan alle og enhver reddegjøre adekvat for selv i sin hverdagslighet. Som bruksting betraktet, er den forståelig i lys av det vi bruker den til. Den har dessuten gjerne medfølgende bruksmanual og er selv svært «brukervennlig», noe som betyr at den til en viss grad forteller oss selv hvordan den ønsker å bli brukt («still klokken», «lad batteriet», etc...). Mobiltelefonen betraktet som den tekniske tingen den er, krever en privilegert posisjon i og utover den hverdagslige tilnærmingen for å kunne forstås.

Avdekkingen av potensialet for moderne tekniske ting krever en forståelse av oss som ikke inngår i vår vante måte å være i verden på. Vanlige ting (bruksting/gjenstander) kan også forklares innenfor rammene av en teknisk-vitenskapelig forståelsesmodell, men da er det snakk om en abstraksjon av et på forhånd forstått fenomen. Den tekniske tingen må for sin tilstedeværelse først forstås abstrakt i det teknisk-vitenskapelige vokabularet, før den kan aktualiseres som bruksting. Vi skal nå se på hvilke konsekvenser den dobbelte virkeligheten til den tekniske tingen har for vår hverdagslige håndtering av den, samt hvordan denne relasjonen påvirker vår væren i verden overhodet. Til det formålet skal vi benytte oss av verktøykassen Heidegger har forberedt i sin eksistensialanalyse fra *Væren og Tid*.

Besørging og Medværen

Spørsmålet for de neste avsnittene er på hvilken måte vi forholder oss til de tekniske tingene, og dermed hvordan de tekniske ting-fenomenene skal forstås med henblikk på våre grunnleggende, eksistensielle værensmodi. Mennesket er i sin alminnelighet opptatt av hva det til enhver tid er i ferd med å gjøre. Denne grunnholdningen kaller Heidegger den «besørgende» (Heidegger 2007:142) og

jeg har kalt den «håndterende» da dette klinger bedre på norsk. Mennesket som tilstedeværende (*Dasein*, derværen) «forstår seg selv som i-væren ut fra den tilhåndenværende verdens 'der', som derværen oppholder seg hos gjennom å besørge [håndtere]» (Heidegger 2007:142). Denne håndterende «besørgingen» er likevel ikke hele historien om væren i verden. Heidegger beskriver i tillegg en annen modus som korresponderer til et vesensforskjellig fenomen, nemlig andre derværen, som ikke er ting i det hele tatt. En håndterende (besørgende) omgang med de andre menneskene er ikke mulig, fordi den grunnleggende modus mennesker må være i for å kunne anerkjenne andre som medmennesker er annerledes, skjønt parallell til den som vi er i når vi er rettet mot ting: «Bare i den grad den egne derværen har medværens vesensstruktur, er den en medderværen som kan møte andre» (Heidegger 2007:144). Fordi fenomenet medderværen ikke har brukstingenes måte å være på, kan en ikke naturlig være innstilt på å bruke det som en bruksting: «Dette værende blir ikke besørgt, men blir gjenstand for en *forsorg*» (Heidegger 2007:144). «Forsorg» betegner en grunntilstand for derværen, den forstås (i likhet med «omsorg/besørging») «som en betegnelse på et eksistensial» (Heidegger 2007:144).

Forsorg som eksistensial

Det interessante med forsorg som eksistensial er i vår sammenheng at det peker på en innstilling som vi mennesker, som tilstedeværende (derværen), settes i når vi er sammen med noe som ikke skal besørges slik andre ting skal. Andre derværen har en tilstedeværelse som ikke lar seg gripe uten henvisning til det faktum at de også bruker bruksting, og dermed må være å betrakte som en del av verden som er av samme type som en selv. Vi skal ikke i det følgende påstå at de tekniske tingene har en måte å være i verden på som (ennå) kan kategoriseres som medderværen. Men vi skal vise at visse aspekter av medværen, slik Heidegger beskriver den, faktisk definerer vår omgang med den tekniske tingen. La oss derfor se nærmere på hvordan Heidegger legger ut begrepet forsorg:

Forsorgens positive modi har to ekstreme muligheter. Forsorgen kan liksom frata den andre 'omsorgen' og besørgende sette seg i den andres sted, det vil si *tre i stedet* for den andre. Denne forsorgen overtar det som skal besørges for den andre. Den andre mister dermed sitt sted og trer tilbake, for senere å overta det besørgende som noe ferdig og disponibelt, eller å avlaste seg fullstendig fra det. Den andre kan bli avhengig eller dominert i en slik forsorg selv om denne dominansen kan være stilltiende og skjult for den som blir dominert. Denne forsorgen, som trer i stedet for og fratar

den andre 'omsorgen', bestemmer i stor grad væren-medhverandre, og angår for det meste besørgingen av det som er tilhånden (Heidegger 2007:145).

Det svært treffende ved dette utsagnet er at det samtidig belyser menneskets frykt for teknologiske innovasjoner og automatiseringer, og viser de tekniske tingenes iboende «menneskelighet». Selv om ikke dette utsagnet er ment å beskrive tekniske tings tilstedeværelse i verden, inneholder det nettopp de elementer som skal til for å forklare hvordan vi erfarer det når tekniske ting «trer i stedet» for oss, og tar over håndteringen av ting som vi tidligere har vært nødt til å håndtere selv. Når en i dag for eksempel skal skaffe til veie musikk til et eller annet arrangement, ordner en gjerne med et lydanlegg og en eller annen teknisk avspiller-ting som kan spille av musikken i det formatet en har musikken lagret og tilgjengelig. Hva består forskjellen i mellom å anskaffe en gitar til arrangementet, og å anskaffe for eksempel en CD-spiller? Begge gir jo som bruksting mening i lys av formålet, musikken.

I tilfellet med en gitar, som bokstavelig talt er tilhånden, må noen spille på den for at den skal virke som den skal. For at musikk skal komme ut av spillingen fordrer dette et visst teknisk nivå av den som skal spille, og utøveren oppnår dette gjennom å øve. I tilfellet med en CD-spiller trenger ingen med slik teknisk kompetanse å være til stede – det som kreves er i ytterste konsekvens bare en manual som trinnvis forklarer hvordan en skal få CD-spilleren til å virke. I begge tilfellene er formålet, som jo gir mening til begge tingene i denne konteksten, oppnådd så lenge det er musikk i rommet. Men gitaren er avhengig av en eller annen som har tilegnet seg en teknikk for å frembringe musikk. CD-spilleren betraktet som bruksting har denne teknikken, det som skal til for å frembringe musikk, i seg, som sin vesensegenskap. Mennesket trer dermed tilbake, som Heidegger sier, og lar posisjonen som teknisk individ, den som må utføre teknikken, bli tatt opp av CD-spilleren. Dermed kan en i denne situasjonen ha musikk, resultatet av en virkelig menneskelig praktisk aktivitet, til stede som noe «ferdig og disponibelt» uten at noen mennesker i rommet trenger å kunne spille. I denne situasjonen er en «avlastet fullstendig» fra den besørgende aktiviteten, og så fremt en ønsker musikk, har en gjort seg avhengig av den tekniske tingen, som for vårt vedkommende «forsørger» oss. I kraft av alt den er i tillegg til en bruksting, kan den slik forsørge oss, som i Heideggers forstand koker ned til at den tar fra oss ansvaret (*Sorge*, «omsorgen») for håndteringen av det som må gjøres. Fordi den inneholder avansert teknologi som gjør det mulig for den



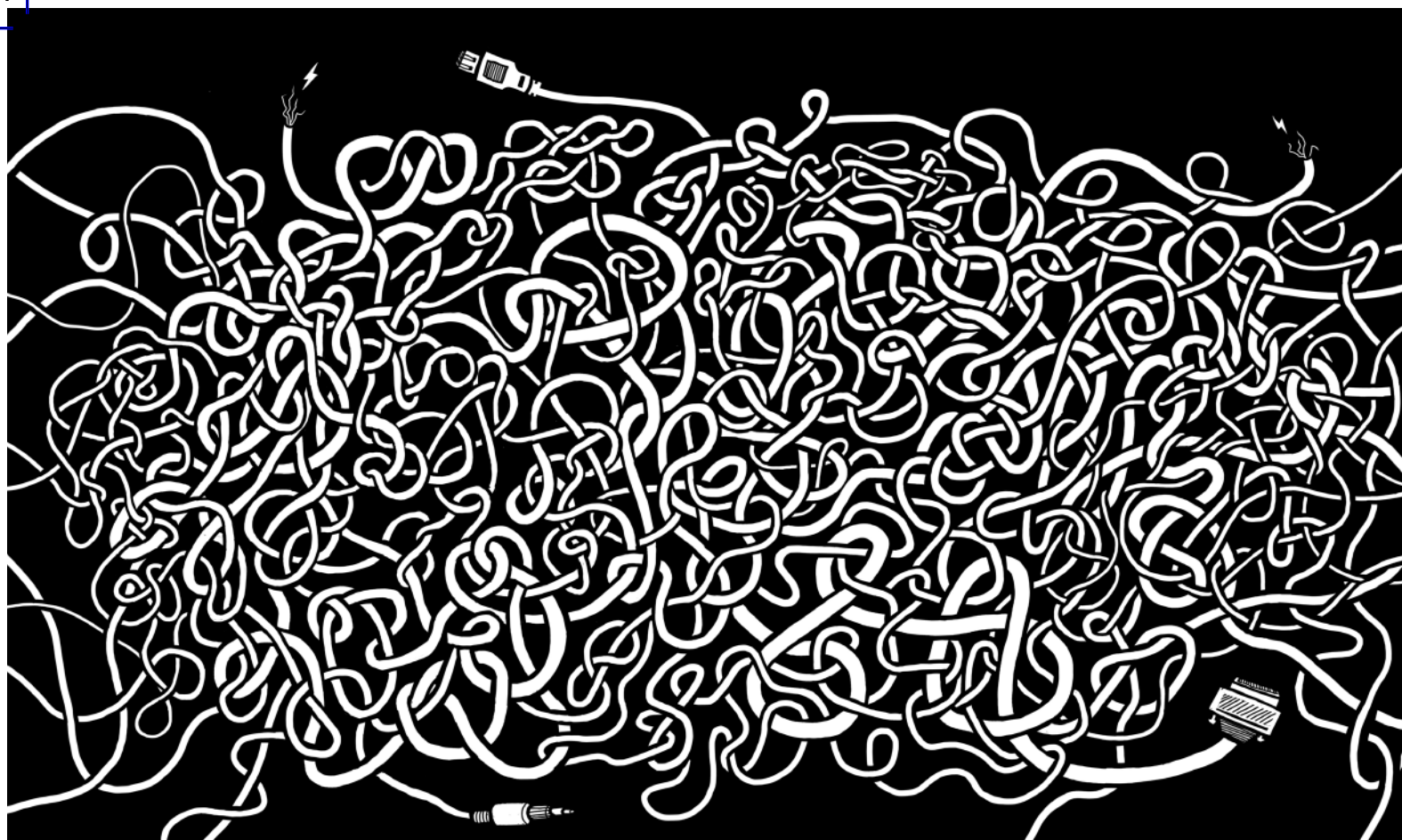
Illustrasjon: Daniel Roland Vedvik

å spille av musikk, kan vi la den avlaste oss mennesker fra de praktiske gjøremålene som tidligere var krevet av oss. Dette fører på den ene siden til at mennesket blir fratatt sitt sted (*der*) i møtet med den tekniske tingen, og på den andre at mennesket kan gjøre seg avhengig av at de tekniske tingene forsørger det i dets hjemlige, dagligdagse væren i verden. Denne tvetydigheten kan kanskje forklare på den ene siden den nesten personlige hengivenheten noen mennesker utviser overfor de tekniske tingene sine (motorsykler, biler, etc...), og på den andre at noen mennesker føler seg umyndiggjort overfor de tekniske tingene og dermed ser dem som en trussel mot menneskeverdet (luddittene, Una-bomberen). Den medmenneskelige (medværende) måten å være på, forsorg slik Heidegger beskriver den i *Væren og Tid*, kan dermed også forklare hvordan vi erfarer de tekniske tingenes inngripen i våre liv og vår verden.

Men forsorg-relasjonen mellom teknisk ting som «forsørgende» og mennesket som «forsørget» er ikke tilstrekkelig for fullt ut å forklare denne relasjonen. I tillegg må menneskets aktive rolle i relasjonen belyses. Heidegger sa at den forsorgen som «overtar» og «trer i stedet» bare var det ene ytterpunktet i et mulighetsfelt som strekker seg til en forsørging som tvert imot legger til rette for den andres besørging. Heidegger sier:

Men forsorgen har også muligheten til ikke å tre i stedet for den andre, *men springe foran* ham i hans eksistensielle kunnevære, og da ikke for å frata ham 'omsorgen', men for overhodet egentlig å gi ham tilbake omsorgen som sådan. Denne forsorgen angår vesentlig den egentlige omsorgen (det vil si den andres eksistens, og ikke *hva* den andre besørger), og den hjelper den andre til å bli *fri til* denne (Heidegger 2007:145).

Dette kunne ikke passet bedre som beskrivelse av den måten vi legger til rette for den tekniske tingens tekniske



Illustrasjon: Sandra Blikås

virksomhet. Selv om denne beskrivelsen egentlig tar for seg hvordan mennesker oppfører seg mot hverandre når de hjelper hverandre, kan denne varianten av forsorg fungere som en mal for å forstå hvordan mennesker legger til rette for at tekniske ting skal virke, og dermed vise seg som det de er. For at CD-spilleren skal kunne spille av CD-er, må den ha tilgang til strøm, og den er avhengig av at du ikke overskrider dens grenser for akseptabel håndtering.

En kan si at den ene av de to ytterpunktene i forsorgsanalysen til Heidegger passer den tekniske tingen i relasjon til mennesket, den andre til mennesket i relasjon til den tekniske tingen.

visningssammenheng som en er nødt til å forholde seg til dersom en ønsker at den tekniske tingen skal kunne utføre *sin* teknikk. Dette kan ses i motsetning til gitaren, der det er *min* teknikk som bestemmer hvorfor jeg ikke kan bruke den på en hvilken som helst måte.

Denne normativiteten, som er å finne i den tekniske tingen selv, er et resultat av den tekniske tingens funksjonalitet, dens indre prinsipper som vi tidligere forklarte som noe som er skjult for de fleste. Dette begrenser om-

Du kan for eksempel ikke utsette den for støt, du kan ikke gjøre den våt, du må trykke på de riktige knappene til rett tid osv. Alle disse fordringene utgjør en slags normativ hen-

fanget av de mulighetene vi har for å håndtere den tekniske tingen som bruksting. Den tekniske tingen får slik en slags tilstedeværelse som ikke oppfattes som like avhengig av vår tekniske omgang med den, som det brukstingens tilstedeværelse gjør. Selv om vi ikke alltid vet hvorfor, altså hva som i den tekniske tingen fører med seg disse fordringene, respekterer vi disse fordi overskridelse ville medføre at dens evne til å utføre sin tekniske handling ville bli svekket. Den får slik en slags selvstendighet overfor oss, og i tråd med Heideggers definisjon av den andre ekstreme varianten av forsorg, påstår vi her at vår omgang med den tekniske tingen innebærer at den fremtrer for oss som noe som liksom må «forsørges».

Eksistens, i Heideggers forstand, er fremtredelsesformen til det som ikke fullstendig kan forklares med henvisning til verden og dens sammenhenger. Noe eksisterende, som det som står ut av/fra, forstås av Heidegger som det som stikker seg ut fra en verden som inneholder ting som vi forstår og kan håndtere som sådan. Menneskets fremtredelse er aldri reduserbar til en ting med et bruksområde, og det er derfor måten mennesket er på i verden (derværen) som hos Heidegger beskrives som eksisterende. At Heidegger ikke gir noen eksplisitt redegjørelse for dyrs væremåte i verden i *Væren og Tid* er mystisk, men i tråd med vår analyse må i hvert fall jakthunden ovenfor kunne sies å inneha en viss grad av eksistens.³ Og i den grad mennesket

kan la sitt «der» tas over av en teknisk ting, og så lenge disse tekniske tingene ikke er reduserbare til sin væremåte som bruksting, vil vi her også kunne påstå at de tekniske tingene fremstår med en form for eksistens. Men vi må ta visse forbehold: Den tekniske tingen får oss til å forholde oss til seg på en måte som er en mellomting mellom forsorg og omsorg. Betraktet som bruksting besørger vi den. Betraktet som teknisk ting, med normativitet og tydelige fordringer, er den modus vi er i når vi omgås den forsørgende. Den er i kraft av sin egne tekniske aktivitet i dette lyset også forsørgende i forholdet til oss. En kan si at den ene av de to ytterpunktene i forsorgsanalysen til Heidegger passer den tekniske tingen i relasjon til mennesket, den andre til mennesket i relasjon til den tekniske tingen.

Skepsis og tilslutning

Vi har her sett hvordan teknologi forandrer verden på to måter. Den tekniske måten å forstå fenomener på forandrer konteksten til fenomenene vi står overfor, slik at fenomenene får en annen mening. Sannheten om det som møter oss kan forklares i tekniske termer, og dette skyver til side våre mer opprinnelige, idiosynkratisk-kulturelle måter å forstå verden på. Denne måten å konseptualisere verden på funderer det nettverk av teknisk apparatur som nå på godt og vondt preger hele kloden. Fra dette perspektivet lar det seg gjøre å stille kravet om at naturen ikke bare skal by oss på det som viser seg av seg selv, men videre at den skal måtte bringe til veie ren kraft, noe som inntil nylig i menneskets historie ville virket fullstendig overnaturlig. Dette er den moderne teknisk-vitenskapelige triumf. Store elver, som Heideggers kjære Rhinen, legges i rør, og elva forandrer seg fra å være noe lukket i seg selv, til å være noe som er åpnet for fri disposisjon. De store kraftledningene strekker seg fra elvene og kraftstasjonene, og lar for eksempel datamaskinen jeg skriver på i dette øyeblikk lyse tilbake teksten jeg er i ferd med å skrive.

De tekniske tingene vi omgir oss med kan, i motsetning til enkle bruksting og verktøy, selv utføre tekniske gjøremål ved hjelp av de krefter som vi har hentet ut av elva. Vi har sett hvordan den tekniske tingens tilstedeværelse skiller seg fra Heideggers bruksting på to måter: For det første ved at den ikke er til for å bistå mennesket i den praktiske aktiviteten mennesket selv er i ferd med å utføre. Den tekniske tingen tenderer snarere mot å overta denne aktiviteten fra mennesket. For det andre ved at den er, som en teknologisk frembringelse, ikke lar seg fullstendig gripe gjennom det den til en hver tid er i bruk som. Det som finnes av teknologisk innsikt i hver enkelt teknisk nyvinning vil innovere mange flere bruksområder

enn det som var tiltenkt i utgangspunktet. Dette fører til en uoversiktlig samtid, der samfunnsanliggender og politiske spørsmål suspenderes til fordel for arbeidet med å implementere og moderere den stadig eskalerende teknologiske utviklingen. Den dobbelte forsorgsrelasjonen som vi ovenfor påstod gjelder mellom enkeltmennesket og den tekniske tingen, gjelder dermed kanskje også mellom menneskeheten og helheten av det tekniske komplekset som definerer den moderne verden; mennesket gjør seg avhengig av det tekniske komplekset, ved at dette avlaster oss og gjør livsnødvendige prosesser mer effektive å gjennomføre. Når livsnødvendige prosesser i vår verden blir utført mer effektivt, kan verden livnære flere mennesker og verden ekspanderer. Her er industrielt jordbruk et godt eksempel. Vår oppgave fremfor noen blir i denne konteksten å sørge for at det tekniske komplekset opprettholder sin livnærende effektivitet, noe store deler av menneskeheten som er i live i dag er avhengige av. Vår rolle i verden koker dermed ned til å sørge for at det eksterne nettverket vi har skapt rundt oss alltid fungerer slik det skal. Så får vi håpe at det lar seg opprettholde.

NOTER

¹ «Verden» er det begrepet som hos Heidegger representerer sammenhengen som mer eller mindre systematisk henviser hver enkelt ting, innholdet i hver erfaring, kort sagt hvert enkelt fenomen til sin rettmessige plass blant de andre fenomenene. Verdensbegrepet representerer derfor det rommet hvor forståelse overhodet er mulig.

² Problemet med dette *Gestell* er for det første at det umulig kan bli fullstendig koherent, for det andre at det likevel fører med seg en fordring om at alt som skal forstås må formuleres på en koherent måte, og for det tredje at det på grunn av dette formaliserer forståelsen av fenomener som ikke burde formaliseres, slik at fenomenene reduseres for vår forståelse. *Gestell* er for Heidegger en trussel fordi det på en måte indoktrinerer mennesker til å forholde seg på en teknisk-formalisert måte til sine omgivelser, uten at menneskene selv trenger å være klar over det. *Gestell* er slik sett, som naturen, *selvillukkende*, og fungerer nå som den formen virkeligheten inntar for vår erfaring.

³ For nærmere analyse av Heideggers behandling av dyr, se (Buchanan 2008).

LITTERATUR

- Buchanan, B. 2008, *Onto-etologies: The Animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty and Deleuze*, SUNY Press, New York.
- Heidegger, M. 1977, *The Question Concerning Technology*, Garland Publishing, New York.
- , 2007, *Væren og Tid*, Pax Forlag, Oslo.
- Rojcewicz, R. 2006, *The Gods and Technology: A Reading of Heidegger*, SUNY Press, New York.

MENTALE MASKINER OG ROM SOM SNAKKER KINESISK

Av Lars-Erik Bruce

Et tilbakevendende tema i både datavitenskap og filosofi er muligheten for at roboter med kunstig intelligens ikke bare kan leses om i science fiction, men også bli virkelige. Kan vi, i nær eller fjern fremtid, interagere med roboter som reflekterer over sitt følelsesliv og sine ønsker? I denne artikkelen tar jeg fokuset vekk fra datamaskiner og programmene som instruerer den, og prøver å finne bevissthet i *prosessen som oppstår* når maskinen kjører et program.

Det er utføringen av dataprogrammet som har kognitive egenskaper, og ikke datamaskinen som utfører simuleringen/beregningen, eller programmet som beskriver hvordan datamaskinen skal operere.

Når datamaskiner utfører en beregning, følger de kommandoer fra et dataprogram. Kommandoene har en rigid syntaks, og operasjonene datamaskinen utfører, følger strenge regler for syntaksmanipulering. Maskinene følger trinnvise, enkle regler for å utregne korrekte resultater, gitt informasjonen som blir matet inn. Datamaskiner forstår ikke innholdet i en tekststreng eller et symbol, men utfører mekaniske og elektroniske operasjoner i henhold til hvordan de er programmert. Dette står i sterk kontrast til hvordan mennesket fungerer. Vi responderer på ord eller symboler fordi vi forstår deres betydning.

Ifølge John Searle vil datamaskiner aldri få denne forståelsen. Han argumenterer for dette ved hjelp av tankeeksperimentet «det kinesiske rommet» (Searle 1980). I det kinesiske rommet sitter et menneske som ikke kan kinesisk, men som kommuniserer med omverdenen på kinesisk ved å følge instruksjoner som ligner dem vi gir en

datamaskin. Siden mennesket ikke forstår hva som blir kommunisert, vil heller ikke en datamaskin forstå, hevder Searle. Han mener at kun spesielle, biologiske, kausale egenskaper, som de vi finner i menneskehjernen, kan gi opphav til bevissthet, forståelse og intensjonalitet. Han argumenterer altså for at en simulering av menneskets kognitive evner utført av en slik datamaskin aldri selv vil få disse evnene. Han mener derimot ikke at det er prinsipielt umulig å lage maskiner med kognitive evner, siden menneskehjernen selv er en slik maskin.

I denne artikkelen vil jeg beskrive Searles argumenter i detalj og betrakte noen interessante motargumenter han har blitt møtt med. Det er også viktig å forstå hva som menes når vi sier at en maskin følger «formelle regler for syntaksmanipulering», så jeg vil forklare dette ved å gi en generell beskrivelse av hva slags operasjoner og beregninger en datamaskin kan utføre. Jeg vil spesielt ta for meg simuleringsargumentet mot Searles tankeeksperiment. Ifølge dette argumentet vil en simulering av det som kausalt skaper menneskets kognitive evner, også ha de samme evnene. Tanken er at en datamaskin som simulerer nevroner og nervebaner, i like stor skala som i en menneskehjerne, kan sies å inneha kognitive evner. Klarer man å vise dette, viser

man samtidig at man ikke på prinsipielt grunnlag kan benekte at en datamaskin kan inneha bevissthet.

Jeg vil legge vekt på at det er *utføringen av dataprogrammet* som har kognitive egenskaper, og ikke datamaskinen som utfører simuleringen/beregningen, eller programmet som beskriver hvordan datamaskinen skal operere. Selve utføringen av et dataprogram kalles en «prosess», og den kan anses som en tredje entitet ved siden av datamaskinen og dataprogrammet. Dette perspektivet vil gjøre det lettere å forstå hvorfor en person som utfører beregningene, heller ikke vil ha den relevante forståelsen, selv om prosessen han instansierer, kan ha det.

I likhet med Searle vil jeg ikke diskutere forholdet mellom forståelse, intensjonalitet og bevissthet, og heller ikke forholdet mellom mentale, intensionale og kognitive tilstander. Generelt handler debatten om hvorvidt datamaskinen kan sies å ha et sinn («mind»). Som Searle selv skriver er spørsmålet hvorvidt «the appropriately programmed computer really is a mind, in the sense that computers given the right programs can be literally said to understand and have other cognitive states» (Searle 1980:417).

Datamaskinen som symbolmanipulator

Datamaskinen gjør ikke noe mer enn å følge regler for syntaks-manipulering. For å utvikle selv de mest avanserte dataprogrammer trenger man ikke sterkere regler enn dem av typen «hvis du ser symbol *y*, i kontekst *xyz*, erstatt *y* med symbol *w*». Datamaskiner opererer ikke direkte slik, og vi som programmerer dem slipper heldigvis å skrive programmer på denne måten. Imidlertid hadde det vært tilstrekkelig å benytte instruksjoner av denne typen for å lage like kraftige programmer; i prinsippet kan man oversette moderne programmeringsspråk til et slikt språk.¹ Datamaskinen leser inn symboler (via tastatur, dokumenter, digitale kameraer etc.), prosesserer dem og sender dem ut i en ny form (på monitor eller printer, for eksempel som «grønn prikk på piksel nummer *i*».² Mange deler Searles intuisjon om at en slik maskin ikke kan være i besittelse av bevissthet.

Når vi analyserer en datamaskin som utfører et program, er det naturlig å dele fenomenet opp i tre: For det første har vi i) selve *datamaskinen*, som innehar de fysiske komponentene for beregning (prosessor, minne, kommunikasjonskanaler etc.), dernest har vi ii) *programmet*, en oppskrift som instruerer datamaskinen i hva den skal gjøre, og iii) *prosessen* som oppstår når datamaskinen utfører instruksjonene i et program. Datamaskinen, eller prosessoren, har ikke selv «intelligens», men utfører bare slavisk de instruksjoner som programmet gir den. Programmet

selv har heller ingen «intelligens», det er bare en oppskrift som blir tolket av en datamaskin, og som styrer hvordan maskinen skal operere. Kombinasjonen av disse to utgjør imidlertid en prosess, en formålsrettet rekke med hendelser som resulterer i et produkt.

Vi kan analysere mennesket på samme måte. Hjernen vår består av en rekke celler som sender elektriske signaler til hverandre. Hver enkelt celle kan neppe tilskrives mentalitet, og vi kan i prinsippet forutsi hvordan den vil oppføre seg. Nettverket av hjerneceller som sender og mottar elektriske impulser, gir imidlertid opphav til den menneskelige bevisstheten (så vidt vi vet). Vi sier da at hjerne-massen tilsvare datamaskinen, og at måten hjernecellene interagerer på tilsvare dataprogrammet – mer presist: Dataprogrammet tilsvare nettverksmodellen man kan ekstrahere fra cellenes atferd. Dataprosessen blir da den målrettede aktiviteten hos en bestemt mengde hjerneceller.

Sett at man kan simulere alle de fysiske egenskaper i et menneske som er relevant med hensyn til bevissthet, i en kunstig agent (en robot styrt av et dataprogram), og at de som betrakter agenten utenfra med rimelighet kan anta at denne agenten innehar inten-

Hjernen vår består av en rekke celler som sender elektriske signaler til hverandre. Hver enkelt celle kan neppe tilskrives mentalitet, og vi kan i prinsippet forutsi hvordan den vil oppføre seg.

sjonale sinnstilstander. I et slikt tilfelle mener jeg at vi må akseptere ett av følgende alternativer: Enten har den simulerte aktøren faktisk bevissthet, eller så impliserer Searles argumentasjon en form for epifenomenalisme eller overdeterminering.³ Altså: Enten handler vi på bakgrunn av mentale tilstander, eller så har ikke mentale tilstander noen kausal kraft, fordi vi ved en simulering av de fysiske momentene får en aktør som handler likt som vi gjør. Alternativt ville de samme handlingene foregått uten mentale tilstander fordi det er snakk om en overdeterminasjon; det fysiske (som blir simulert) forårsaker de samme hendelsene som det mentale (som Searle mener vi ikke kan gjenskape ved symbolmanipulasjon).

Det kinesiske rommet

Searle er kritisk til den sterke formen for kunstig intelligens (sterk AI) og dens tilhengere. Ifølge sterk AI er en korrekt programmert datamaskin faktisk et sinn. Vi har også tilhengere av svak AI, som vil bruke en datamaskin for å forstå hvordan bevisstheten fungerer (Searle 1980:417). Utgangspunktet for kritikken er et program, skapt av Robert Schank og hans kolleger, som kan lese små fortellinger om restaurantbesøk for deretter å svare korrekt på

spørsmål om hendelsene i fortellingen.⁴ Dette programmet er ment å simulere den menneskelige evnen til å forstå historier, og besvare spørsmål om fakta som ikke inngår i historien. Hvis man for eksempel blir fortalt at en mann forlater restauranten uten å betale for seg, i sinne over at maten var stekt til kull før den ble servert, kan mennesker lett slutte seg til at maten ikke ble spist. Programmet til Schank skal også ha den samme evnen: Gjennom en representasjon av menneskelig restaurantkunnskap er den i stand til å svare korrekt på spørsmål av typen: «Spiste mannen opp maten han ble servert?»

Enkelte tilhengere av sterk AI skal visstnok gå så langt som å påstå at Schanks program faktisk kan forstå historiene det blir servert (Searle 1980:417), noe Searle ikke går med på. Han mener imidlertid at argumentene hans viser at *ingen* datamaskin kan bli bevisst gjennom å utføre dataprogrammer (syntaktisk manipulasjon). Når vi har avklart begrepene er det grunn til å tvile på denne generaliseringen, men før vi kommer så langt, la oss se hva Searle faktisk skriver.

Tankeeksperimentet om det kinesiske rommet er utgangspunktet for alle argumentene Searle fremmer mot bevissthet i datamaskiner. Det går ut på at en mann som sitter inne i et lite rom, utfører en rekke syntaktiske symbolmanipulasjoner med utgangspunkt i et sett med regler han leser av fra en regelbok. Reglene anvendes på tekster han mottar gjennom et hull i veggen, og resultatet av hans beregninger returneres som en tekst gjennom et annet hull. Tekstene som kommer inn og går ut, er skrevet på kinesisk, et språk mannen ikke forstår, mens regelboken er skrevet på et språk han forstår. Reglene sier her noe om hvordan den siste teksten skal utformes ut fra de første.

La oss videre se for oss at tekstene han får inn, utgjør en liten historie om et restaurantbesøk og spørsmål om denne historien (begge skrevet på kinesisk). Teksten han produserer (også skrevet på kinesisk) i henhold til regelboken, er korrekte svar på disse spørsmålene. Mannen som sitter og beregner svarene, forstår derimot ikke noe av innholdet, verken i historien, spørsmålene eller svarene. Han følger bare regelboken. Dermed synes heller ikke Schanks program å være i stand til å forstå verken engelsk eller kinesisk; det utfører bare de samme beregningene som mannen i maskinen. Searle går imidlertid ut over eksempelet til Schanks program, og hevder at en symbolmanipulator aldri vil være i stand til å forstå språk, fordi et menneske kan utføre de samme beregningene uten å forstå innholdet i hva han eller hun beregner:

[W]hatever purely formal principles you put into the com-

puter, they will not be sufficient for understanding, since a human will be able to follow the formal principles without understanding anything (Searle 1980:418).

Motargumentene har vært mange, og av dem Searle nevner i «Minds, Brains and Programs» (Searle 1980), vil jeg bare ta for meg dem som er relevante for mitt formål her. Searle har døpt disse *Systemsvaret*, *Robotsvaret* og *Hjernesimulatorsvaret*.

Systemsvaret sier at selv om personen i det kinesiske rommet ikke forstår kinesisk, så forstår rommet som helhet kinesisk. Argumentet går altså ut på at selv om en del av systemet ikke forstår kinesisk, kan man ikke si at hele systemet ikke forstår kinesisk. Jack Copeland har belyst dette argumentet på en interessant måte. Selv om kontorassistenten Trine aldri har svindlet noen, kan man ikke slutte at firmaet hun jobber for, aldri har gjort det (Copeland 2007:128). Selv om Trine, som er en del av noe større, ikke har egenskapen *x*, er det en feilslutning å si at det hun er en del av, ikke har egenskapen *x*.

Searle svarer her at selv om en person hadde memorert hele regelboken, ville han fremdeles ikke ha forstått historien. I stedet for et kinesisk rom kan vi altså se for oss at mannen internaliserer regelboken og produserer svar på kinesisk, og at han fortsatt ikke forstår et ord av hva han skriver (Searle 1980:419). Nå er systemet som skriver svar på kinesisk, en del av mannen heller enn omvendt. Systemsvaret kan her gå videre og si rett ut at den delen som foretar beregningene, faktisk forstår kinesisk. Man får jo uansett en lignende feilslutning som den over, selv om *jeg* ikke kan oppbygge vev og organer, kan en del av meg det. Searle svarer kontant: «Whereas the English subsystem knows that ‘hamburgers’ refers to hamburgers, the Chinese subsystem knows only that ‘squiggle squiggle’ is followed by ‘squoggle squoggle’» (Searle 1980:419). Hvis man anser prosessen som oppstår, som den bevisste aktøren, i motsetning til mannen som genererer prosessen ved å følge regelboken (internalisert eller ikke), trenger det ikke være noen motsetning her. Gjennom å følge reglene holder mannen i gang en prosess med bevissthet om hamburgere, og som kan referere til hamburgere på kinesisk, uten at mannen selv forstår hva som blir kommunisert.

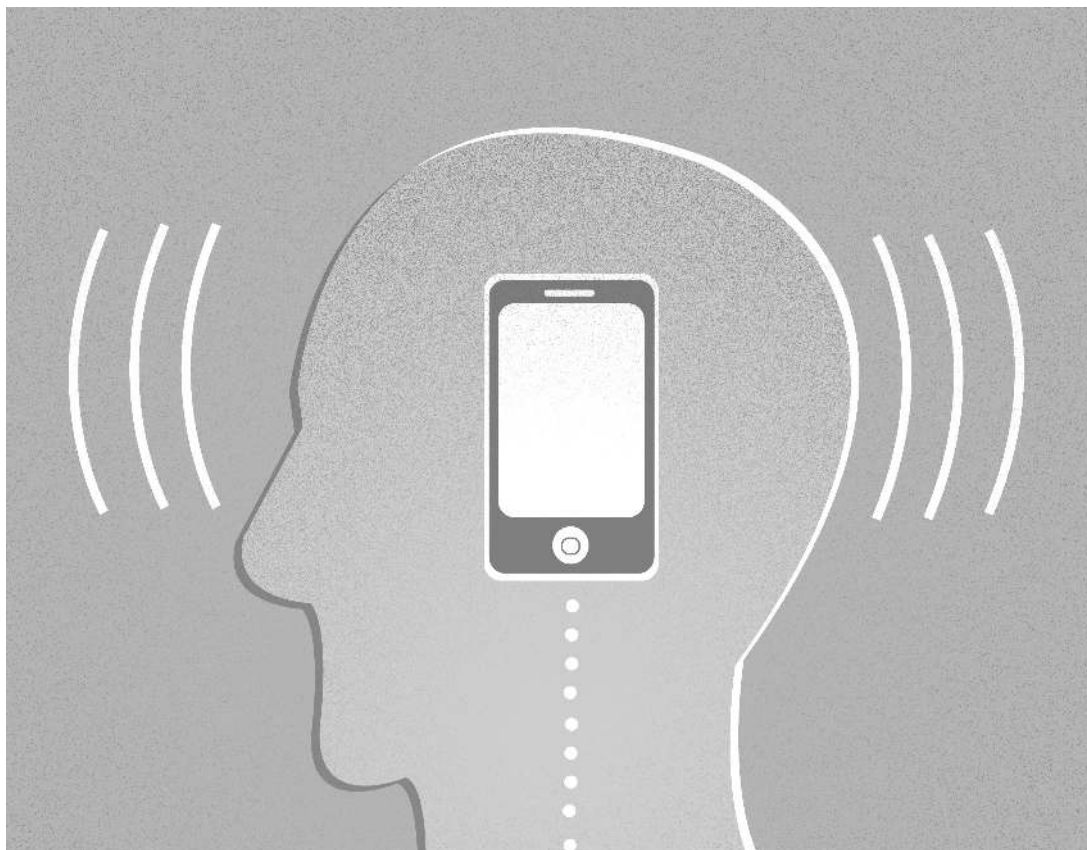
For lettere å se for oss et system som kan bruke ord til å referere direkte til omverdenen, kan man se på Robotsvaret. Her går man videre med en bredere antagelse: I stedet for Schanks program har man en robot, med kamera, motoriserte armer, ben og det hele, som på bakgrunn av beregninger og input fra kamera kan interagere med sine omgivelser. Dette er altså egenskaper det kinesiske rommet mangler, men som kanskje må til for å få en bevisst aktør.

Searle svarer her kort at hvis disse beregningene ble gjort av et menneske, basert på kinesisk input og output (for eksempel at kameraet produserte en kinesisk tekst basert på hva den filmet, og teksten personen produserte på bakgrunn av regelboken, fikk roboten til å bevege armene), så ville dette mennesket fremdeles ikke ha noen forståelse annet enn av reglene for symbolmanipulasjon. Dette kan jeg ikke gå med på. I systemsvaret forsøkte vi å vise at mennesket i det kinesiske rommet ikke trenger å forstå hva som menes med «hamburger», selv om det kinesiske rommet (som mennesket er en del av) forstår det. Med roboten har vi i tillegg et system som kan referere til hamburgeren, for eksempel ved å peke den ut.

Searle hevder videre at Robotsvaret «tacitly concedes that cognition is not solely a matter of formal symbol manipulation, since this reply adds a set of causal relation with the outside world» (Searle 1980:420). Det er imidlertid ingen prinsipiell forskjell på den kausale relasjonen mellom historien, spørsmålene og svarene i det kinesiske rommet, og relasjonen mellom kameraet og armene til roboten. Searle har hele tiden snakket om Schanks program og det kinesiske rommet, hvor begge uten tvil har en kausal relasjon til verden utenfor. Jeg går altså ut ifra at både bevisste mennesker, det kinesiske rommet og alle former for sterk AI har en kausal relasjon til verden utenfor. Hvis Searle nekter å åpne opp for denne muligheten, ville vi selvfølgelig aldri få et kinesisk rom som vet hva «hamburger» refererer til.⁵ Dette av den åpenbare grunn at man må ha erfart hamburgere for å vite hva det er. Det er derimot ingen grunn til å anta at man ikke kan få slik informasjon ved hjelp av dokumenter som blir servert gjennom en luke.

Man kan her innvende at det kinesiske rommet får mindre tilgang til verden siden det kun mottar dokumenter gjennom en luke, mens roboten mottar «sanseinntrykk». At det kinesiske rommet får inn dokumenter på «kinesisk», er derimot kun ment å være beskrivende; man kan i stedet se for seg at rommet mottar dokumenter som

beskriver «sanseinntrykk» tilsvarende dem roboten blir servert. Rent teoretisk blir dette det samme: Et videokamera genererer en rekke med symboler som blir tolket av datamaskinen. Poenget til Searle er ikke hva slags informasjon som blir servert det kinesiske rommet, men at en



Illustrasjon: Eli Renate Bye Johansen

enhet som er begrenset til de operasjoner en datamaskin er begrenset til, ikke kan ha mentalitet. Det er ingen formell forskjell mellom det kinesiske rommet og utvidelser av dette hva angår utregningskraft. Det en datamaskin kan regne ut, kan også det kinesiske rommet regne ut. Når vi utstyret roboten med kamera og mikrofon, tilsvarer dette at det kinesiske rommet får inn en rekke med symboler på et dokument som beskriver hva kameraet og mikrofonen tar opp. Utstyret vi roboten med armer og ben, tilsvarer dette at dokumentene som kommer ut fra det kinesiske rommet, kan dirigere robotens bevegelser. Mannen som sitter der inne og utfører beregningene, skjønner like lite av hva som foregår.

Hjernesimulatorsvaret er det siste motargumentet som er verdt å gå inn på. Tanken går ut på at man lager et program som simulerer nevronavfiringene i hjernen, fremfor



Illustrasjon: Viktor Pettersen

direkte å forsøke å representere kunnskap om verden i programmet. Searle ber oss her forestille oss at mannen i det kinesiske rommet, i stedet for å produsere tekst ved hjelp av regelboken og input, heller opererer på vannrør, med ventiler som forbinder rørene. Hver forbindelse korresponderer med en synapse i hjernen, og systemet er skapt slik at når mannen har skrudd på de riktige ventilene (ifølge regelboken), dukker det opp et kinesisk svar.

Han spør seg så hvor forståelsen i systemet befinner seg. Man får kinesisk som input, vannrørene simulerer de formelle strukturene hos en kinesisk person, men mannen som opererer ventilene forstår fremdeles ikke kinesisk. Og det gjør heller ikke vannrørene! Videre poengterer han at man ikke har simulert det som virkelig er avgjørende, nemlig hjernens «causal properties, its ability to produce intentional states» (Searle 1980:421).

For å forstå denne innvendingen er det viktig å forstå hva Searle egentlig mener med «kausale egenskaper» og «intensjonale tilstander». Er det slik at den faktiske fysiske implementeringen av nerveceller og synapser i hjernen

skaper et nytt fysisk fenomen, som er, eller er årsaken til, intensjonale tilstander? Er det kun hjernens biologi som frembringer mentale egenskaper? Hvilke kausale egenskaper har hjernen ut over sekvensen av nevronavfyringer (og annen modellerbar aktivitet)?

Thesevs' hjerne

Tanken om at en elektronisk simulering av en klump med nerveceller skulle kunne skape bevissthet, kan virke pussig, men er dette mer underlig enn at en mengde faktiske nerveceller i en menneskehjerne gjør det samme? Searle tar utgangspunkt i noe de fleste vil være enig i at ikke innehar bevissthet (om kinesisk), og sier så at intet man legger til, tilfører en slik bevissthet. Uansett hvor mange mennesker som betjener det kinesiske rommet, eller hvor kompleks regelboken er, eller hvor mye input man får fra verden utenfor i form av symboler, vil det ifølge Searle ikke oppstå bevissthet. Hva om vi går andre veien? Hva om vi starter med en hjerne, som vi antar innehar forståelse, intensjonale tilstander og så videre, og stegvis bytter ut deler

av hjernen med ting som Searle mener ikke vil gi opphav til bevissthet? Pylyshyn er en av flere som har gått denne argumentative veien (Copeland 2007:134).⁶

Sett at man bytter ut én hjerne-celle i hjernen til en person, kall ham Thesevs, med en elektronisk erstatning, en liten boks som mottar og sender signaler identiske med signalene nervecellene sender. Er det nå noen grunn til å anta at Thesevs vil oppleve mindre forståelse? Jeg regner med at Searle vil svare nei på dette spørsmålet, fordi han selv går med på at det ikke er prinsipielt umulig å lage en maskin med bevissthet (hvis den har samme kausale krefter som hjernen). Så langt jeg kan se, har vi ikke i dette tilfellet endret noe vesentlig med tanke på kausale egenskaper, selv om aktiviteten til én hjerne-celle blir simulert. Det han har problemer med, er snarere tanken om at å kjøre et dataprogram skaper bevissthet:

I see no reason in principle why we couldn't give a machine the capacity to understand English or Chinese, since in an important sense our bodies with our brains are precisely such machines. But I do see very strong arguments for saying that we could not give such a thing to a machine where the ... operation of the machine is defined as an instantiation of a computer program (Searle 1980:422).

Men den elektroniske boksen som erstatter nevronet kan like gjerne være styrt av en datamaskin, altså av regler for syntaktiske manipulasjoner. «Maskinen» som sådan, det vil si den resterende hjernen og den ene cellen som er byttet ut med en datamaskin, er ikke i sin helhet en datamaskin. Sett nå at denne boksen, i stedet for å erstatte ett nevron, erstatter to. Vil man nå si at Thesevs har mindre forståelse?

Searle vil formodentlig gå med på at bevisstheten består hvis man bytter ut én hjerne-celle med en elektronisk boks som sender og mottar samme slags signaler som nervecellene for øvrig, kanskje til og med hvis man byttet ut *alle* hjernecellene enkeltvis på denne måten, så lenge man beholder den samme biologiske strukturen og de samme signalstoffene. Da har vi flyttet prosesseringen av hvordan signalene skal sendes videre fra en hjerne-celle og inn i et dataprogram. Det virker som Searle kan gå med på dette:

It is not because I am the instantiation of a computer program that I am able to understand English and have other forms of intentionality ... but as far as we know it is because I am a certain sort of organism with a certain biological (i.e. chemical and physical) structure, and this structure, under certain conditions, is causally capable of producing perception, action, understanding, learning, and other intentional phenomena (Searle 1980:422).

Sett nå at vi i stedet for én celle bytter ut to celler med én elektronisk innretning, dette i motsetning til at de to cellene blir erstattet med hver sin datamaskin. Cellene rundt, som var koblet til de to cellene, merker ingen forskjell. De sender og mottar signaler som vanlig. Den elektroniske innretningen, derimot, simulerer aktiviteten til begge cellene den erstattet, ved hjelp av syntaktiske manipulasjoner. Disse to cellene finnes altså ikke lenger, i stedet er det et dataprogram som simulerer hvordan cellene ville ha kommunisert med hverandre og omverdenen. Vil man nå kunne si at Thesevs har mindre forståelse? Det finnes jo ikke lenger en biologisk kommunikasjon mellom de to cellene som er erstattet, den er simulert med en silikonbasert chip.

Sett at vi fortsetter denne operasjonen stegvis, til alle nevronene i Thesevs' hjerne er byttet ut med én maskin som simulerer hele nettverket, basert på syntaktiske manipulasjoner. Hvor når vi det punkt hvor hjernen opphører å ha forståelse og andre menneskelige kognitive evner? Hvor store deler av sentralnervesystemet må vi simulere før Thesevs slutter å inneha bevissthet?

Searle mener at vi gladelig tilskriver roboten et mentalt liv, helt til vi avslører dens mekaniske innmat. For Searle er det altså mulig å se for seg at menneskets nevrane baner blir simulert inne i roboten, på en slik måte at også roboten vil uttrykke «Søren, det var godt!» når den for eksempel spiser en sjokoladekjeks, men at roboten faktisk ikke vil smake kjeksen eller ha noen intensjon om å uttrykke at den var god. Når han tar opp muligheten for å kombinere hjerne-simulatoren og roboten, sier han følgende:

We would certainly make similar assumptions about the robot[’s mental states] unless we had some reason not to, but as soon as we knew that the behavior was the result of a formal program, and that the actual causal properties of the physical substance were irrelevant we would abandon the assumption of intentionality (Searle 1980:421).

Det må imidlertid påpekes at Searle ikke går så langt som å si at roboten vil oppføre seg *identisk* med et menneske i den samme situasjonen, slik at nevronavfiringene i menneskehjernen er identiske med simuleringen av nevronavfiringer i robothjernen. Han går så vidt jeg kan se, kun med på at vi kan, når vi betrakter det utenfra, se på robotens oppførsel og tilskrive den intensjonale tilstander. Vi kan altså forestille oss at vi ser en robot som gjennom en

Men den elektroniske boksen som erstatter nevronet kan like gjerne være styrt av en datamaskin, altså av regler for syntaktiske manipulasjoner.

simulering av hjernen og sentralnervesystemet tar en bit av en sjokoladekjeks og sier «Søren, det var godt».

Bakgrunnen for robotens uttalelse er en kausal kjede, hvor for eksempel en digital reseptor i munnen produserer et elektronisk signal som blir sendt til enheten som simulerer hjernen, og der tolket slik som signalene som blir sendt i en menneskehjerne når et menneske spiser en sjokoladekjeks. Robot hjernen simulerer hva som ville skjedd i en

Det er altså ikke problematisk å tilføre det kinesiske rommet de komponenter som skal til for å sikre det betingelsene for bevissthetsinntrykk eller mulighet for å identifisere og/eller «peke ut» objekter.

ekte menneskehjerne, og ender opp med å ytre «Søren, det var godt!». En som står utenfor, og som ikke vet at han ser på en robot, vil nå tilskrive roboten mentalitet. Ifølge Searle vil vi avfeie denne antagelsen hvis vi får vite at «aktøren» i sannhet er en ro-

bot («the result of a formal program»). Vil vi virkelig det?

For meg ser det her ut som Searle må godta epifenomenalisme.⁷ Hvis en simulering av menneskehjernen uten mentalitet skaper handlinger som hos et menneske, er det verdt å spørre etter det mentale innholdets kausalkraft. Hvis intet intensjonalt står bak robotens ytring «Søren, det var godt!», hvorfor skal det foreligge intensjonalitet når et menneske sier det samme i en liknende situasjon? Jeg tillater meg her å sitere John Perry, hvor han karakteriserer epifenomenalisme i forbindelse med et annet tema: «I find it incredible ... that the conscious event was not part of the cause of my saying what I did» (Perry 2001:74).

Searle avslutter sin artikkel med påstanden om at intensjonalitet er et biologisk fenomen, i likhet med melk og sukker. Man kan ikke simulere fotosyntese og melkedannelse ved hjelp av symbolmanipuleringer og ende opp med sukker og melk, og man kan således heller ikke simulere hjernen og ende opp med intensjonalitet:

Whatever else intentionality is, it is a biological phenomenon, and it is as likely to be as causally dependent on the specific biochemistry of its origins as lactation, photosynthesis, or any other biological phenomena. No one would suppose that we could produce milk and sugar by running a computer simulation of the formal sequences in lactation and photosynthesis ... Whatever it is that the brain does to produce intentionality, it cannot consist in instantiating a program since no program, by itself, is sufficient for intentionality (Searle 1980:424).

Videre hevder han at hjernens mulighet til å skape inten-

sjonalitet ikke består av utføringen av et program, fordi det er mulig at noe kan kjøre et hvilket som helst program uten å inneha mentalitet (Searle 1980:424). Til det siste punktet vil jeg igjen vektlegge forskjellen mellom det som kjører programmet, og prosessen som blir kjørt. At det som kjører programmet, ikke har mentalitet, betyr ikke med nødvendighet at prosessen ikke har det. Hva angår biologipåstanden generelt vil jeg igjen beskyldte Searle for epifenomenalisme. Kan man forårsake den samme ytre adferd som hjernen gjør ved en simulering av hjernen, er enten mentale tilstander kausalt impotente eller så snakker vi om en slags overdeterminisme.

Bevissthet og intensjoner

En intensjonalt tilstand må ha et innhold, som all annen bevissthet. Man kan ikke være bevisst uten å være bevisst *noe*. På samme måte kan ikke en intensjon være innholdsløs, men må dreie seg *om noe*. På bakgrunn av dette er det problematisk å forstå intensjoner hos en agent som ikke har sanseerfaringer. Det virker rimelig å anta at Searle vil være enig i dette, da han mener intensjonale tilstander må kunne oppfylles, for eksempel at en oppfatning (om verden) kan være sann, at en sanseerfaring er veridikal⁸, eller at en intensjon kan bli satt ut i livet (Searle 1983:13).

Som Perry poengterer, er det også vanskelig å tilskrive intensjonalt adferd til et vesen som ikke opplever behagelige eller ubehagelige fornemmelser (Perry 2001:40–42). En simpel regnemaskin vil ikke ha noen formening om den skal beregne videre eller ikke. At Schanks program ikke har intensjonalitet, eller bevissthet, er altså en meget rimelig antagelse.

Searle poengterer nødvendigheten av en slik relasjon til virkeligheten allerede i sin innvending mot systemsvaret, hvor Schanks program ikke vet hva ordet «hamburger» refererer til. Vet ikke programmet dette, vet det heller ikke hva det snakker om når det produserer en tekst om hamburgere. Her tror jeg de fleste vil si seg enige; selv ikke et menneske forstår hva han ytrer dersom han snakker om «hamburgere» uten å vite hva hamburgere er. Man er altså avhengig av en kausal⁹ relasjon til virkeligheten, for å kunne vite noe om den, ha intensjoner om å gjøre ting i den (som å ha en intensjon om å gi uttrykk for hvor god sjokoladekaken er), eller inneha intensjonale tilstander i den forstand at ens tenkning dreier seg *om noe*.

Videre sier Searle at robotsvaret implisitt innrømmer at bevissthet ikke *kun* kan oppstå ved formell symbolmanipulasjon. Robotsvaret legger til et sett med (kausale) relasjoner til verden utenfor. Som jeg allerede har nevnt ser jeg ingen prinsipiell forskjell mellom robotens kausale re-

lasjon til verden utenfor, og relasjonen det kinesiske rommet har.¹⁰ Noen vil her kanskje respondere at mennesker og det kinesiske rommet mottar informasjon om omverdenen på vidt forskjellige måter: Lyder og synsinntrykk gir et større spekter av erfaring enn papirdokumenter servert gjennom en luke. Man kan imidlertid anse informasjonen det kinesiske rom mottar som sansedata, og si at rommet har en regelbok som simulerer hvordan hjernen tolker sansedata gitt av menneskers sanseorganer.

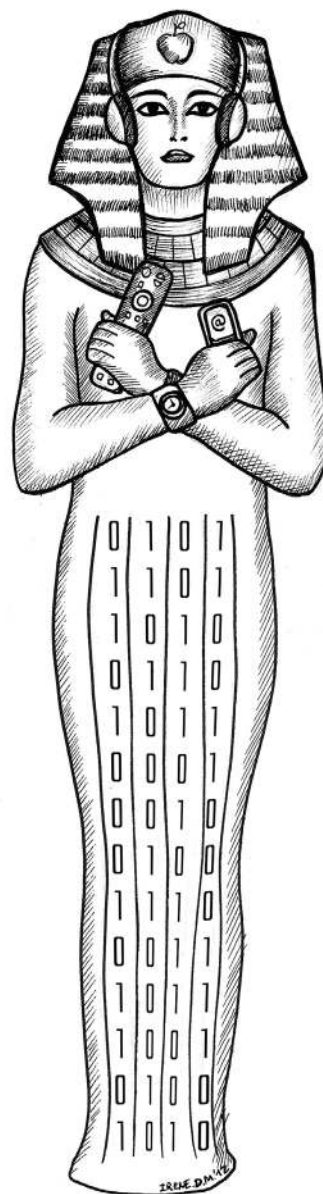
Man tillegger egentlig ikke rommet noe ekstra ved å gi det tilgang til kameraer, lydopptager og motoriserte ben. Det vi snakker om er en datamaskin, styrt av et menneske, som mottar signaler i form av dokumenter og sender signaler i form av dokumenter. Om disse signalene kommer i elektronisk form direkte fra et kamera eller via symboler på et dokument, utgjør ingen prinsipiell forskjell: Den menneskestyrte datamaskinen utfører de samme beregninger som en datamaskin kan utføre. Regelboken kan like gjerne tilsvare et dataprogram som beskriver menneskers sammensetning fra atomnivå og oppover, hvor «kjøringen av programmet» simulerer det som ville skjedd i en menneskehjerne.

Dokumentene det kinesiske rommet får inn kan inneholde samme informasjon som det kunne fått fra videokameraer og mikrofoner. Dokumentene rommet produserer, kan inneholde de samme motoriske instruksene som en robot sender til sine motoriserte ben og armer. (Hovedforskjellen her vil være at en datamaskin vil kjøre et slikt program betydelig raskere enn hva et menneske kan, men det er neppe dette som er poenget til Searle.) Det er altså ikke problematisk å tilføre det kinesiske rommet de komponenter som skal til for å sikre det betingelsene for bevissthetsinntrykk eller mulighet for å identifisere og/eller «peke ut» objekter.

Avsluttende bemerkninger

Det kinesiske rom «handler» ikke, alt det gjør er å produsere svar på spørsmål. Det vil for eksempel aldri vurdere hvorvidt det skal svare på spørsmålene det får inn eller ikke. Rommet har i utgangspunktet ingen referanse til verden utenfor, annet enn en forhåndskonfigurert regelbok. Det vet ikke hva som refereres til når det leser «hamburger» på kinesisk. Og det har en begrenset kausal relasjon til virkeligheten, i form av dokumenter som kommer inn, og dokumenter det sender ut.

Regelboken beskriver syntaktisk hvordan rommet skal produsere nye dokumenter, gitt de gamle det får inn. Alt rommet foretar seg er symbolmanipulasjoner. Argumentet til Searle går som nevnt ut på at hvis et menneske betje-



Illustrasjon: Irene Domínguez Márquez

ner det kinesiske rommet ved hjelp av regelboken, uten å skjønne hva som står på dokumentene som kommer inn eller ut, vil heller aldri rommet som helhet skjønne innholdet i dokumentene. Uansett hva slags nye egenskaper rommet får, så vil ikke rommet som helhet forstå hva som foregår så lenge personen som står for symbolmanipulasjonene ikke gjør det.

Her er det igjen viktig å se forskjellen på i) en prosess, ii) det som kjører prosessen, og iii) beskrivelsen av hvordan prosessen skal kjøres. Legger man til de riktige egenskaper, mener jeg at prosessen kan sies å ha forståelse og intensjonale tilstander. En prosessor vil aldri ha noen forståelse av hva programmet den utfører foretar seg, og det er rimelig å anta at mannen i det kinesiske rommet heller aldri vil forstå de kinesiske dokumentene, selv om rommet som

helhet kan ha denne forståelsen. Dette gjelder også om mannen har internalisert hele programmet.

Har det kinesiske rommet de riktige kausale relasjonene til virkeligheten (slik at det kan identifisere ulike gjenstander, som for eksempel en hamburger) og viten om hva som refereres til når det leser ord som «hamburger» på kinesisk (i form av at rommet kan peke ut en hamburger blant en rekke gjenstander), er vi allerede langt på vei. Og det ser altså ut til at Searle kan innrømme at rommet har disse egenskapene, idet regelboken simulerer hjernen. Som jeg har argumentert for tidligere, mener jeg at Searles svar til systemsvaret og robotsvaret er uholdbare. En maskin som kun foretar syntaktiske manipulasjoner kan peke ut hva som refereres til av ulike ord, gitt at den har de riktige kausale relasjonene til verden utenfor. Robotsvarets forutsetning om en slik relasjon, er altså en styrke i argumentet, og ikke en svakhet slik Searle vil ha det til (Searle 1980:420).

Det virker altså som en feilslutning når Searle sier at rommet som helhet aldri forstår, fordi mannen i rommet ikke forstår. Selv om det er i mannen vi vanligvis forventer å finne intensjonale tilstander, vil vi her heller finne det i prosessen som mannen er en del av, eller snarere, som mannen holder i gang ved å følge regelbokens instruksjoner. Selv når mannen internaliserer hele systemet, og fremdeles ikke forstår kinesisk, kan han i teorien kjøre en prosess som forstår kinesisk. Jeg ser ingen grunner til at mannen som sådan må forstå kinesisk.

Imidlertid mener jeg ideen om hjernesimulering representerer den største trusselen mot Searles argument. Det ser ut til at Searle godtar at en simulering av hjernen vil ha samme kausale utfall som hjernen hos en aktør med mentalitet. Han nekter derimot for at denne simuleringen har de samme kausale kreftene som intensjonale tilstander hos mennesker. Når man nå har en aktør som kan peke ut hamburgere, spise hamburgere og uttrykke «Søren, det var godt» på bakgrunn av sanseinformasjon som blir gitt en prosess som simulerer hjernen, vil Searle hevde at man fremdeles ikke har bevissthet: En person kunne jo utført de samme utregningene som datamaskinen utfører uten å forstå noe.

I siste instans ser vi at de som beskylder Searle for epifenomenalisme må ha rett. Hvis en simulering av det som fysisk foregår i hjernen resulterer i samme handlinger som hos en aktør med en ekte hjerne, uten at det har vært noen intensjonale tilstander i simulasjonen, er det vanskelig å se for seg hva slags kausal kraft intensjonale tilstander har. I beste fall er det snakk om overdeterminering, hvor både de fysiske fenomenene (som blir simulert) og de mentale

(som Searle mener vi ikke kan simulere) forårsaker aktørens handlinger. Og som jeg allerede har diskutert, virker det lite sannsynlig at det ikke nettopp er mine intensjonale, mentale, tilstander som forårsaker mine handlinger. Derfor har vi gode grunner til å tilkjenne datamaskiner kapasitet tilsvarende mentale egenskaper.

NOTER

¹ Jeg baserer meg her på Church-Turing-tesen, som sier at alt som kan beregnes med en algoritme, kan beregnes med en Turing-maskin, og Chomskys språkhierarki som sier at kontekstsensitive språk tilsvarende en Turing-maskin med en begrenset input-streng. Denne begrensningen er naturlig, da datamaskiner har begrenset lagringsplass.

² Input fra tastatur og mus, i likhet med innhold i filer og databaser, kan også bli sett på som en rekke symboler som blir matet inn til datamaskinen. Output til skjerm og printer kan simuleres ved hjelp av symboler med regelen «når symbolet p er etterfulgt av symbolet x, print x (på skjermen eller printeren)».

³ Epifenomenalisme vil si at mentale tilstander ikke påvirker fysiske tilstander.

⁴ Med mindre vi forestiller oss en regelbok hvor forståelsen av hva «hamburger» refererer til, er prekonfigurert, for eksempel ved en simulering av en hjerne med forståelse av hva «hamburger» refererer til.

⁵ Pylyshyn kom med dette svaret som et motsvar til Searle allerede i samme utgave av *Behavioural and Brain Sciences* hvor artikkelen til Searle stod på trykk (The «Causal Power of Machines»). Searle svarte igjen på dette, også i samme utgave (Author's Response). Det har derimot vært vanskelig å anskaffe dette materialet, så jeg har her basert meg på sekundærlitteratur (Copeland 2007).

⁶ Searle har blitt anklaget for epifenomenalisme av flere andre filosofer tidligere med lignende argumenter som dette, for eksempel (Russel og Norvig 2003).

⁷ Her er «kausalt» meget vidt forstått. Mennesker, for å vite hva en hamburger er, må blant annet bli utsatt for fotoner som treffer øyet, og som igjen forårsaker en kjedereaksjon av signaler i hjernen, som ender opp med et mentalt sluttprodukt.

⁸ Jeg forstår ikke helt denne innvendingen fra Searle. Selv en enkel operasjon utført i en Turingmaskin kan ikke foregå uten kausal relasjon til verden utenfor – den må i det minste ha informasjon i sin input-streng. Enhver symbolmanipulator har altså en relasjon til verden, i likhet med bevissthet.

LITTERATUR

- Copeland, J. 2007, *Artificial Intelligence: A Philosophical Introduction*, 14. utg., Blackwell Publishers, Oxford.
- Perry, J. 2001, *Knowledge, Possibility and Consciousness*, The MIT Press, Cambridge.
- Russel, S.J. og Norvig, P. 2003, *Artificial Intelligence: A Modern Approach*, 2. utg., Pearson Education, New Jersey.
- Schank, R.C. 1969, «A conceptual dependency parser for natural language», i *Proceedings of the 1969 conference on Computational Linguistics*, Association for Computational Linguistics, Stroudsburg.
- Searle, J.R. 1980, «Minds, brains and programs», *Behavioral and Brain Sciences*, 3:3, 417–424.
- 1983, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, New York.

Frem fra gjemselen

ARNOLD GEHLEN

TEKNOLOGI SOM AVLASTNING

Av Jens Kristoffer Haug

Behersker mennesket teknologien? Eller er det teknologien som behersker mennesket? Arnold Gehlen mener teknologien betinger menneskets verden. Derfor er det først med teknologien at mennesket overhodet kan beherske. For Gehlen er teknologien fullbyrdselsen av mennesket selv.

Av og til trekker man de merkeligste ting frem fra gjemselen. I dette nummeret skal det handle om Arnold Gehlen (1904–1976), en tysk filosof som gjorde sine tanker på midten av det forrige århundret. Det kan neppe kalles et gjensyn. Jeg antar de færreste visste de hadde glemt Gehlen, og mange vil nok finne flere grunner til å la ham bli stående gjemt i fortidens tåkelandskap. Arnold Gehlen var en konservativ, tysk kulturteoretiker som ved nazistenes maktovertagelse i 1933 ble medlem av nazistpartiet. Selv om interessen for den nazistiske bevegelsen etter hvert dabbet av, var Gehlen til å begynne med svært begeistret; han ville sågar skrive *den tyske nasjonalsosialismens filosofi*. Fra 1942 var han leder for *die Deutsche Philosophische Gesellschaft*¹, og mot slutten av krigen kjempet han ved fronten. Dette hindret ikke Gehlen i å la sin stemme høres tydelig også i etterkrigstidens Tyskland. Mest kjent var han for sin teori om nødvendigheten av sterke institusjoner. Han mislikte demokratiet og hevdet institusjonene ikke trengte annen legitimering enn tradisjonen. Jürgen Habermas kaller Gehlen «... den mest konsekvente tenker av en opplysningsfiendtlig institusjonalisme (Habermas 1981:107, min oversettelse)».² Vi møter nå hans brunmussede tenkning med skepsis. Men filosofihistorien er ikke alltid et album av hyggelige kvinner og menn, og skal vi danne oss et bilde av dens mange irrganger og kringelkroker må alle stemmer få høres. I denne artikkelen spør vi om forholdet mellom teknologien og mennesket, og det er Gehlen vi skal la tale.

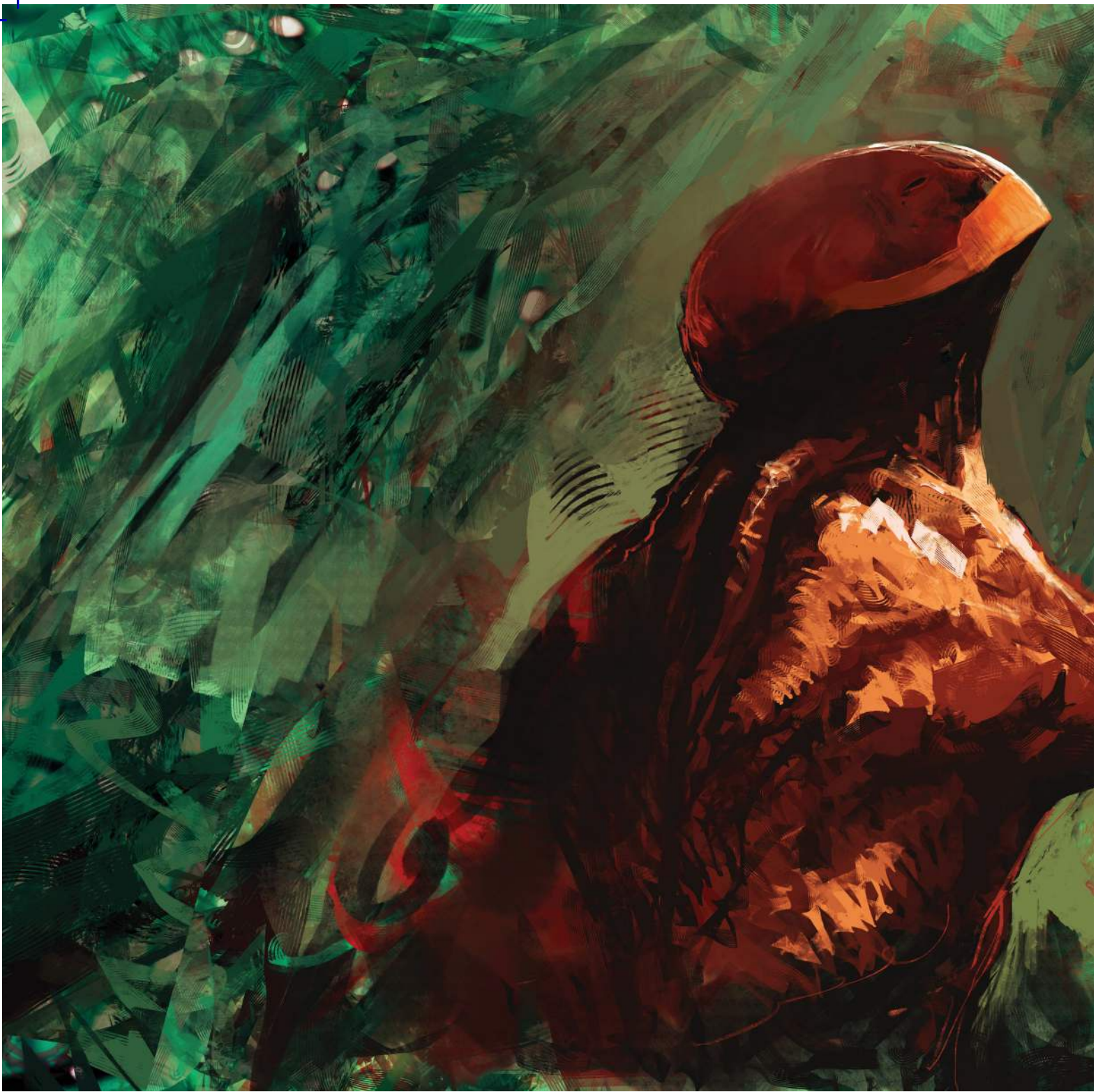
Gehlen er en av de første filosofene som eksplisitt te-

matiserer teknologien. Hvorfor blir teknologien gjenstand for filosofisk refleksjon? Det kan virke som refleksjonen over teknologien springer ut av en følelse av fremmedgjøring overfor verden. Med de moderne apparatens inn- tog blir det klart for mange at mennesket har gjort seg avhengig av noe det ikke helt forstår. Følelsen av tap følger – mennesket må finne tilbake til en mer opprinnelig tilstand. Rousseau la ut på landeveien for å leve et ubesudlet liv; Heidegger satt i sin rustikke hytte og snakket om *Gestell*; Marx preket viktigheten av sosial revolusjon for å overvinne maskinens fremmedgjørende innflytelse. Gehlen derimot, har en progressiv holdning til maskinene. Til tross for konservatismen er teknologien for ham ikke et fremmedelement, men noe mennesket er avhengig av for overhodet å ha en virkelighet.

I denne artikkelen vil jeg først gjøre rede for Gehlens oppfatning av mennesket som et *mangelvesen*. Deretter vil jeg vise hvordan Gehlen mener kulturen avlaster mennesket fra dets mangelbeheftede natur. Dette vil danne fundamentet for utlegningen av Gehlens tanker om teknologi, som så følger.

Mangelvesenet mennesket

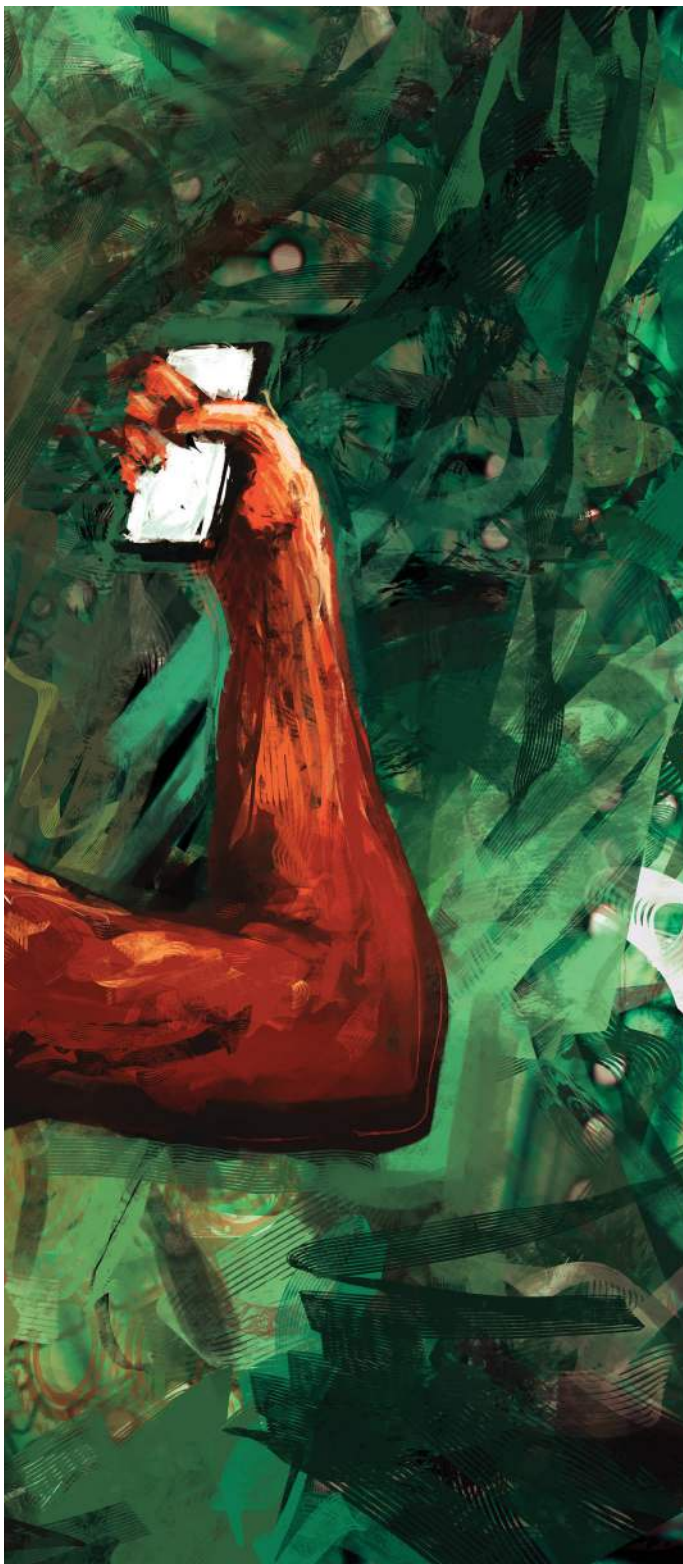
Gehlen tilhørte den filosofiske antropologi. I dag har denne retningen dødd ut, men den var en betydelig bevegelse i mellomkrigstidens Tyskland. Bevegelsens hovedanliggende var å si hva mennesket vesentlig er i lys av erkjennelsen av at mennesket ikke har én vesentlig egenskap som skiller det fra dyrene. Darwins evolusjonslære lukket den før så



Illustrasjon: Thor Merlin Lervik

uoverskridelige kløften mellom menneskedyret og mennesket; mellom grenene på evolusjonens slektstre er det kun gradsforskjeller, ingen vesensforskjeller. Mennesket er et dyr og det er *dyret* mennesket, ikke metafysiske størrelser som rasjonalitet, ånd eller Gud og Guds bilde, som Gehlen mener må være utgangspunktet for en teori om mennesket.

Denne erkjennelsen av at mennesket vesentlig er et dyr, hindrer imidlertid ikke Gehlen fra å hevde at mennesket er et dyr som skiller seg sterkt fra andre dyr. I hovedverket *Der Mensch* fra 1940 er det nettopp menneskets særstilling i naturen som er tema. Denne påståtte særstillingen er for så vidt ikke original; implisitt i evolusjonslæren ligger forståelsen av mennesket som stjernen på evolusjonstretts



høyeste kvist. Men Gehlen går imot ideen om menneskets overlegenhet og hevder at mennesket, heller enn å være det ypperste naturen har å by på, er et underutviklet og naturstridig vesen. Fra naturens side er mennesket uspesifisert og mangelbeheftet, for det *mangler* den spesialisering som er nødvendig for et liv i den umiddelbare naturen.

Gehlens sentrale tese er derfor at mennesket biologisk er et «mangelvesen» (Gehlen 1988:26, min oversettelse).

Det er et mangelvesen fordi det mangler et tilstrekkelig biologisk anlegg: Det har ikke de spesialorganer som dyrene har. I dets uspesifiserte tilstand er naturen mennesket fremmed, og sett ut fra sin biologiske konstitusjon alene er det et lett bytte for sultne rovdyr. Menneskets uspesifiserte morfologi er ganske enkelt ikke i stand til å sikre mennesket videre eksistens i naturens brutale kamp om overlevelse. Snarere enn å forstås som vinneren av denne kampen må mennesket med alle sine biologiske mangler forstås som et resultat av evolusjonært «forfall». Gehlen antar at mennesket bare kan ha utviklet sin uspesifiserte natur i et område hvor naturens seleksjonsmekanismer var satt ut av spill. Menneskets forfedre må ifølge Gehlen opprinnelig ha levd i et landskap uten naturlige fiender (Gehlen 1988:113).

Menneskets manglende spesifisering viser seg på tre vis. For det første er mennesket et mangelvesen med henblikk på forholdet til sine artsfrender. Mennesket «vet» ikke hvordan det skal forholde seg til den andre. I motsetning til dyrene har det ingen instinktiv forståelse av passende omgangsformer (Gehlen 1988:70). Videre har det et mangelfullt forhold til seg selv. Mennesket mangler instinkter og det oppstår således en *hiatus* mellom drift og handling. Mennesket står fritt i forholdet til sitt eget driftsliv, men til prisen av at det ikke forstår driftene som driver det (Thies 2000:38). For vårt tema, teknologien, er det imidlertid den tredje mangelen – mangelen i forholdet til den objektive virkeligheten – som er av interesse. Mennesket er nemlig også et mangelvesen fordi det mangler en biologisk fastlagt måte å oppfatte den objektive virkeligheten på. Mennesket står fritt i sitt forhold til verden.

Menneskets hjemløshet

Denne friheten kan uttrykkes som at mennesket fra naturens side er *hjemløst*. I motsetning til dyrene, som umiddelbart *bor* i omgivelsene naturen har gitt dem, mangler mennesket et artsbestemt hjem. Denne mangelen utgjør mer enn arkitektonisk kreativitet og mangfold; mennesket lider i naturen under en hjemløshet av *eksistensiell* art.

Tydligst vises denne hjemløsheten i menneskets mangel på habitat. Der dyrene lever i de økosystem naturen har foreskrevet dem som hjem, er mennesket å finne overalt på kloden. Det lever på savannen og i jungelen, i byen og på fjellet. Sågar på sydpolen finnes det ett og annet eksemplar av arten. Men til tross for at mennesket kan leve overalt, lever det ingen steder umiddelbart i naturen slik som dyrene gjør det. Overalt må mennesket *utvirke* sine livsbetingelser – uten å omvandle naturen kan det ikke leve noe sted. Det må bygge sitt bo og lage sine klær, det må pløye

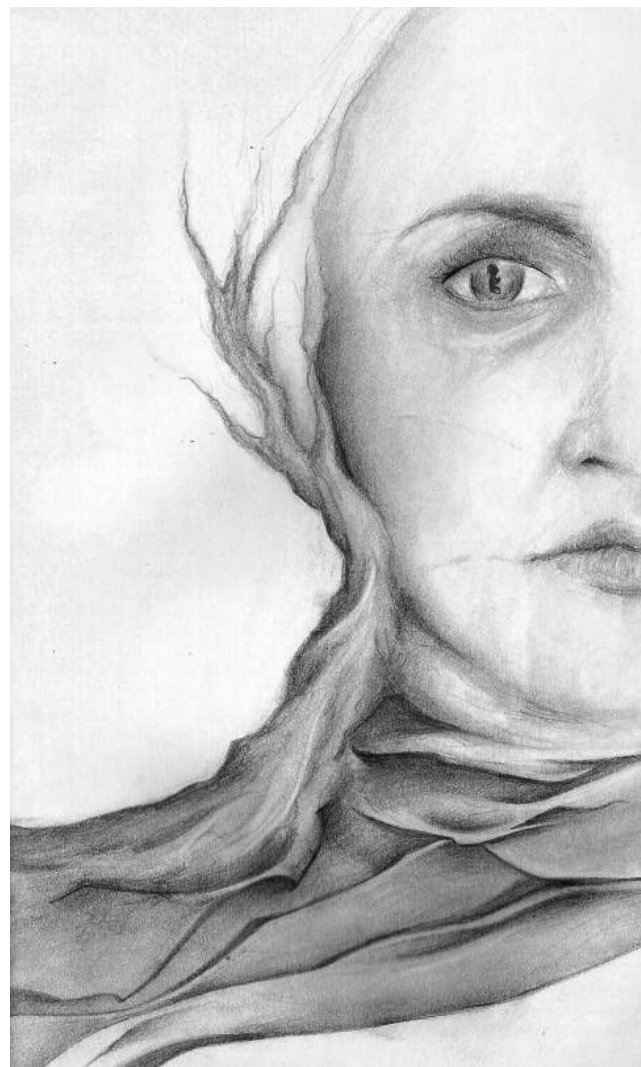
jorden og oppfinne sine egne fangstmetoder. Mennesket må *bearbeide* naturen slik at det kan leve i den; det må *selv* skape sitt eget habitat (Gehlen 1988:30).

Mennesket har derfor av naturen ikke et fastlagt fysisk hjem. Men det er også hjemløst i en psykisk forstand. Denne psykiske typen hjemløshet angår ikke de *ytre* livsbetingelser, men utgjør en manglende bestemthet i hvordan mennesket subjektivt opplever verden. Gehlen betegner denne subjektive hjemløsheten med at mennesket mangler en *omverden*. *Omverden* er opprinnelig et begrep innført av den innflytelsesrike, tyske biologen Jakob von Uexküll, som betegner «helheten av fremtredelser i et dyrs funksjonskretser» (Thies 2000:53, min oversettelse).³ Forenklet kan man si at et dyrs *omverden* er dets artsspesifikke opplevelse av virkeligheten. Hver art har *sin* omverden, da alle individer av arten opplever verden ut fra sin biologiske konstitusjon; sanseinntrykkene selekteres etter hva som er relevant for artens overlevelse. For eksempel hører padden neppe bruset fra motorveien, men fluens bevegelser ser den desto tydeligere. Dyrets biologiske spesialisering gir det i tillegg til et habitat også en bestemt subjektivt verden hvori det føler seg hjemme.

Når Gehlen sier at mennesket mangler omverden mener han da å si at mennesket *ikke* har et slik artsbestemt subjektivt perspektiv på verden. Menneskets umiddelbare opplevelse av virkeligheten er heller å regne som perspektivløs. Den manglende biologiske spesialiseringen gjør at mennesket mangler et impulsfilter. Ut fra sin mangelbeheftede konstitusjon er mennesket åpnet for en «overwhelming abundance of perceptions and impressions which he is not organically equipped to handle» (Gehlen 1988:30). Mennesket «bor» fra naturens side i en sanseoverflod.

Mennesket er altså hjemløst både i en ytre og i en indre forstand. Dets biologi angir verken en natur det hører hjemme i eller hvordan det skal omgås naturen overhodet. Gehlen mener at denne hjemløsheten er menneskets vesen. Mennesket skiller seg fra andre biologiske vesen ved at det er «verdensåpnet» (Gehlen 1988:24, min oversettelse). Det er ut fra denne åpnetheten for verden at mennesket må forstås.

Åpnetheten tvinger mennesket til handling; mennesket må forstås som det handlende vesen. Mennesket er det «vesen som er henvist til handlingen» (Gehlen 2004a:6, min oversettelse) da det i hjemløsheten må *handle* for å skape sitt eget hjem.⁴ Mennesket må *handle* for å skape sine objektive livsbetingelser, men det må også ty til handling for å skape sin omverden. I sanseoverfloden som umiddelbart møter det, må mennesket gi virkeligheten struktur på egenhånd – det må selv strukturere kaoset det utset-



Illustrasjon: Irene Domínguez Márquez

tes for i sansningen. «Den fornemmede verden, som vi ser rundt oss når vi åpner øynene, er helt igjennom resultat av våre egne handlinger» (Gehlen sitert i Thies 2000:61, min oversettelse).⁵

Så på den ene side er verden et resultat av at mennesket selv konstruerer sine objektive livsbetingelser. På den annen side er den et produkt av at mennesket gjennom sitt handlingsmønster gir seg selv et perspektiv på virkeligheten: Menneskets handlinger konstituerer dets blikk på tingene. Konstruksjonen av habitat og omverden er derfor to sider av samme sak, begge er produkter av menneskets handlinger. Gjennom *handling* fullbyrder mennesket seg selv. Det skaper selv det som det mangler fra naturens side. Med henvisning til Nietzsche kaller Gehlen mennesket derfor for «the not yet determined animal» (Gehlen 1988:4).

Fra natur til kultur

Mennesket er overlatt til seg selv. Med sin uspesifiserte biologiske konstitusjon er det blitt pålagt oppgaven å skape sitt hjem gjennom handling. En på ingen måte lett oppgave! «[H]is unspecialization and world-openness, places the incredible burden on him of singelhandly creating his opportunities for survival» (Gehlen 1988:55). Med andre ord: Hvis mennesket feiler dør det. Inspirert av Hobbes' lære om den grusomme naturtilstanden og den legende samfunnspakten, pålegger Gehlen mennesket en overgang til en *kulturtilstand*: «man is a 'cultural being by nature'» (Gehlen 1988:108). Mennesket er dyret som må gå over til kulturen.

Hvordan skjer denne overgangen? Åpenbart ikke ved at mennesket først befinner seg i naturtilstanden, finner ut at den ikke har det noe særlig hyggelig, for så å ta opp en bok, en fiolin og noen pene manerer. Kulturtilstanden er ikke en tilstand mennesket kan *velge* å gå over til. Overgangen skjer derimot pre-refleksivt, og er en betingelse for at mennesket i det hele tatt skal kunne orientere seg.

Nærmere bestemt skjer overgangen til kulturtilstanden gjennom kulturelt betingede handlingsmønstre. «Thought, representation, and imagination rest ... upon a broad base of 'sensimotor' functions» (Gehlen 1988:12). Det er hvordan mennesket pre-refleksivt *beveger* seg i møte med vellet av sanseinntrykk som gir det et perspektiv på virkeligheten og som konstituerer dets omverden.

Slike før-refleksive bevegelser strukturerer persepsjonen gjennom å sammenkoble sanseinntrykk og bevegelse. Når sanseinntrykk registreres gjør mennesket pre-refleksivt en bevegelse deretter. Et eksempel på en slik før-refleksiv sammenkobling av sansing og bevegelse er evnen til å gå. Under normale omstendigheter skjer gangen i et smertefritt samspill med persepsjonen av verden. Man ser små hindringer for bevegelsen fremover på veien, men balanserer foten, løfter den lett, setter den ned igjen på det riktige sted uten å tenke et sekund på *hvordan* eller *hvorfor*. Uten en gang å ofre den en tanke forseres hindringen så lett som bare det. Slik pre-refleksiv koordinasjon av sansning og bevegelse er en betingelse for all handling, men er så selvfølgelig at vi knapt legger merke til den. Men nettopp derfor har den en persepsjonsstrukturerende funksjon: «[T]he formation of a habit functions as a basis: this process establishes a level of behaviour toward a stimulus from which point new things can be experienced and utilized» (Gehlen 1988:58). Ved at sanseinntrykkene «prosesseres» av de vanemessige bevegelsene konstitueres persepsjonen av verden som et rom innefor hvilket mennesket kan orientere seg. «[T]he visual field [is] ordered

and classified in the course of man's interactions with his surroundings, so that an overseable world finally results» (Gehlen 1988:56). Gående er man ikke bevisst hver eneste lille balanseimpuls, hver eneste lille detalj ved veien – virkeligheten er snarere malt med grov pensel, og fremstår som et «handlingsrom» innenfor hvilket man kan bevege seg videre.

Gehlen kaller helheten av før-refleksive bevegelser for menneskets *handlingskrets* (Gehlen 2004a:15). Handlingskretsen danner, som kretsen av automatiserte relasjoner mellom sanseinntrykk og inntrykk, grunnlaget for hvordan mennesket oppfatter sin verden. Følgelig kan den beskrives som fundamentet som den meningsfulle persepsjonen hviler på: «Handlingskretsen er menneskets meningsfulle ytrings universelle form» (Gehlen 2004a:18 min oversettelse).⁶ Først når verden er formidlet gjennom menneskets handlingskrets gir den mening. Fenomener som ligger utenfor rekkevidde av menneskets handlingskrets er derfor meningsløse.

Overgangen til kulturtilstanden skjer dermed ved at mennesket fra fødselen av innarbeider seg sin kulturs pre-refleksive bevegelser og på den måten ubevisst konstruerer en *handlingskrets*. Med denne innarbeidelsen opparbeider det seg en forståelse av verden og skaper seg således en meningsfull omverden. Først etter den pre-refleksive innarbeidelsen av de kulturelt betingede handlingsmønstrene kan mennesket tenke, handle og orientere seg. «What 'environment' [omverden] is to animals, 'the second nature', or culture, is to man» (Gehlen 1988:71). Mennesket har vært fremmed for naturen siden dets forløpere mistet sitt fiendeløse «paradis». Siden mennesket ble konfrontert med den «ekte» naturen har et hvert menneskelig individ blitt født inn i en kultur. Således har overgangen til kulturtilstanden *alltid allerede* skjedd. Naturen er for mennesket *alltid allerede* formidlet gjennom handling. Først i sin kultur er mennesket *hjemme*.

Kulturen som avlastning

Kultur er med Gehlen å forstå som mer enn bare åndelige aktiviteter. Gehlens inkluderer i sitt kulturbegrep alt menneskeskapt som mennesket bruker til å konstruere sin omverden. De kulturelle innretningene kaller Gehlen også for *avlastninger* (Gehlen 1988:56). Kulturen er helheten av midler med hvilke mennesket pre-refleksivt *avlastet* seg fra sin uspesifiserte natur.

På samme måte som mennesket på tre vis er et mangelvesen, skiller Gehlen mellom tre former for avlastning

Gjennom handling fullbyrder mennesket seg selv.

En fremmed og meningsløs verden gjøres forståelig ved at teknologien relaterer den til menneskets evne til å handle.

ger. Kultursfæren kan deles inn i tre undergrupper. (1) Mennesket avlastes fra sitt instinktløse forhold til den andre gjennom *institusjonene*. Kulturelle innretninger som stat, tradisjoner og skikker sørger for at alle menneskene i en kultur forstår forholdet til andre på omtrent samme måte. Ved at menneskene sosialiseres inn i institusjonelle praksiser, gis de en kollektiv vaneatferd som er nødvendig for at sosial omgang skal være mulig. Det er først med denne vaneatferden at mellommenneskelige relasjoner får

betydning: En politimann har rett til å arrestere, ikke i kraft av seg selv, men i kraft av at de andre pre-refleksivt behandler ham som om han innehar denne retten. (2) I forholdet til sine uopphørlige drifter avlastes mennesket av *den skjønne kunst*. Ved å dvele ved kunstverkets skjønnhet avlastes mennesket fra driftslivets evige handlingstrang. Det opplever i stedet øyeblikket som behagelig. (3) I det uspesifiserte forholdet til den objektive virkeligheten avlastes mennesket av *teknologien*. Teknologien – verktøy, maskiner og automater – er den kulturelle innretningen med hvilken mennesket skaper struktur i det enorme vellet av sanseintrykk verden gir det (Thies 2000:105–8). Det er denne siste typen avlastning vi nå skal se nærmere på.

Teknologi og magi

Hvordan avlaster teknologien mennesket? Vi har sett at Gehlen hevder de sanselige inntrykkene gis mening ved at de «prosesserer» av menneskets vanemessige bevegelser. Fenomenene blir meningsfulle når de bringes innenfor menneskets handlingskrets. Teknologien avlaster derfor ved å relatere fremmede fenomener til menneskets handlingskraft. Teknologien *utvider* menneskets handlingskrets og bringer på den måten «tingene fra deres egne veier hen til vår tjeneste» (Gehlen 2004a:20, min oversettelse).⁷ En fremmed og meningsløs verden gjøres forståelig ved at teknologien relaterer den til menneskets evne til å handle. Plogen, for eksempel, gir mennesket forståelsen av marken som det den kan dyrke sin mat på. Før plogen betraktet det marken som et fremmedartet villnis der planter og busker vokste av seg selv. Med øksen forstås skogen som potensielt trevirke, ikke lenger bare trær som reiser seg mot himmelen uten mål og mening. Teknologien avlaster ved å gi mennesket midler til å «be-handle» verden, og slik gjør den verden meningsfull.

Vi forstår hvordan dette skjer når vi innser at helheten av teknologiske innretninger er å betrakte som de eksterne banene for våre automatiserte bevegelser. De teknologiske

tingene legger føringer på hvordan mennesket omgås verden. De vanemessige bevegelsene som konstituerer virkelighetsforståelsen, bestemmes av teknologifæren mennesket beveger seg innenfor. Menneskets omverden er dermed en funksjon av teknologien mennesket relaterer seg til verden med; de automatiske koblingene mellom sanseintrykk og bevegelser konstitueres av apparaturene hvorigjennom verden uttrykker seg for mennesket. Altså virker teknologien bestemmende for hvordan sanseintrykkene pre-refleksivt skal «prosesserer». Og følgelig er virkelighetens struktur dypst sett en funksjon av teknologifæren. Teknologien bestemmer hvordan mennesket konstruerer sin omverden.

Gehlen betrakter teknologien som *organerstatning* (Gehlen 2004a:6).⁸ Med de teknologiske innretningene skaper mennesket selv sitt spesialorgan, og utfyller med det sin mangelbeheftede biologiske tilstand. Teknologien fullbyrder mennesket og tilhører det dermed vesentlig (Gehlen 2004a:7).

Ettersom teknologien fullbyrder menneskets grunnleggende behov for hjemmørighet, springer den ikke ut av fornuften. Bak den teknologiske utviklingen ligger snarere mangelvesenets «... instinktliggende behov for omverdensstabilitet» (Gehlen 2004a:14, min oversettelse).⁹ Teknologien er løsningen på menneskets ubevisste forsøk på å gjøre den kaotiske virkeligheten meningsfull gjennom å underlegge ethvert fenomen sin handlekraft. Mennesket forsøker å bringe enhver ting innenfor sin handlingskrets, for på den måten å kaste fra seg sin utsatthet i en overveldende og kaotisk virkelighet. Trangen som driver mennesket til teknologi, er behovet for en omverden som er en «rytmisk, selvbevegende kretsprosess, altså ... en *automatisme*» (Gehlen 2004a:15, min oversettelse).¹⁰ Den teknologiske utviklingen springer ut av menneskets behov for å betrakte den umiddelbart kaotiske verden som en automat det selv behersker.

Åpenbart har teknologien ikke alltid vært kompleks nok til at mennesket kan spille denne herskerrollen. Med steinklubbe og øks var ikke steinaldermennesket i stand til å hindre naturen i å ødelegge dets livsbetingelser. Den destruktive naturen var en hyppig gjest i det før-industrialiserte menneskets livsverden. Mennesket maktet ikke den gang å skape en omverden helt uavhengig av den umiddelbare natur.

Løsningen på denne bundetheten til den naturlige mangelsituasjon ble da å ta i bruk en «übernaturliche Technik» (Gehlen 2004a:13). Gehlen noterer at magi har vært et aspekt ved alle kulturer til alle tider, bortsett fra i det industrialiserte Vesten. Han identifiserer denne tran-

gen til magi med den samme trang til stabilitet som bringer mennesket til teknologien. Magi er innbilningskraftens forsøk på å kontrollere den umiddelbare virkeligheten. Når den foreliggende teknologifæren ikke strekker til, «avlastet [magi] fra lammelsen og hjelpeløsheten overfor naturkreftene, den transformerer så å si verdens koordinater til menneskelige skalaer» (Gehlen 2004a:18–19., min oversettelse).¹¹ I den «magiske verdensanskuelse» betraktes naturen som en automatsisme mennesket kan kontrollere med sine rituelle handlinger (Gehlen 2004a:15).

Med magien bringes altså hele verden innenfor menneskets handlingskrets ved hjelp av innbilningskraften. Men det er først med den industrielle revolusjon at mennesket når det teknologiske stadium avansert nok til faktisk å bringe ethvert aspekt ved verden inn under sin handlingskrets. Mennesket finner her opp *automaten*, og med denne greier det endelig å definere sin egen omverden. Teknologien har med automaten nådd et kvalitativt sluttpunkt: Verktøyet, den første teknologiske innretning, er å betrakte som *organavlastning*. Med verktøyet ble mennesket avlastet fra å bruke sine egne hender. Maskinen, det neste trinn i utviklingen, er å forstå som avlastning også av den menneskelige kraft. Med den industrielle revolusjon og automatens oppfinnelse avlastes mennesket også fra den *åndelige* innsats. Med automaten er det *verden som «handler»* for mennesket. Med automatteknologiens fremvekst blir menneskets omverden dets «objektiverte handlingskrets» (Gehlen 2004b:194, min oversettelse) og således en gjenspeiling av mennesket selv. Riktignok blåser vinden fortsatt som den vil, og regnet kan enda oversvømme store landområder, men de inngår ikke lenger i menneskets omverden som umiddelbare trusler; de fremtrer som fenomener formidlet av automaten. Vinden inngår i en automatsisme som produserer strøm for mennesket, og med den industrielle matproduksjon reduseres uåret til et «irrelevant» randfenomen. Naturen i sin villskap synes ikke lenger å påvirke de menneskelige overlevelsesbetingelser. Mennesket har med den fulle automatisering oppnådd «... avlastning fra jord-omverdenens livsbetingelser» (Gehlen 2004b:196, min oversettelse).¹²

Med *automaten* får mennesket derfor endelig det hjem som det i naturen mangler. Automaten gir det en omverden som synes å være stabil og trygg. Automaten er menneskets selvkonstruerte spesialorgan som løfter det helt ut av naturens mangeltilstand, over til dets egendefinerte kulturtilstand. Med automaten når mennesket det det alltid har hatt en trang til, men som det før bare klarte å skape med innbilningskraftens hjelp: å underlegge seg naturen.



Illustrasjon: Sandra Blikås

Teknologiens fangehull

Ut fra menneskets mangelbeheftede naturutrustning er teknologien altså entydig for positiv å regne. Teknologien fullbyrder mennesket. Likevel inntar Gehlen i sine senere skrifter en langt mer kritisk holdning til den teknologiske utviklingen i de industrialiserte samfunn. I sitt essay «Antropologische Ansicht der Technik» fra 1965 maler Gehlen et grimt bilde av det moderne menneskets situasjon. Parallelt med den befriende underkastelsen av verden under mennesket, er det snakk om en økende underkastelse av mennesket under teknologien.

Problemet kjerne er å finne nettopp i den automatiseringen som fullbyrder menneskets frigjørelse i første omgang. Som vi så, bestod frigjørelsen i at mennesket ob-

Den teknologiske utviklingen springer ut av menneskets behov for å betrakte den umiddelbart kaotiske verden som en automat det selv behersker.

jektiverer sin handlingskrets slik at alle dets mulige forhold til den objektive virkeligheten ble formidlet gjennom automatisert teknologi. Med automaten har mennesket sågar objektivert sin *åndelige innsats*.

Men nettopp ved at mennesket objektiviserer hele sin handlingskrets i automaten, mister det i økende grad seg selv. Med den industrielle revolusjons avdekking av utømmelige energiforekomster, og den dertil tilhørende

allianse mellom naturvitenskap, teknologi og kapitalisme, går teknologien fra å være et middel til å virkeliggjøre det mennesket selv kan og vil, til å bli et instrument som «skaper en kunnen overhodet, en så å si abstrakt kunnen, til hvilken spørsmålet om hva man skal ville med de forhåndenværende midler, først reiser seg i etterkant» (Gehlen 2004b:191, min oversettelse).¹³ Teknologien går fra å være et hjelpemiddel for det enkelte menneskets livsformål til å bli et middel som kaster mennesket ut i en situasjon hvor det overhodet ikke lenger vet hva det er, hva det kan og hvor det skal. Mennesket blir fremmedgjort i sitt selvkonstruerte habitat.

Fra å være et mangelvei i naturen har mennesket «befrikk» seg, men til prisen av å bli en teknologiens slave. Én form for ufrihet er byttet ut med en annen. Hjemløsheten i naturen har blitt byttet ut med villfarelsen mennesket opplever i et liv styrt av en teknologisk utvikling det ikke selv har kontroll over:

Rasjonell adferd ... betyr ikke lenger kontroll over sammenhenger, men optimal reaksjon på data som i den uoverskubare begivenhetsstrømmen til stadighet blir satt på nytt, altså optimal reaksjon på det uventede (Gehlen 2004b:193, min oversettelse).¹⁴

Én type kaos har blitt byttet ut med en annen!

I sin trang mot en stabil verden skapte mennesket som sin omverden en uhyrlig, teknologisk struktur innenfor hvilken det selv ikke ble annet enn en marionette.

Avskjedsord

Dermed ender vårt møte med Gehlen dystert. Gehlen forlater oss med et svartsyn og et bittert blikk inn i fremtiden. Men hva med oss? Har vi blitt like nedstemte? Åpenbart ikke. Gehlen overdriver for kraftig til at vi lar oss rive med. Ja, for hvordan makter han å overse at tenkeevnen er menneskets «spesialorgan»? Heller enn å betrakte mennesket som en *taper* som må klynge seg til sine «avlastninger», er

det ikke rimeligere å betrakte mennesket som det vesen som med sin evne til å tenke har *overvunnet* naturen og som således kan *heve seg over* naturens kampdynamikk? Når mennesket har kognitive evner som er dyrenes ubestridelig uovertrufne, virker det urimelig å ta den umiddelbare naturtilstanden som utgangspunkt for tenkningen om mennesket. Med evnen til å tenke, skape avstand og stille seg kritisk til verden, hvorfor må mennesket forstås på dyrets premisser?

Ja, hvorfor utelater Gehlen i det hele tatt å snakke om menneskets kritiske evner i sin definisjon av mennesket? Mon tro om ikke hans vilje til å betrakte mennesket som svakt, ukritisk og avhengig, egentlig skjuler et ønske om å legitimere sterke, fornuftsstridige samfunnsinnretninger?

Det er gøy med besøk av glemte tenkere. Men av og til holder det med korte visitter. Takk for denne gang, Gehlen. Jeg spår at det blir lenge til neste gjensyn!

NOTER

¹ Det tyske filosofiske samfunn.

² «... der konsequenteste Denker eines gegenauflärischen Institutionalismus.»

³ «... die Gesamtheit dessen, was in den Funktionkreisen eines Tiers erscheint.»

⁴ «... auf die Handlung angewiesene Wesen.»

⁵ «... die Wahrnehmungswelt, die wir, die Augen aufschlagend, um uns sehen, ist durch und durch Resultat menschlicher Eigentätigkeit.»

⁶ «Der Handlungskreis ist die universelle Form der sinnvollen Äußerung der Menschen.»

⁷ «... die Dinge von ihren eigenen Wegen zu unserem Dienst hin»

⁸ «Organersatz.»

⁹ «... instinktähnlichen Bedürfnis nach Umweltstabilität»

¹⁰ «... rhythmischen, selbstbewegenden Kreisprozeß, also als einen Automatismus.»

¹¹ «... entlastet von der Lähmung und Hilflosigkeit angesichts der Naturgewalten, er transformiert sozusagen die Koordinaten der Welt auf menschliche Maßstäbe.»

¹² «... Entlastung von den Lebensbedingungen der Erd-Umwelt.»

¹³ «... die Technik ein Können überhaupt schaffe, ein sozusagen abstraktes Können, zu dem sich erst hinterher die Frage erhebe, was man mit den vorhandenen Mitteln alles 'wollen' sollte.»

¹⁴ «Rationales Verhalten ... bedeutet nicht mehr Kontrolle der Zusammenhänge, sondern optimale Reaktionen auf Daten, die in den unübersehbaren Ereignisströmen ständig neu gesetzt werden, also optimale Reaktion auf das unerwartete.»

LITTERATUR

Gehlen, A. 1988, *Man – His Nature and Place in the World*, McMillan C. og Pillemer K. (overs.), Columbia University Press, New York.

-----, 2004a, «Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft» i Gehlen A.

Gesamtausgabe – Band 6, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

-----, 2004b, «Antropologische Ansicht der Technik», i Gehlen A.,

Gesamtausgabe – Band 6, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

Habermas, J. 1981, *Philosophisch-politische Profile*, 3. utg., Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Thies, C. 2000, *Arnold Gehlen – zur Einführung*, Junius, Hamburg.

REPORTASJE

KONFERANSE: TECHNOLOGIES OF MEMORY

Av Ruben Solér

Forskningsprosjektet *The Archive in Motion* (TAiM) er et samarbeid mellom Universitetet i Oslo, Stockholm Universitet og Nasjonalbiblioteket, hvor særlig spørsmålet om hvilke effekter nye minneteknologier har på konstitueringen av det sosiale minnet, står sentralt. Ved å benytte de tverrfaglige feltene mediearkeologi, medieestetikk og sosiale minnestudier undersøker TAiM hva slags effekter digitale medier og tekniske temporaliteter har på samfunnet, og hvordan dette utfordrer den tradisjonelle sosiologiske oppfatningen av det sosiale.¹ Émile Durkheim definerte for eksempel samfunnet nettopp som minne, mens Maurice Halbwachs så det kollektive minnets vedvarende karakter som et resultat av våre kollektive sosiale praksiser, som språk og ritualer. I motsetning til denne tradisjonen tar prosjektet utgangspunkt i Bruno Latours aktør-nettverk-teori (ANT), hvor det sosiale defineres ut fra hvilke forbindelser som oppstår i aktør-nettverk, hvor også ikke-menneskelige entiteter tillegges aktørskap. Denne teorien kan muligens gi oss en bedre innsikt i hva det sosiale er, i en tid hvor tekniske temporaliteter er med på å definere virkeligheten.

Hva slags innvirkning har de nye minneteknologiene på oss som samfunn og individer? Det er et av spørsmålene som ble adressert på Technologies of Memory-konferansen, avholdt i Nasjonalbiblioteket i Oslo. Som en del av TAiM skulle konferansen ta opp temaet *minne* (*memory*), både som sosial mekanisme og teknologisk funksjon. *Arkivet* står sentralt i prosjektet, og ble også viet en sentral plass av foredragsholderne, som inkluderte medieforskere og kunsthistorikere. Medieforskning er et allerede heterogent felt, og TAiM ønsker å søke etter nye innsikter gjennom en tverrfaglig tilnærming. Prosjektet benytter seg for eksempel av det relativt nye, tverrfaglige feltet «sosiale minnestudier». Forskningsleder Ina Blom utdyper:

Vi prøver definitivt å forstå hva som skjer med det kollektive minnet under påtrykk av de nye tekniske temporalitetene, men samtidig blir vi eksponert for det faktum at det tradisjonelle sosiologiske rammeverket for denne typen problemstillinger – tradisjonen fra Durkheim og Halbwachs – blir problematisk rett og slett fordi det ikke gir godt nok rom for å forstå radikal temporalisering. En første innsikt – hvis vi skal re-

Illustrasjon: Irene Domínguez Márquez





Illustrasjon: Maren Sjørveit

spekere teknologienes spesifisitet og ikke storme til konklusjoner om «sosal endring» – må være at vi må vurdere hva vi kaller «det sosiale» og hvordan vi beskriver det.

Det kollektive minnet i seg selv blir ifølge Bernard Stiegler også utfordret. Hans tenkning rundt teknologisk eksternering av minne, for eksempel i form av digital lagring, dukker stadig opp som referansepunkt på konferansen. I det minste utfordres det av massemediens industrielle logikk, hvor et dissosiativt teknisk miljø konstituerer virkelighet gjennom audiovisuelle medier. Eksternering av minne innebærer også en eksternering av hva det vil si å inneha *tekhnê* (det greske ordet for «håndverk», «kunnen»), så vel som kunnskap. Hos Stiegler er denne problematikken spesielt presserende i og med at samspillet mellom det hypomnesiske og anamnesiske har blitt brutt.² Konsumenten av informasjon har dermed tapt sin tidligere forbindelse til det sosiale minnet, og dermed sin status som en del av det epistemiske samfunnet hvor det som bemyndiger mennesket, er dets kunnskap. Denne problemstillingen ble tatt opp på konferansen av Wendy Hui Kyong Chung i hennes foredrag *Undead Memories, Imagined Networks*: Med de nye minneteknologiene ser vi en eksternering av det som tidligere har vært et kollektivt sosialt minne. Denne overføringen av minne skjer til de digitale mediene, som i sin tur blir den egentlige «produsenten» av virkelighet.

Spørsmålet er hvorvidt den postmoderne tendensen til å lagre informasjon for fremtidig bruk, heller enn å oppleve den i sanntid, fører til at det sosiales ontologi trues. Minne kan hverken oppleves i sanntid eller fungere som det foredragsholder Wolfgang Ernst beskriver som et historisk monument i foredraget *Chronopoetics of Techno-Archival Memory*. Det er en selvmotsigelse i begrepet *Archive in Motion*, som Ernst påpeker, og det er at arkivet i sin natur er stillestående og preget av vanskelig tilgjengelighet. At arkivet ikke er innbefattet av søkemotorens logikk, gjør at vi nettopp kan trå ut av det digitale estetikk og interagere med data uten en prekonfigurert mediering mellom menneske og informasjon. Arkivets temporalitet står i motsetning til det digitale; det er uten tid og finner sin plass som fortid kun gjennom vår lingvistiske prosessering av arkivets innhold. Ernst påpeker at arkivet trues gjennom det digitale komme, men at det samtidig kan få en viktig rolle som en inngripen i den digitale økonomien ved å hente ut objekter fra maskinens informasjonsloop (datasystemers reprodusering av informasjon i lukkede systemer mennesket ikke har tilgang til, da denne reproduksjonen skjer i tider og språk som er utenfor menneskets kognitive evner),

for å la dem ta plass i arkivet som monumenter, gjort tilgjengelige for menneskelig tidsoppfatning igjen.

Ideologi og teknikk

Trond Lundemo tar i sitt foredrag (*No Control of the Universe: Temporal Linearity and The Archives of the Planet*) opp spørsmålet om hvilken ideologisk effekt de nye mediene har på mennesket som forbruker. Bernard Stiegler, som Lundemo refererer til, har lagt stor vekt på hvorledes de audiovisuelle massemediene komme utraderte muligheten for deltakelse, da de fordrer teknisk ekspertise forbeholdt en gruppe produsenter. Skrift, på den annen side, tillater deltakelse i og med at det er en teknologi mestret av det store flertall. Lundemo hevder at produksjonsmidlenes konsentrasjon i medieselskaper med reklame som hovedinntekt støtter opp under en kapitalistisk logikk, og videre at den kinematisk strukturens mnemotekniske effekt har hatt stor ideologisk kraft, i og med at den utelukker individuell tid, og leder snarere til en forming av kollektivt minne gjennom en lineær temporalitet. Hva skjer så med introduksjonen av det digitale? Tilsynelatende har et medium oppstått som bryter med massemediens innholdshegemoni, som returnerer oss til skriftens bokstavelige syntese av lingvistisk minne, hvor det å være mottaker fordrer evnen til å være avsender. Likevel er det digitale pre-programmert på en måte som styrer vår interaksjon med det digitale, gjennom brukergrensesnitt hvis estetikk fortsatt sammenfaller med den kinematisk i stor grad. Likevel kan vi, ifølge Lundemo, se uttrykk i digitale medier som bryter med den kinematisk temporaliteten.

Dataspill blir nevnt som et uttrykk hvor den kontrollen Hitchcock hadde over tilskueren gjennom minnet om forrige sekvens og forventningen om den neste, ikke lenger fungerer. Det repeterende fungerer ikke i dataspill, da dette er kontraproduktivt om en skal lære noe av opplevelsen, dvs. ta del i en problemløsningsprosess, som er det definerende for dataspill. For at dataspillet skal kunne fungere på sitt eget premiss, må det nødvendigvis tillate spilleren en viss porsjon menneskelig temporalitet. Nettopp her kommer et interessant resultat ut av et forsøk på å formulere det digitale estetikk i lys av mediearkeologien. Vi spurte forskningsleder for prosjektet, Ina Blom ved Universitetet i Oslo, om det var denne typen innsikter de ønsket å komme frem til: Spørsmålet om hva som er nytt

Arkivets temporalitet står i motsetning til det digitale; det er uten tid og finner sin plass som fortid kun gjennom vår lingvistiske prosessering av arkivets innhold.

ved digitale medier, vektlegges i stor grad i The Archive in Motion-prosjektet.

To felt dere benytter for å belyse dette, er mediearkeologi og medieestetikk, hvis syn på menneskelig persepsjon og det digitale står nærmest diametralt motsatt. For mediearkeologien er mennesket nærmest gjort overflødig i sin avhengighet av grensesnitt; for medieestetikken er digitale medier tvert imot avhengig av menneskekroppen for å komme til uttrykk, grunnet sin egen de-differensiering. Finnes det innsikter i prosjektet som kan føre de to feltene sammen slik at de kompletterer hverandre?

Det dere viser til her er, så vidt jeg kan skjønne, Friedrich Kittlers mediearkeologi og hans påstand om at estetikken blir overflødig i et digitalt regime der vi ikke lenger forholder oss til distinkte medier som fungerer som forlengelser av det menneskelige sanseapparatet, siden alt har blitt oversatt til binære koder, ren informasjon basert på matematiske operasjoner. Kittler har et viktig poeng idet han viser oss nødvendigheten av å fokusere på det spesifikke og særegne ved teknologiene som omgir oss og ikke umiddelbart oversette deres operasjoner og funksjoner til menneskelige termer. Samtidig kan man, med Mark Hansen, hevde at informasjon som sådan bare eksisterer for et menneskelig sanseapparat som «behandler» den, og at mens vår omgang med såkalte nye medier langt på vei er styrt av «brukervennlige» grensesnitt beregnet på menneskelig kommunikasjon, blir vi samtidig hele tiden eksponert for det faktum at digitale medier opererer i hastigheter som overhodet ikke har noe korrelat i menneskelig kognisjon og kommunikasjon, og som vi rett og slett ikke kan gripe annet enn teoretisk. Denne «eksponeringen» for maskinisk spesifisitet har også en estetisk dimensjon, i den forstand at estetiske erfaringer like gjerne åpner for det ikke-menneskelige som for bekreftelse av det menneskelige. Personlig mener jeg at den litt «vanskelige» kombinasjonen av mediearkeologi og medieestetikk gir innfallsvinkler til å se nye forbindelser mellom mennesker og maskiner.

Blom tar tidlig opp videokunst i sitt foredrag *The Autobiography of Video: Revisionist Approaches to a Memory Technology* som et eksempel på nettopp denne formen for estetikk, hvor videokunst, gjennom å betraktes som forsøk på utprøvelse av mediets egne grenser, kan gi oss innsikter i hvorvidt mediets tekniske temporalitet utfordrer menneskets sentralitet, eller om vi kan operere sammen med maskintider i opposisjon til Kittlers pessimisme. Det gjenstår å

se hvilke innsikter The Archive in Motion-prosjektet vil gi, men medieringen mellom de tre faglige fremgangsmåtene som benyttes, ser ut til å utvikle et bilde av mennesket og det digitale som unngår å måtte velge mellom optimisme og pessimisme. Ernst nevner det å være akademiker som en mulighet til å få tilgang til arkivet, så spørsmålet gjenstår om hvorvidt andre enn de arkeologisk innstilte har mulighet til å tre utenfor det digitale estetikk. Det konferansen best kan oppsummeres med, er at den setter et viktig fokus på hva nye minneteknologier har å si for hva vi kaller det sosiale, og om hvilken rolle arkivet kan spille i et digitalisert samfunn, om noen i det hele tatt.

Forskningsprosjektet varer fra 2011 til 2013 og er et samarbeidsprosjekt mellom Nasjonalbiblioteket; Institutt for filosofi, idé- og kunsthistorie og klassiske språk; Institutt for medier og kommunikasjon og Avdeling for filmstudier ved Stockholms universitet. På konferansen *Technologies of Memory* deltok Wendy Hui Kyong Chun ved Brown University, Jussi Parikka ved Winchester School of Art ved University of Southampton, Trond Lundemo ved Stockholms universitet, Wolfgang Ernst ved Humboldt-Universität, Yngvild Beyer ved Nasjonalbiblioteket, Ina Blom ved Universitetet i Oslo og Eivind Røssaak ved Nasjonalbiblioteket.

NOTER

¹ Med begrepet «tekniske temporaliteter» menes hastigheter f. eks. data-maskiner opererer i, som hertz og bytes.

² «Anamnésis» brukes av Platon i *Menon* og *Faidros* for å beskrive gjen-erindring fra eksternalisert minne, mens «hypomnêma» betegner ekster-naliseringen av minne, gjenopplivet som «hypomnêmata» av Foucault med betydningen «notat».

LITTERATUR

- Platon. 2001, «Faidros», i *Platons samlede verker, Bind IV*, Wyller, E. (overs.), Vidarforlaget as, Oslo.
- , 2006, «Menon», i *Platons samlede verker, Bind III*, Løkke, H. (overs.), Vidarforlaget as, Oslo.

SANNE SKRØNER

OVERSETTELSE AV LUKIANS SANNE FORTELLINGER (Ἀληθῶν Διηγημάτων)¹

Av Roger Bakke

Lukians satirer sparer ingen for spott – verken poeter, guder eller filosofer. I *Sanne Fortellinger* står de antikke historieskriverne for tur.

Det er lite å si om Lukian annet enn at han var en belest mann som skrev satirer. Han var født rundt 120 e.v.t. og det er ganske sikkert at han på ett eller annet tidspunkt døde. I løpet av sitt liv forfattet han et stort antall tekster, og mange av disse er overlevet til i dag. Vi ser at han var belest gjennom tekstene; Lukian vet mye om meget. Han gjør narr av poeter, despoter, guder, helter og ikke minst filosofer. Filosofene var kanskje dem Lukian likte minst. Her er et lite eksempel fra «Sanne Fortellinger»: Lukian og hans reisefølge kommer til et sted der mange av de kjente personlighetene fra antikken er til stede. De skal ha fest, og noen av festdeltakerne er filosofer. Tidligere er Sokrates blitt truet og nær kastet ut av dommeren Rhadamanthus, fordi han pratet tullball og sjekket opp ungguttene med sin *ironi*. Sekvensen fortsetter:

Platon var ikke til stede. Noen sa at han nå bor i sin egen by. Han har endelig bygget sin egen *Stat* og lever etter sine egne *Lover*. Aristippos og Epikur var de største festløvene, de var alltid like muntre og henrivende, og gode drikkefeller. Æsop var også til stede; han var stilt til alles tjeneste som spasmaker. Kynikeren Diogenes hadde forandret sin tankemåte i så stor grad at han hadde giftet seg med hetæren Lais. Han danset ofte på bordene og oppførte seg generelt usømmelig. Ingen av stoikerne var til stede. Noen sier at de fremdeles prøver å bestige *Dydens* steile bakke. Vi hørte tidligere at Khrysippos ikke fikk lov til å sette sin fot innenfor landets grenser, før han hadde tatt fire doser hellebor² og kommet til fornuft. Akademikerne hadde lyst til å komme, men de sitter frem-

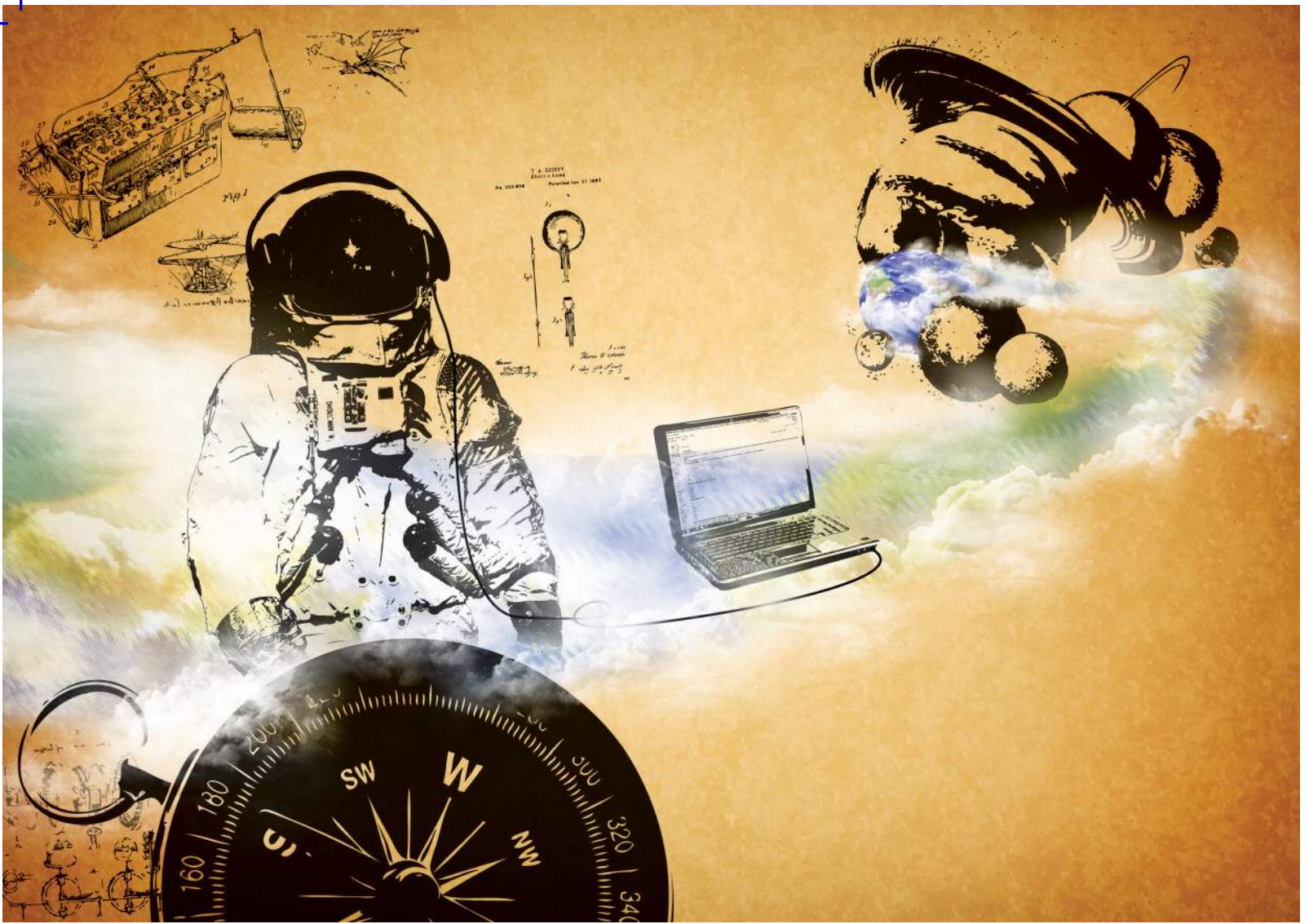
deles og lurer på om stedet de skulle til faktisk eksisterer eller ei. Dessuten tror jeg de er litt redde for Rhadamanthus, for de stoler ikke på domstolen. Det var allikevel noen av dem som prøvde å komme til festen og fulgte noen andre festdeltakere. Men de var enten for late og vendte hjem, eller så ombestemte de seg (*VH. II.17–18*, min oversettelse).

Noen hevder at *Sanne Fortellinger* er det første science fiction-verket. Jeg er helt uenig, for dette verket har ingenting med *science* å gjøre. Det er vår resepsjon av verket som får oss til å sammenlikne det med science fiction-sjangeren. *Sanne Fortellinger* dreier seg nemlig om romferd og absurde skapninger fra en annen verden. Hvis vi ser gjennom Lukians øyne er verket en kritikk av historieskriverne som skrev om ting de ikke hadde undersøkt og ikke hadde belegg for å skrive.

Han mente, helt korrekt, at mange historieskrivere ikke skrev *historie*³, men mer hva man vil kalle skrøner. *Sanne Fortellinger* er Lukians egen fortelling og kritikk av historieskriverne. Hvis vi ser på verket uavhengig av forfatteren og hans intensjon, så kan man med litt godvilje kalle det prematur *science fiction*.

Fortellingen handler om Lukians reise fra jorden til månen og rundt omkring de merkeligste plasser. Lukian er selv narrator og forteller hvordan han opplevde reisen og

«Platon var ikke til stede. Noen sa at han nå bor i sin egen by. Han har endelig bygget sin egen *Stat* og lever etter sine egne *Lover*.»



Illustrasjon: Viktor Pettersen

hva han så. Reisetogget består av femti eventyrlystne menn. Fortellingen begynner *in medias res* med at Lukian plukker opp forsyninger og et reisefølge; seksti linjer senere er de på vei til månen. Og det er slik utdraget begynner. Hvordan fortellingen fortsetter og ender er opp til deg å finne ut. Jeg kan kun love deg at den er verdt å lese.

Sanne Fortellinger (VH. I.9–17)

Rundt middagstid, da øya ikke lenger var synlig, ble vi plutselig truffet av en tyfon. Tyfonen løftet skipet og sendte det spinnende av gårde over femti tusen meter rett opp i været. Skipet falt aldri ned til jorden igjen, men ble tatt av en vind som blåste liv i seilene. Vinden fortsatte å blåse i syv dager og syv netter mens vi seilte gjennom luften. På den åttende dagen fikk vi øye på noe som lignet en øy hengende i løse lufta; den var skinnende, kuleformet, og lyste kraftig. Vi seilte mot den, kastet anker og gikk i land. Vi så at landet der var bebodd og dyrket. I løpet av den dagen så vi ikke noe annet spesielt, men da natten kom kunne man se andre nærliggende øyer; noen større, andre mindre, og alle var farget som ild. Under oss kunne vi se et sted med byer, elver,

skog og fjell; vi tror dette var Jorden. Vi hadde tenkt til å reise videre, men vi ble arrestert av gribbryttere. Gribbryttere er menn som rir på gribber. Det var ikke vanlige gribber, men kjempegribber, gjerne med tre hoder. Det sier noe om størrelsen at hver av fjærene deres var lengre og tykkere enn masta på et lasteskip. Gribbrytterne var befalt å fly rundt omkring og finne fremmede. Hvis de fant noen, måtte de føre dem til kongen. Så da vi ble arrestert, ble vi ført til kongen. Kongen kastet ett blick på oss og sa: «Dere er grekere, ikke sant?» Vi sa ja, og han spurte videre: «Hvordan har dere endt opp her?» Vi fortalte ham hele historien, og han fortalte sin historie. Han het Endymion og var også fra Hellas. Han ble kidnappet mens han sov, og da han kom hit ble han kronet til konge, og «her» er faktisk månen. Endymion oppmuntret oss og sa at vi ikke måtte bekymre oss; vi skulle få alt vi måtte trenge. Han fortsatte: «... og hvis jeg vinner krigen mot solboerne, skal dere leve lykkelig hos meg». Vi spurte om fienden og årsaken til krigen, og kongen svarte: «Det er Faethon⁴, solboernes konge; for solen er også bebodd. Krigen har vart lenge». Endymion fortalte fra begynnelsen: «Tidlig ønsket jeg å samle sammen noen fattige her på månen og

sende dem for å kolonisere solen, som på det tidspunktet var øde og ubebodd. Faethon ble misunnelig og han stoppet kolonistene halvveis på deres ferd. Han gikk til angrep med maurrytterne sine. De var tallmessig overlegne og bedre rustet til strid. Vi ble knust og trakk oss tilbake. Jeg har lyst til å sende kolonister dit igjen, så jeg går nå til krig. Om dere ønsker å være med, skal dere få alt av utstyr. Jeg skal skaffe hver av dere en gribb fra min egen stall, og all utrustning dere trenger». «Hvis du mener det du sier, skal det bli slik!», svarte jeg. Da morgenen kom, ga vaktene beskjed om at fienden var nær. Vi stilte oss i kampformasjon. Hæren vår bestod av hundre tusen, og det var uten transport, mekanikere, fotsoldater og allierte styrker. Endymion hadde åtti tusen gribbryttere og tjue tusen urtevinger. En urtevinge er som en stor fugl, men den har ikke fjær. Den er i stedet dekket av grønnsaker og vingene dens er gigantiske salatblader. I tillegg til gribbryttere og urtevinger, kom også hirsekaster og hvitløkskrigere. Bjørnen⁵ sendte noen krigere for å hjelpe: tretti tusen loppeskyttere, og femti tusen vindsnarer. De heter loppeskyttere fordi de rir på gigantiske lopper. En loppe er tolv ganger så stor en elefant. Vindsnarene er egentlig fotsoldater, men de kan fly. De har ikke vinger, så fremdriftsmåten er slik: De kler på seg lange kapper som rekker dem til føttene. Kappen fungerer som et seil når vinden tar fatt i den. De farer så av sted som løv i vinden. Vindsnarene er de som er lettest bevæpnet av alle, med god grunn. Sytti tusen spurvenøtter og fem tusen traneryttere skulle bli sendt fra stjernen over Kappadokia⁶, men de dukket aldri opp. Jeg fikk derfor aldri sett dem. Jeg tør ikke å si noe om utseendet deres, men det skal visstnok være helt utrolig.

Dette var Endymions hær, og alle hadde det samme utstyret: Hjelmene var gigantiske limabønner som var hulet ut. Bønnene på månen vokste seg nemlig abnormt store. Brystvernene var laget av lupiner, eller nærmere bestemt lupinens belgkapsler. Belgkapslene ble så sydd sammen for å lage en slags rustning, de bestod nemlig av samme materiale som horn.⁷ Skjoldene og sverdene var som vanlige greske skjold og sverd.

Kampformasjonen vår var slik: På høyre flanke stod gribbrytterne sammen med Endymion og oss. På venstre flanke stod urtevingene. I midten stod alle de allierte, hvor de syntes det var best. Vi hadde ca seksti millioner fotsoldater som vi måtte stasjonere på en spesiell måte. Det er nemlig mange edderkopper på månen, langt større enn de på Jorden. Disse edderkoppene skulle spinne et gigantisk spindeltev som strakk seg fra månen og helt til solen. Da de hadde utført oppdraget og spindelbroen stod ferdig, kunne soldatene gå over. Soldatene ble ledet av Natteliten, sønnen til Finværet. På fiendens side var femti tusen maurryttere plassert på venstre flanke sammen med sin konge. Maurrytterne var enorme beist med vinger. De ligner svært på flyvemauro, bortsett fra størrelsen. De kunne bli seksti meter lange, hadde plass til mange krigere på ryggen og de kunne kjempe med anten-

nene sine. På den høyre flanken stod femti tusen myggskyttere. Myggskyttere var egentlig bare bueskyttere som red på enorme mygg. Bak myggskytterne stod en gjeng luftdansere. De var lett bevæpnede fotsoldater, men utrolig farlige på avstand. De slynget ut reddiker mot oss – reddiker som luktet død og fordervelse. Sannelig gikk man en illeluktende død i møte om man ble truffet. Reddikene ble visstnok smurt inn med gift. Ved luftdansernes side stod ti tusen stangpaddehatter; de var hoplitter og nærkampspesialister. Som skjold og spyd brukte de enorme fruktlegemer av diverse sopp og gigantiske aspargesstilker. Sammen med stangpaddehattene stod fem tusen hundeneøtter fra Sirius⁸; vanlige menn med hundeansett som red på eikenøtter. Eikenøttene hadde selvfølgelig vinger. Etter sigende ble Faethon latt i stikken av noen av sine allierte: slyngekasterne fra Melkeveien og skykentaurene. Skykentaurene kom for sent, og slyngekasterne dukket aldri opp. På grunn av dette skal Faethon visstnok ha blitt så sur at han kokte Melkeveien.

NOTER

¹ Teksten er oversatt etter *ΑΙΗΘΩΝ ΔΙΗΓΗΜΑΤΩΝ Α–Β*/VERAE HISTORIAE I–II i M.D. MacLeods standardutgave av den greske teksten (Lukian 1972). Jeg angir ikke seksjonsnummeringen i oversettelsen, men jeg benytter meg av den i henvisningene. Jeg bruker den latinske forkortelsen *VH. I–II* (*Verae Historiae*) i referansene. F.eks. *VH. I.1–2*: *Verae Historiae* Bok I, seksjon 1–2

² Plante som grekerne trodde kunne helbrede sinnssykdom.

³ Det greske ordet «*historiē*» betyr noe sånt som «undersøkelse».

⁴ I henhold til myter er Faethon sønnen til Solguden.

⁵ Oppdiktet figur. Mulig opphav er stjerne-tegnene *Ursus Maior* eller *Ursus Minor*.

⁶ Landsdel i Lilleasia.

⁷ Feks. oksehorn.

⁸ Hundestjernen – *Canis Maioris*.

LITTERATURLISTE

Lukian 1972, *Luciani Opera*, bd. 1–2, MacLeod, M.D. (red.), Oxford University Press, Oxford.

BRISTENDE LOGIKK

KRITIKK AV
LOGIKKEN
G.W.F. HEGEL,
OVERSATT AV DAG JOHNSEN
(OSLO: VIDARFORLAGET, 2011)

Av Espen D. Stabell



Øversettelsen til norsk av Hegels logikk skuffer på flere områder, men kan likevel fungere som en inngang til den beryktede tenkerens særegne logiske univers.

*Logikken*¹ utgjør første del av G.W.F. Hegels *Encyklopedi over de filosofiske vitenskapene*. Verket kan trygt sies å være et av filosofihistoriens mest ambisiøse. I *Logikken* skal filosofiens grunnbegreper, deres indre sammenheng og dialektiske utvikling kartlegges systematisk. Resultatet skal være intet mindre enn den sanne fremstillingen av den absolutte erkjennelsens form og innhold.

Fra et moderne perspektiv kan dette virke som det rene vanvidd – som metafysikk i sin reneste og mest usjenerne form. Det er ikke så galt som det høres ut. Grunnen til at det klinger så vanvittig, er at vi møter begreper som *sannhet, det absolutte, erkjennelse* osv – altså grunnleggende filosofiske begreper – med en forutinntatthet som Hegel nettopp har til hensikt å utfordre.

Hegels *Logikken* er et essensielt verk for å forstå denne beryktede tenkerens særegne filosofiske terminologi. Like viktig er verket som en introduksjon til en måte å behand-

le filosofiske begreper og problemstillinger på som har hatt enorm betydning for den europeiske tenkningens historie, nemlig *dialektikken*. Fra Marx og Kierkegaard til Adorno (og Frankfurterskolen), Sartre og Lacan, og blant andre Slavoj Žižek og Jacques Rancière i vår tid, har dialektikken vært et vesentlig redskap for forståelsen og analysen av menneskets eksistensielle, kulturelle og sosiale vilkår.

Væren og intet – et eksempel på hegeliansk dialektikk

Første del av *Logikken* er en undersøkelse av begrepet *væren* (*das Sein*). Undersøkelsen tar utgangspunkt i væren helt generelt, ikke det ene eller andre (partikulære) værende, men væren i dens allmenne, rene og «umiddelbare» form. Slik betraktet er væren noe abstrakt og tomt, den *inneholder ingenting*. Det betyr at væren ikke kan skilles på noen

meningsfull måte fra det vi tenker på som dens absolutte motsetning: *intet*. På denne måten – ved at vi begynner med *væren* og ender med *intet* – går *væren* over i *intet*. *Intet* er imidlertid også *noe*. Når vi forestiller oss eller uttrykker *intet*, gjør vi det som om *intet* var *noe*, altså *noe* som *er*. Med andre ord: *Intet* har «*væren*», eller «går over i» *væren*. Denne negative dialektikken frembringer en ny «negasjon», eller et mellombegrep: *tilblivelse*, *vorden*; *overgang* i *noe* annet.

Allerede her øyner vi grunnstrukturen i Hegels dialektikk. Begrepene, for eksempel *væren* og *intet*, er alltid *noe annet enn seg selv*; de *går over i sin andre*. Dette «andre» konstitueres på sin side i relasjon til det første, og inneholder derfor dette første som «moment». Bevegelsen fra det ene inn i det andre og tilbake igjen, er videre også selv «noe». Det er prosess, overgang, og dette er ifølge Hegel det virkelige eller det sanne; prosessen eller overgangen er de motsetningsfylte, «endelige» bestemmelsenenes sannhet: det at de blir til og forsvinner.

Dialektikken mellom *væren* og *intet* er langt fra hele historien. I løpet av verket går den dialektiske bevegelsen fra å være rent abstrakt eller «utvendig», til å bli *noe «i seg selv»* og «for seg selv», det vil si reflektert. Enden på det hele er en vending tilbake til «begynnelsen», altså til *væren*, men denne gang som *noe «i og for seg selv»* (*an und für sich*), altså *noe* som er «innvendig reflektert», eller reflektert i seg selv. Dette er den spekulative eller absolutte *ideen*: «ideen som tenker seg selv», eller «enheten av livets idé og erkjennelsens idé» (Hegel 2011:270–1, §§ 235, 236, 236t).

Dette er vanskelig teori, og for å nærme seg en forståelse av Hegels logikk og dialektikk bør man studere *Logikken* inngående. Spørsmålet er da om den norske oversettelsen egner seg til et studium av dette på mange måter ugjenomtregelige, men filosofi- og kulturhistorisk essensielle verket.

Oversettelsen

1. Manglende tillegg

Encyklopedi over de filosofiske vitenskapene ble utarbeidet av Hegel som et slags «kompendium» til hans forelesninger. I den tyske Suhrkamp-utgaven, som den norske oversettelsen bygger på, er det tatt med en rekke tillegg basert på studenters notater fra Hegels forelesninger. De fleste av disse mangler i den norske oversettelsen. Hegel understreker selv viktigheten av å komplettere *Encyklopedien* med forelesninger, og man kan derfor hevde at det er problematisk å utgi verket uten disse tilleggene.

Selv synes jeg enkelte av tilleggene som er utelatt godt

kunne kommet med. Blant annet savner jeg tilleggene til §§ 24, 80, 82 og 83. De tre tilleggene til § 24 inneholder interessante opplysninger om forholdet mellom tanke (tankebestemmelser) og ytre ting (natur), om jegets dannelse, frihet, sannhet, det Absolutte med mer. I tilleggene til § 80 ser Hegel på dialektikken og dens opprinnelse i den antikke filosofien. Tilleggene til §§ 82 og 83 kaster lys over det vanskelige og viktige spekulasjonsbegrepet, og over *Logikkens* oppbygning og inndeling.

Selv om tilleggene ofte bidrar til å belyse vanskelige passasjer og til å gjøre fremstillingen mer livlig, anser jeg dem ikke som avgjørende for forståelsen av verket. Det viktigste blir sagt i hovedparagrafene og Hegels anmerkninger til disse. I motsetning til tilleggene, har de også den fordel at de stammer direkte fra Hegels hånd.

2. Problematiske oversettelse av viktige begreper

Et videre spørsmål er om oversetteren har valgt de riktige eller mest hensiktsmessige oversettelsene av viktige ord i det hegelske vokabularet. For eksempel er oversettelsene av *Erscheinung* (og *erscheinen*) og *setzen* ikke helt uproblematisk. I stedet for standardoversettelsen av *Erscheinung* som «fremtredelse» eller «fenomen», har oversetteren her valgt «foreteelse». Dette klinger en smule fremmed i mine ører; under lesningen måtte jeg stadig vekk stoppe opp og komme på hva ordet var på tysk for å skjønne hva det skulle bety. Det kan være at «foreteelse» er valgt nettopp fordi det er mer fremmed. Gjennom denne oversettelsen unngår man uheldige assosiasjoner til nyere teoretiske retninger (jf. fenomenologien) som hos mange har lagt beslag på fenomen-begrepet. På den annen side kan oversettelsen virke *for* fremmed og drastisk. Hegel er jo nettopp kjent for *Åndens fenomenologi*.²

Oversetteren begrunner sitt valg med at både *Erscheinung* og «fenomen» har samme etymologi som det norske «å te seg». Begrunnelsen er etter min mening lite overbevisende. Det viktigste trekket ved *Erscheinung* er ikke at det er *noe* som «ter seg». Hos Hegel er *Erscheinung* *noe* som kommer til syne for en betrakter på en bestemt måte, og ikke *noe* som ter seg på den ene eller den andre måten uavhengig av betrakteren. Hvis man først skal gå bort fra standardoversettelsene, kan «tilsynekomst» være et bedre alternativ. *Erscheinung* er imidlertid ikke bare ting man kan se, altså som kommer til syne bokstavelig talt;

Hos Hegel er *Erscheinung* noe som kommer til syne for en betrakter på en bestemt måte, og ikke noe som ter seg på den ene eller den andre måten uavhengig av betrakteren.



Illustrasjon: Irene Domínguez Márquez

Når man først utgir hele verket i oversettelse, burde man tillate seg målsetningen om å lage en autoritativ oversettelse

også abstrakte ting, som en matematisk likning, har en form for *Erscheinung* (for bevisstheten).

Selv ville jeg nok valgt «fremtredelse». For det første er ordet kjent for mange som en vanlig oversettelse av *Erscheinung*. For det andre har det fordelen at det impli-

serer en betrakter (eller et subjekt) som noe trer frem for. Dermed unngår man den uheldige assosiasjonen «foreteelse» gir til en handling eller noe aktivt handlende.

Ordet *setzen* (verb), som direkte oversatt betyr «å sette (noe)», og *Setzen* (substantivering av *setzen*) som betyr en «setten (av noe)», blir i den norske utgaven oversatt med «foreligge». Noe går tapt i denne oversettelsen. *Setzen* konnoterer aktivitet, mens «foreligge» konnoterer passivitet. Skillet mellom aktiv og passiv er viktig hos Hegel (jf. tillegget til § 238), og det er uheldig at de riktige konnotasjoner ikke

frembringes i oversettelsen. Etter min mening ville det vært bedre å oversette *setzen* med «å sette». Vanskeligere blir det med substantiveringen av verbet, *ein/das Setzen*. «En *setten* (av noe)» klinger ikke bra i norske ører. Det er likevel et bedre og mer presist alternativ enn «foreligge». Selv om «en setten» klinger fremmed, er det ikke så vanskelig å forstå hva som menes med det (men det er mulig at min språkforståelse er noe fordreid av overdreven beskjeftigelse med den tyske idealismens idiommer).

Oversetter Dag Johnsen er selv klar over at oversettelsen av disse begrepene er problematiske, og oppfordrer i sin innledning leseren til å forsøke med ulike oversettelser «og på den måten finne det ordet som en syns gir best mening» (Johnsen 2011:5). Intensjonen her er sikkert god, men for de fleste lesere vil det være vanskelig og tungvint å praktisere dette under lesningen av det krevende stoffet.

3. Pussige oversettervalg

Det finnes en del kuriøse oversettelser i teksten. Ta for ek-

sempel denne: «Det som blir bestemt som noe som er, de er bare *sånne som er...* » (Hegel 2011:147, § 84).³ Jeg har forståelse for at den tyske originalsetningen er vanskelig å oversette her, men dette høres jo ikke bra ut. Det høres mer ut som om en fjortenåring med dårlig språkutvikling uttaler seg her, enn en språkmektig filosof av klassisk format. (Dessuten er det grammatisk feil å bruke «de» som en henvisning til «det», slik det gjøres her.)

Videre er ordet «sies», som i «det sies at...», konsekvent skrevet som «sis» (og «motsis» osv), noe i hvert fall jeg stusser over. For å være ærlig var jeg ikke engang klar over at det gikk an å skrive det slik, men jeg velger å tro at bokmålsentusiasten Johnsen har sitt på det rene her.

4. Feil i oversettelsen

Mer alvorlig er det at det finnes direkte feil i oversettelsen. På side 69 står det: «Dessuten, at slik filosofering i det hele tatt skulle kunne uttrykke *mer enn* rent subjektive oppfatninger, er i tilfelle helt tilfeldig hva innholdet angår» (Hegel 2011:69, § 14A, min kursivering). Den tyske setningen har imidlertid følgende betydning: «... at slik filosofering mer uttrykker en subjektiv oppfatning...»⁴. Det er forskjell på at en form for filosofering uttrykker en subjektiv oppfatning, og at den skulle kunne uttrykke mer enn en subjektiv oppfatning. Feilen i oversettelsen gjør det vanskelig å forstå hva Hegel mener med setningen.

På side 78 er følgende setning feil oversatt: «Her svarer forestillingene med *forstanden*, som bare skiller seg fra forestillingene ved at *de* forutsetter et forhold mellom det allmenne og det særegne... » (Hegel 2011:78, § 20A, siste kursivering er min).⁵ Der det her står «de» (kursivert), skal det stå «den». Det er forstanden, ikke forestillingen, som forutsetter et forhold mellom det allmenne og særegne i denne setningen.

I tillegg til oversetterfeilene inneholder teksten mange trykkfeil. Det virker kanskje pedantisk å kritisere trykkfeil i en bokanmeldelse. Grunnen til at jeg nevner det, er at det flere steder gjør teksten vanskelig å forstå, og det er en uvanlig stor mengde av dem. På side 178 er det to trykkfeil på samme side, og de dukker jevnlig opp gjennom teksten. Dette er uheldig, og kanskje særlig i et verk som dette. Logikkens knappe og konsentrerte paragrafer krever stor anstrengelse fra leserens side, og det er da forstyrrende og irriterende å måtte forholde seg til en så stor mengde trykkfeil.

Konklusjon

Som den tredje i rekken av Hegel-oversettelser fra Dag Johnsen og Vidarforlaget, er utgivelsen av *Logikken* en del

av et viktig og betimelig oversettelsesprosjekt. Anmelderen har lest begge de to forutgående oversettelsene, og har vært rimelig fornøyd med disse.

Oversettelsen av *Logikken* er derimot skuffende. Den er upresis, og inneholder alvorlige oversetterfeil. I tillegg mangler den autoritet. Dette er den første fullstendige oversettelsen av *Logikken* til norsk. Når man først utgir hele verket i oversettelse, burde man tillate seg målsetningen om å lage en autoritativ oversettelse. Det oppnås ikke gjennom å overlate til (den som regel langt mindre kyndige) leseren å skulle avgjøre hvilke oversettelser som «gir best mening».

Jeg må derfor, om enn motvillig, konkludere med at denne oversettelsen egner seg dårlig til tyngre studier av Hegels logikk. Likevel kan oversettelsen tjene som en inngang til den hegelianske logikkens univers. Så får man heller vende seg til originalteksten eller oversettelser til andre språk dersom det frister med et mer inngående studium.

NOTER

¹ På tysk *Die Wissenschaft der Logik*. Ikke å forveksle med den såkalte «store logikken», som er et selvstendig verk ved navn *Wissenschaft der Logik*. Det finnes to «logikker» i Hegels øuvre. Den som nå foreligger i norsk oversettelse, er den såkalte «lille logikken». Den første har aldri vært oversatt til norsk i sin helhet.

² Takk til Hilde Vinje for innspill her.

³ Sammen med den forutgående leddsetningen lyder den tyske setningen slik: «Das Sein ist der Begriff nur *an sich*; die Bestimmungen desselben sind *seiende* ...» (Hegel 1970:181, § 84). En alternativ oversettelse kunne vært: «Væren er begrepet kun *i seg selv*; begrepets bestemmelser er her noe *værende* ...».

⁴ «... daß solches Philosophieren für sich mehr eine subjektive Sinnesart ausdrückt, ist es seinem Inhalte nach zufällig» (Hegel 1970:60, § 14).

⁵ «Die Vorstellung trifft hier mit dem *Verstande* zusammen, der sich von jener nur dadurch unterscheidet, daß er Verhältnisse von Allgemeinem und Besonderem ... » (Hegel 1970:73, § 20).

LITTERATUR

Hegel, G.W.F. 1970, «Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften I», i *Werke in zwanzig Bänden: Theorie Werkausgabe – Band 8*, Moldenhauer, E. og Michel, K.M. (red.), Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

-----, *Logikken*, 2011, oversatt av Johnsen, D. (overs.), Vidarforlaget, Oslo.

Johnsen, D. 2011, «Oversetterens innledning», i Hegel, G.W.F. *Logikken*, Vidarforlaget, Oslo.

Å ELSKE FORDI DET ER VAKKERT

KRITIKK AV MASTEROPPGAVE

LOVE AND THE INDIVIDUAL – THE MORALITY
OF PLATONIC LOVE AND ITS METAPHYSICAL
PRESUPPOSITIONS

HEGE DYPEDOKK JOHNSEN, MA.

Av Inga Oskal Eidsvåg og Vilde Andrea Pettersen

Platon hevder at mennesket har en naturlig tilbøyelighet til å elske det som er vakkert. I sin masteravhandling *Love and the Individual – The Morality of Platonic Love and its Metaphysical Presuppositions* tar Hege Dypedokk Johnsen for seg mellommenneskelig kjærlighet sett i lys av Platon. Hvorvidt det å elske ideen om det vakre og det å realisere den er det samme, er et sentralt spørsmål i masteravhandlingen. Gregory Vlastos, forfatteren av *The Individual as an Object of Love in Plato*, hevder at Platons kjærlighet er egoistisk. For det første hevder Vlastos at Platons begrep om kjærlighet ikke inkluderer mellommenneskelig kjærlighet, og for det andre at Platons kjærlighet er gjennomgående egoistisk. Dette avviser Johnsen hovedsakelig av to grunner. (1) Vlastos ser ikke ut til å forstå distinksjonen mellom *selvkjærlighet* og *kjærlighet til selvet*. (2) Vlastos utelater Platons verk *Faidros*, et verk Johnsen tolker som en beskrivelse av mellommenneskelig, altså ikke-egoistisk, kjærlighet hos Platon. For å begripe dette er det viktig å belyse skillet mellom *eros* og *filia*. Johnsen konkluderer med følgende: «[T]o love the Idea of Beauty is to love the realization of beauty, in Plato's account of love, *the realization of beauty in one's soul and others*» (Johnsen 2011:72).

Eros og filia

Johnsen viser i *Love and the Individual* til betydningen av skillet mellom *eros* og *filia*. Platon betrakter den kjærligheten som er å finne i den gjensidige stimulans av de intellektuelle evner som den beste form for kjærlighet.

Eros – begjær eller elskovslengsel – blir hos Platon betegnet som et naturlig anliggende for mennesket. *Eros* er problematisk i den forstand at den kan komme i veien for den rette innsikt. Med den rette innsikt menes innsikt i eller forståelse av ideene. Vel å merke er denne innsikten ikke noe individet *har*, men noe som det kan tilegne seg

ved å fokusere på det sjelelige. Ved hjelp av læring kan mennesket forstå det sjelelige og slik tilegne seg den rette innsikt. Mennesket kan derfor oppnå den rette innsikt ved å søke i sitt indre og ved å bruke fornuften. *Eros* – kjærlighet til legemet – har derimot blitt forbundet med galskap og sykdom. Mangel på selvkontroll kan hos Platon betegnes som en sykdom da den berører individet dets forstand og lar det kroppslige regjere over sjelen. Dette poenget henter Johnsen fra *Symposion*. Det å legge elsk på legemet kan forstås som å legge elsk på noe som er ufullkomment da legemet er i stadig forandring. Sjelen regnes som mer stabil enn legemet, da den ikke kan vike fra sin idé. Grunnet sjelens «uforanderlighet» og dens sannhet, favoriserer Platon *filia*. Mennesket bør derfor forsøke å skifte fokus fra det kroppslige til det intellektuelle. Dette kommer til uttrykk i det Sokrates kaller «kjærlighetens stige» i *Symposion*. Mennesket bør etterstrebe ideene, altså klatre opp mot det fullkomne, heller enn å fokusere på det kroppslige. Når mennesket overgir seg til begjæret, klatrer det nedover. Med *eros* fjerner mennesket seg fra innsikten i ideene, og *eros* kan av den grunn være til hinder for menneskets søken etter det fullkomne.

Den mest påfallende forskjellen mellom de to formene for kjærlighet er at *eros* fokuserer på seksuell tiltrekning mellom individer, mens *filia*, idet den fokuserer på den intellektuelle relasjonen mellom mennesker, uttrykker fravær av seksuell tiltrekning. Som et eksempel på *filia* – den rette form for kjærlighet – viser Johnsen til Sokrates. Han tar avstand fra seksuelle forbindelser, da han mener disse kan komme i veien for eller fjerne fokus fra den rette innsikt. Men til tross for denne forskjellen: Felles for både *eros* og *filia* er at de på hver sin måte omhandler en form for mellommenneskelig intimitet. Enten intellektuelt eller fysisk. Betraktes intimitet som vakkert, kan *eros* og *filia* lettere la seg forene.

Filia som omsorg

Johnsen viser til at *filia* – gjensidig respekt og likeverd – uttrykker kjærlighet i form av omsorg, noe som innebærer et ansvar eller en forpliktelse overfor andre mennesker. At *filia* kan forstås som omsorg for flere, er vesentlig for Johnsens argumentasjon. At Platon i *Staten* ønsker et felles eie både av ting, barn og kvinner, bidrar til at det blir naturlig for individet å vise omsorg overfor mennesker som ikke nødvendigvis er i ens nærmeste krets. Platon utvider derfor det enkelte individs ansvar til også å gjelde medborgere. Av dette følger tanken om en storfamilie: Alle kan være ens barn, foreldre eller søsken. Med bakgrunn i Platons idélære, skal vi elske alle mennesker på grunn av det mennesket kan bli, altså på grunn av individets potensial. Det betyr at *filia* kan betegnes som å elske ideen om mennesket, da ideene hos Platon betegnes som fullkomne. Det å elske mennesket er å elske det som er vakkert.

Johnsen peker på skillet mellom *selvkjærlighet* og *kjærlighet til selvet*, noe som er viktig nettopp fordi den ene formen for kjærlighet regnes som egoistisk, mens den andre ikke gjør det. *Selvkjærlighet* kan regnes som kjærlighet tilknyttet *eros*, altså en kjærlighet som fokuserer på det individet har lyst på, mens *kjærlighet til selvet* kan betegnes som å gjelde det individet kan bli. Platon anser mennesket for å være i kontinuerlig forandring. Det beveger seg stadig opp og ned på «kjærlighetens stige»; det veksler mellom å strebe etter ideene og å overgi seg til begjæret. Dersom forandringen blir ledet riktig, og dersom en lever på den rette måten, vil individet være på vei mot den rette innsikt. Johnsen skriver: «For Plato, individuals are always to be seen in an aspect of becoming; and if done correctly they strive towards the ideals represented by the Ideas, for the realization of these» (Johnsen 2011:49). Når individet først har tilegnet seg den rette innsikt – kunnskapen om det gode – kan det ikke handle etter en annen maksime. Da ideene er fullkomne, mener Platon at den intellektuelle forbindelsen mellom mennesker uttrykker den beste form for kjærlighet. Ideene kan sies å ligge i sjelen. Videre står fornuften i tilknytning til sjelen og er det eneste redskapet individet har til å tilegne seg kunnskap og forståelse av ideene – den rette innsikt. Siden *filia* er kjærlighet til ideen om mennesket, betraktes den som en vei mot den rette innsikt. Først når den rette innsikt er oppnådd kan mennesket elske, og dermed forbli øverst på «kjærlighetens stige».

Denne forståelsen av *filia* utgjør en kritikk av Vlastos' argumentasjon om at kjærlighet hos Platon er egoistisk. Dersom det er slik at mennesket har en naturlig tilbøyelighet til å elske det som er vakkert, dermed også det vakre i mennesket, og det vakre stammer fra ideen, må alle

mennesker være vakre på «samme» måte. Individet er ikke unikt, da både mennesket og det som er vakkert stammer fra en felles idé. En må derfor utvide omsorgsfæren til å gjelde flere enn sine nærmeste, en må elske individet for dets del i ideen om mennesket. Mennesket kan ikke elske andre mennesker uten også å elske seg selv. *Kjærlighet til selvet* gjelder en ikke-individuell lykke, altså et utvidet begrep om kjærlighet. At en elsker seg selv er betingelsen for at en skal kunne elske andre.

Seksuelle relasjoner

Til tross for at Platon uttrykker en favorisering av *filia*, viser han også til fordelene med og nødvendigheten av *eros*. I *Faidros* omtales to former for kjærlighet: Den ene omhandler seksuelle og følelsesmessige relasjoner mellom individer, den andre omhandler kun seksuell nytelse. Førstnevnte er problematisk, da den innebærer både en følelsesmessig og en seksuell tiltrekning til et annet individ. Her vil den seksuelle tiltrekningen komme i veien for det intellektuelle, og individet vil gå nedover på «kjærlighetens stige». Dersom en bare har sex uten forpliktelser, vil ikke dette komme i veien for stimulans av de intellektuelle evner. «If you are going to have sexual intercourse with someone, then, make sure it is with someone who is *not* madly in love with you» (Johnsen 2011:62). Platon aksepterer tilfeldig sex, da det gir en lykkefølelse uten å gå på bekostning av det intellektuelle. Hvorvidt dette er gjeldene for de individer som har oppnådd den rette innsikt, kan det stilles spørsmål ved, da disse individene vil handle i samsvar med *filia*.

Avkom utenfor arrangert samleie betraktes som problematisk i forhold til en optimalisering av staten. Da Platon i sin politiske teori mener den perfekte stat oppnås gjennom avl, følger det at seksuell omgang mellom de to kjønn bør unngås. Barn som ikke er skapt i regi av staten gjør staten mindre perfekt. Seksuell tilfredsstillelse bør finne sted ved seksuell omgang med samme kjønn, da denne typen sex ikke fører til befruktning. Slik vi ser det, er det fornuftig av Johnsen å peke på hvilken betydning homoseksualitet har for *eros*, da homoseksualitet ikke innebærer reproduksjon. Homoseksualitet kan nettopp bidra til å realisere *eros*, for i motsetning til den heterofile kjærligheten, setter ikke homoseksuell kjærlighet statsforfatningen i fare.

Platons kjærlighet som egoistisk

Avl betraktes av Platon som et middel til den beste stat. De

En må derfor utvide omsorgsfæren til å gjelde flere enn sine nærmeste, en må elske individet for dets del i ideen om mennesket.

beste individene skal pares med de beste, noe som resulterer i at de mindre fullkomne overses. Dette kan forstås som at Platon favoriserer ideen om det fullkomne mennesket fremfor det faktiske individet. Han favoriserer eliten. Platon fokuserer på kjærlighet til og mellom de frie menn fremfor kjærligheten til og mellom mennesker av lavere rang. Av dette følger det at Platons idé om kjærlighet ikke omhandler *alle* mennesker; den omhandler kun de «beste». Vlastos bruker dette poenget i sin kritikk av Platon, og hevder at dersom noe skal regnes som ekte kjærlighet, må en elske en person for dens kompleksitet. Det vil si at en skal elske alle sidene ved personen, ikke bare de beste. Johnsen tar ikke høyde for nettopp dette, at Platon elsker det fullkomne mennesket fremfor det mindre fullkomne. Platons tenkning kan betegnes som sosialhygienisk, da den favoriserer noen individer fremfor andre. Dersom vi utvider begrepet egoisme fra å gjelde den enkelte til å gjelde eliten av frie menn, kan Platons forståelse av kjærlighet regnes som egoistisk. Platon fokuserer på lykken til *noen*, ikke *alle*. Hans filosofi gir eliten selvkjærlighet.

Kjærlighet som en evig idé

Platon skriver i *Symposion* at kjærlighet må søke udødelighet. Alle ideer er evige, også ideen om kjærlighet. At det dødelige mennesket kan elske, gjør det mulig for mennesket å ta del i udødeligheten fordi det har evne til å reprodusere seg. Grunnet dette idealiserer Platon den intellektuelle kjærligheten mellom mennesker, da det er denne form for kjærlighet som er nærest tilknyttet det udødelige. *Filia* forstås derfor som den «beste» form for

Kjærlighet kan ikke eksistere dersom mennesket ikke eksisterer: Fravær av mennesket som tenkende vesen er også fravær av opplevd kjærlighet.

kjærlighet, da den resulterer i, eller produserer, såkalte «brain babies» – den kunnskap og de ideer som har sitt opphav i diskusjon og stimulering av de intellektuelle evner. Det er ikke snakk om at ideene skapes, men at de «gjenerindres». «[B]rain-children' ... has

turned out to be a reproduction of virtues, a realization of the Ideas» (Johnsen 2011:68). Dette kan en se i sammenheng med Platons favorisering av kjærlighet til sjelen fremfor kjærligheten til legemet.

Reproduksjon er også sentralt for kjærligheten hos Platon, da mennesket er det eneste dyret med en forståelse av selvet. I *Symposion* forteller Diotima – en kvinnelig figur som vet alt om kjærlighet – om hvordan fødsel bærer ideen om kjærlighet inn i evigheten. Hun sier at «love is wanting to possess forever» (Johnsen 2011:34), og at må-

ten dette gjøres på er å sette et barn til verden. Da mennesker er de eneste dyr som kan forstå sin egen væren, og dermed sette pris på kjærlighet, er *eros* en nødvendighet, fordi reproduksjon skaper de dyr som kan sette pris på kjærlighet. Av dette følger det at *filia* ikke kan eksistere uten



Illustrasjon: Lene Jeanette Sveen

eros, og at *eros* ikke kan eksistere uten *filia*. Kjærlighet kan ikke eksistere dersom mennesket ikke eksisterer: Fravær av mennesket som tenkende vesen er også fravær av opplevd kjærlighet. Et fravær av mennesker i verden betyr ikke at kjærlighet som evig idé bortfaller, men at opplevelsen og betydningen av den går tapt. Selve poenget eller meningen bak kjærligheten mister sin betydning da den ikke blir opplevd. Det er altså et skille mellom kjærlighet som evig idé og opplevd kjærlighet.

Reproduksjon er derfor en nødvendig betingelse for kjærlighet. Om Sokrates kan betegnes som representativ for Platons forståelse av kjærlighet, kan det derfor stilles spørsmål ved, da han bare kan sies å representere *filia*. Han fokuserer kun på såkalte «brain babies», og utelukker dermed reproduksjonen av mennesker. Det timelige glemmes til fordel for det evige. Fokuset på individets egen jordiske

væren bortfaller i streben etter å nærme seg ideen om det fullkomne. Mennesket vil lide i forsøket på å oppnå det det i realiteten ikke kan oppnå. Det mellommenneskelige ved kjærligheten er derfor like avgjørende som kjærligheten til ideen.



Både «brain babies» og reproduksjon bidrar til maksimeringen av felles lykke, da begge fører til en form for uødélighet. *Eros* og *filia* er av betydning for *eudaimonia* – lykken – da den siste sørger for en innsikt i eller en «gjenerindring» av ideen kjærlighet, og den første er av betydning for opplevd kjærlighet. Både ved å skape såkalte «brain babies» og ved å skape menneskelige avkom vil individene bli lykkelige. Enheten av disse to former for kjærlighet bringer evigheten inn i det timelige.

I forbindelse med lykkebegrepet til Platon, viser Johnsen til Terence Irwin. Han mener det er problematisk at Sokrates tar for gitt at alle mennesker streber etter lykke. Irwin formulerer dette som psykologisk egoisme. Ifølge Irwin, er dette tydelig i *Menon*, hvor det blir sagt at en persons dyd må gagne personen selv (Johnsen 2011:35). Johnsen hevder at dette passer godt med moderne menneskers syn på kjærlighet. Hun forklarer det slik: «Jeg el-

sker A fordi A gjør meg lykkelig» (Johnsen 2011:36, vår oversettelse). Hvorvidt dette stemmer, er verdt å ta stilling til. Det finnes en rekke eksempler på personer som lever i ulykkelige forhold som ikke er bra for dem, men hvor de likevel blir i forholdet fordi de «elsker» den andre personen. Kan kjærlighet eksistere med fravær av lykke? Og dersom en kan elske noen uten å være lykkelig, hva innebærer det? Problemet i et ulykkelig forhold kan altså sies å være at personene ikke elsker seg selv, altså mangler de kjærlighet til selvet. Vi har tidligere sett at kjærlighet til selvet ikke er egoistisk, ettersom det kan bidra til økt lykke for andre. Dersom dette stemmer, vil det å søke egen lykke bidra til flere lykkelige forhold. I så fall vil ikke lenger Platons forståelse av kjærlighet være egoistisk.

Avsluttende bemerkninger

Som Johnsen selv poengterer innledningsvis, er kjærlighet et (for) lite behandlet tema innenfor filosofien. Vi har i denne kritikken ønsket å ta tak i deler av masteravhandlingen som har fanget vår interesse, og vi har stilt spørsmål ved det vi har oppfattet som uklarerheter. Masteravhandlingens tema er interessant og ikke minst nærliggende i den forstand at avhandlingen fokuserer på mellommenneskelige relasjoner. Den stiller spørsmål om hva kjærlighet er og hva det vil si å elske. *Eros* og *filia* avhenger av hverandre. *Eros* er en forutsetning for reproduksjon, og dermed også en forutsetning for kjærlighet som opplevd idé. *Filia* er en forutsetning for at kjærlighet kan forbli uødélighet. Den intellektuelle kjærligheten – *filia* – beveger mennesket nærmere den rette innsikt. *Filia* er fundamentet for kjærlighet, og *eros* er opplevelsen av den. Johnsen forklarer forskjellen mellom *eros* og *filia*, men ikke den gjensidige avhengigheten mellom dem. Johnsen lykkes i å vise at kjærlighet hos Platon ikke er egoistisk, i sin avvisning av Vlastos' to innvendinger. Dette løser hun ved å vise at *filia* kan innebære en utvidet form for omsorg.

Johnsen avslutter masteravhandlingen sin ved å vise til L. A. Kosmans *Platonic Love* (Johnsen 2011:73). Kosman sier at kjærlighet er prinsippet som beveger verden mot seg selv. Ikke mot noe annet, men mot det vakre ved sitt eget vesen. Kjærlighet kan lære oss å se det vakre i andre, men også i oss selv. Slik vi ser det, er det ingenting egoistisk ved det.

LITTERATUR

Johnsen, H.D. 2011, *Love and the Individual – The Morality of Platonic Love and its Metaphysical Presuppositions*, Unipub, Oslo.
<http://urn.nb.no/URN:NBN:no-29423>

PACIFIC THINKING

Av Silje J. Eggestad

«Good morning Ma'am, how's your day so far?» Og der var jeg i USA. Landet der alle er interessert i å høre hvordan du har det og tipsen begynner på 20%. Jeg var en celebritet da jeg ankom instituttet for filosofi på University of California, San Diego (UCSD); i det minste visste alle hvem jeg var («Siljay») og ville høre mer om hva som brakte meg til disse farvann (= Stillehavet). For at jeg skulle føle meg hjemme fra dag én, hadde instituttlederen ansatt en svensk resepsjonist, Susanne, som jeg kunne snakke skandinaviske med. Sponsoren min, Prof. Eric Watkins, spanterte lunsj på meg og viste meg hvor jeg måtte drikke kaffe på campus for å være blant likesinnede. Og før jeg kunne si «one double cinnamon dolce latte, lowfat, no caramel and whipped cream, to go» var jeg tatt inn i varmen av en gjeng på «graduate» (studieløp der en oppnår Ph.D.) som svermer slik for sosialdemokratiet og er så kritiske på sitt eget lands vegne at jeg ser meg nødt til å fortelle dem én negativ ting om Norge hver dag. Dagens: Nordmenn har en del å ta igjen når det kommer til hvordan vi tar imot fremmede.

Filosofiinstituttet på UCSD består av rundt 20 vitenskapelig ansatte og 40 «graduate students» som hovedsakelig jobber innen etikk, filosofihistorie og vitenskapsfilosofi, og under sistnevnte særlig fysikkens og biologiens filosofi. UCSD er kjent for sin naturvitenskapelige forskning

Og før jeg kunne si «one double cinnamon dolce latte, lowfat, no caramel and whipped cream, to go» var jeg tatt inn i varmen av en gjeng på «graduate» ...

og vitenskapsfilosofistudentene drar nytte av dette. Samtidig som de fullfører sin Ph.D. i filosofi kan de oppnå en Ph.D. i «Science Studies» eller «Cognitive Sciences» som kan være bra å ha i bakhånd for et fremtidig liv i en empirisk verden (filosofene holder forøvrig hoff i øverste etasje i en betongblokk der vinduene ikke kan åpnes, men det trenger ikke være et bilde på noe). Filosofihistorikerne, som ikke er så opptatt av det fremtidige, har et eget «Roundtable» slik som Arthur hadde, der professorer og studenter som likemenn og -kvinner møtes en gang i uken for å diskutere hverandres arbeider (det gjør ingenting at det faktiske bordet er det en ville kalle rektangulært). I det hele tatt gir instituttet inntrykk av å ha et aktivt og dynamisk fagfelle-

skap. Det er mange dyktige professorer på huset som har gitt nevneverdige bidrag til sine felt – mest kjente av dem er vel kanskje Nancy Cartwright og ekteparet Churchland. Spesielt positivt har det vært å oppleve hvor godt studentene er inkludert i fagmiljøet og hvordan professorene regner dem som sine fagfeller. Mange av studentene knytter nære bånd med professorene sine i løpet av årene de går her, og det er ikke uvanlig at professorene følger med studentene på senere jobbintervju som psykisk og profesjonell støtte. Fint, ikke sant?

Professorene tar undervisningen sin alvorlig og underviser med tilsvarende entusiasme. Selv har jeg hatt stort faglig utbytte av et Kant-kurs jeg tok før jul, der jeg ble satt ganske mange år tilbake på skolebenken med hjemmeleksker to ganger i uken og karaktergivning som var delvis basert på hvor aktive vi var i timen. Men så lærte jeg også en hel del, og kommentarene jeg fikk på de ukentlige hjemmeleksene var mer omfangsrike og dyptgående enn det jeg har fått av tilbakemelding på noen kvalifiseringsoppgave eller innleverte førsteutkast hjemme i Norge. Vi oppfordres sterkt til å delta i de mange lesegruppene som går utenom emnene som tilbys hvert kvartal. Disse blir initiert og ledet av professorer for å lese gjennom viktig, ny (inkludiv-) eller morsom litteratur innenfor deres fagfelt. Sammen med de ukentlige kollokviene er det her jeg føler jeg har lært mest, delvis ved å skarpt observere, delvis ved å mindre skarpt ta del i den faglige diskusjonen. Studentene er dyktige til å konstruere argumenter på rappen og hente ut de viktigste momentene i det som blir sagt. Det er tydelig at de har en helt annen muntlig trening enn oss, noe som kanskje bare er å forvente i et land der selv bensinpumpene snakker.

Ellers jobbes det mye. Amerikanere er imponerende arbeidsomme og effektive dyr. Det forskes, skrives, undervises, presenteres, diskuteres, publiseres, og innimellom alt dette har de tid til kaffepauser av norsk varighet (mine standarder: minst en time). Det er lite heldig å sammenligne sitt europeisk tidslige selv med hva studenter og professorer her utretter. Ikke at jeg nødvendigvis er den beste parameteren, men likevel – det er noe med tempoet her.

San Diego som by er på sin side rimelig laidback. Kontrasten er stor til metropoler som New York. Klesstilen er «casual», klimaet er behagelig, treningen er yoga (hun-



Illustrasjon: Vilde Andrea Pettersen

der har sin egen yoga, «doga») og dietten er juice. Selv ferdes jeg mest i veganske sirkler. Hvis noen skulle sitte med en tradisjonell, norsk matoppskrift som ikke inneholder kjøtt, fisk, melk eller egg, mottas den med glede. I California heter det forresten ikke «Kjøretøy forbudt», men «Pedestrians Prohibited». Det er 8-fils vei og mye bil. Californiere er ellers flinke til å bruke aircondition, vanne plen og pakke inn matvarer, og mindre flinke til å spare strøm og redusere avfallsmengden. Det er da heller ikke så vanskelig å anta en noe ubekymret holdning til tilværelsen når du er omgitt av palmer, strender og sol hver dag. Noe av det fineste jeg gjør er å sykle til klippene bak universitetet og se utover Stillehavet. Stillehavet er skimrende blått og strekker seg ut i alle retninger. Det er fint. På den andre siden av oceanet pakker kineserne kofferten. De kommer i hopetall for å prøve lykken med superkarakterer og engelsk navn i passet. 48% av de som kom inn på «undergraduate» (studieløp omtrent tilsvarende bachelor) på UCSD i fjor var av asiatisk etnisitet mot 24% såkalte

«caucasians».¹ Et kjapt blikk over hvilke fag de søker seg til viser at de kommer til USA «to follow the money». Ikke så mange av dem på filosofi, med andre ord.

Jeg er veldig takknemlig for muligheten jeg har fått til å komme til den mest solrike kysten i USA for å forfølge min kjærlighet til visdom og ikke til gryn. Jeg har lært en hel del Kant og filosofivennene mine har lært noe tidlig norsk koloniseringshistorie. Dermed kan jeg vel erklære dette oppholdet for vellykket. Og så kan jeg forresten med hånden på lungene meddele at de har fancy røntgenutstyr her og en liberal innfallsvinkel til medisinerer. Så filosofi i San Diego, noen? Som de så eminent sier det selv: «UCSD Philosophy: Think about it!™»

NOTER

¹ «Undergraduates by Ethnicity», *Total Undergraduate Enrollment Statistics*, Student Research & Information, University of California, San Diego, 2011. NB! Dette er tall for alle studenter av asiatisk opprinnelse og ikke førstegenerasjonsinnvandrere alene.

CONCEPTS UNBOUND

A NORM-BASED ACCOUNT OF THE JUSTIFICATION OF CONCEPTUAL ANALYSES



MESTERBREV VED SIGURD JOREM

Hva handler oppgaven din om?

Den handler om filosofisk metode. Det vil si, helt spesifikt handler den om begrepsanalyser – om hva som skiller gode eller riktige analyser fra dårlige eller feilslåtte analyser. Den paradigmatisk formen for begrepsanalyse er ved nødvendige og tilstrekkelige betingelser. Formalisert ser det slik ut: Begrep B er anvendelig om x hvis og bare hvis betingelser C_1, C_2, \dots, C_n er tilfredsstilt ($B(x) \leftrightarrow C_1, C_2, \dots, C_n$). Jeg har for øvrig skrevet veldig lite om den logiske formen til analyser. Oppgaven handler i stedet om hvilke grunner vi kan gi – eller hvilket bevisgrunnlag vi kan støtte oss på – for å holde påstandsinhold av typen ovenfor. Å begrunne begrepsanalyser er problematisk siden det ikke er snakk om «ordinære» empiriske påstander. I filosofi opererer vi ikke med empiriske data, men det synes allikevel ikke som at analyser blir holdt eller forkastet ut fra helt vilkårlige overveielser. Oppgaven min er et positivt forsøk på å skissere et rammeverk for hvordan vi kan forstå og behandle analyser som påstander vi bør være villige eller uvillige til å akseptere.

Hva argumenterer du for/mot i oppgaven?

Jeg argumenterer for at begrepsanalyser er gode for så vidt som de tilfredsstiller et knippe med normer. De fleste av disse er av rasjonell og pragmatisk karakter. Det vil si, de handler om sånt som hvorvidt analysen fremmer forståelsen vår av det analyserte begrepet, og hvorvidt anvendelsesbetingelsene analysen foreslår, er bestemte (*determinate*). Hovedtanken som driver den positive teorien jeg forsvarer, er at analyser pretenderer å normativt regulere anvendelsen av begreper. Med andre ord kan analyser være forsøksvis revisjonistiske. Dette står i skarp kontrast til den litt naive tanken som ligger i bunn av den metodologiske gjenoppvåkningen i filosofien: at det eneste som rettfærdiggjør analyser, er at de støtter og blir støttet av intuisjoner om når det relevante begrepet kan anvendes. Som sådan argumenterer jeg mot ideen om at vi i filosofien forsøker å avdekke forhåndsbestemte «begrepslige sannheter».

Hvorfor burde andre lese oppgaven din?

Folk bør lese oppgaven min fordi det er altfor lite metodebevissthet i filosofi, og fordi det er genuint interessant med begreper og hvordan de bør analyseres.

Hva er planene dine nå?

Planene for fremtiden er å ta de siste tjue studiepoengene jeg mangler for å få mastergrad. Jeg skal også søke om doktorgradsstipend. Ellers jobber jeg i Vinmonopolet, trener litt for lite og spiller en del kort.

INSUBSTANTIAL SURVIVAL

PERSONS AND LIVES



MESTERBREV VED ERIK DYRHAUG

Hva handler oppgaven din om?

Den handler om hvordan personer, identifisert som subjekter for opplevelse og handling, er relatert til det vi tenker på som deres liv. Hva er det som gjør din fremtid din, og min fremtid min? Hva vil det si at jeg vil være her i morgen, eller at jeg var her i går?

Hva argumenterer du for/mot i oppgaven?

Jeg påstår at de fleste av oss går rundt med en forståelse av vår egen og andres overlevelse som passer best med en sjel-metafysikk, og det på tross av at vi ikke vedkjenner oss noen sjel. Vi tror at vår identitet over tid er gitt på samme måte som vår identitet i øyeblikket, men dette argumenterer jeg for at er feil. Av alle personer som finnes så er jeg denne som sitter her og skriver dette; det er et simpelt faktum, men det er ikke et faktum ved verden. Denne selv-identifikasjonen gjør meg unik for meg selv, men ikke for andre: Alle er seg selv. Hvilken fortid og fremtid som er min er derimot ikke gitt på samme måte. Hvilken fortid som leder opp til denne personen som sitter og skriver, og hvilken framtid som leder videre, er fakta ved verden, men det er ikke simple fakta. Posisjonen jeg argumenterer for anerkjenner personer som numerisk unike subjekter i øyeblikket, men analyserer deres overlevelse reduktivt – ikke som overlevelsen av et numerisk unikt subjekt, men som opprettholdelsen av et livsprosjekt, videreføringen av intensjoner, minner, relasjoner og væremåte.

Hvorfor burde andre lese oppgaven din?

Jeg vil påstå at store deler av oppgaven min ikke er kjedelig å lese. Den handler da også om et tema som jeg opplever at de fleste har en mening om, om de så er helt uenige med meg. For meg har også posisjonen jeg argumenterer for en reell praktisk betydning. Mot slutten av oppgaven diskuterer jeg en del konsekvenser jeg mener denne posisjonen har for blant annet vår rettspraksis og vårt syn på vår egen død.

Hva er planene dine nå?

Jeg er ikke riktig ferdig med filosofi ennå, så jeg kommer til å forsøke å søke videre. Stipendiat ved CSMN hadde vært fint!

UTENFOR AKADEMIET

«Utenfor akademiet» er vår nye spalte dedikert til anekdoter, små historier og sitater hentet fra livene til våre kjente (og mindre kjente) og kjære filosofer. Vi vil her dele sider ved livene deres som ikke er fylt med blekk, og vise at (tale) handling ikke står tilbake for det skrevne ord. Fokuset er på underholdningsverdi, men vi vil også vektlegge opplysningsverdi: Å vite at Kant gjerne drakk en flaske vin, at Ayer elsket å danse og at Wittgenstein syntes Moore var en fjott er en del av den filosofiske allmenndannelsen.

Vi er i dette nummeret glade for å kunne presentere Sidney Morgenbesser, en av 1900-tallets store skrånemakere hvis vidd har forbløffet mang en universitetsstudent. De videre spaltene vil bestå av historier hentet fra forskjellige filosofers liv, men det er passende å la en anekdotemaker av Morgenbessers format avfyre startskuddet. Vi mottar alle bidrag med takk, og regner med at leserne gjør sin plikt og deler av sin kunnskap.

Sidney Morgenbesser (1921–2004) var en ruvende skikkelse i amerikansk filosofi. Men i motsetning til de fleste moderne filosofer er han ikke like kjent for det han skrev, som for det han sa. Konfrontert med dette svarte han: «Moses published one book. Then what did he do?» Når såpass mange likevel kjenner ham, er det av samme grunn som vi kjenner Sokrates – noen filosofer skriver interessant, andre er interessante. En av Morgenbessers mange kjente studenter, Robert Nozick, skal ha sagt at han «majored in Sidney Morgenbesser». Før sitt virke ved Columbia University i New York, hvor Morgenbesser tilbrakte mesteparten av sin akademiske karriere, hadde han vært på god vei til å bli rabbiner. Før han kom så langt, ser tvilen ut til å ha ført ham på andre tanker – mange av dem svært underholdende.

En av de mest kjente ga han uttrykk for under et foredrag av språkfilosofen J.L. Austin i 1950-årene. Austin påsto at mens man kan finne mange språk hvor en dobbel nektelse har positiv betydning, finnes det ikke noe språk hvor to positive har en negativ betydning. Etter at Austin hadde sagt dette, kunne man høre Morgenbessers nasale røst fra salen: «Yeah, yeah.»¹ Austin var ikke den eneste som fikk oppleve Morgenbessers vidd kombinert med hans kritiske blikk. Til den kjente behavioristen B.F. Skinner skal han ha undret seg: «Let me see if I understand your thesis: You think we shouldn't anthropomorphize people?»

Ved en annen anledning ble Morgenbesser spurt hva han mente om pragmatisme, en av hans spesialiteter, og

svarte: «It's all very well in theory but it doesn't work in practice.» På spørsmål fra en student om han sa seg enig med Mao i at en proposisjon kan være både sann og usann på samme tid, svarte Morgenbesser: «Well I do and I don't». Kanskje i et forsøk på å la sine studenter trene opp et kritisk blikk, ga Morgenbesser følgende spørsmål på en eksamen: «It is often said that Marx and Freud went too far. How far would you go?»

En annen likhet mellom Sokrates og Morgenbesser var at de brakte filosofi til mannen i gata – og fikk svi for det. Et slikt tilfelle oppsto da han var på vei ut av en T-banestasjon i New York, med en pipe i munnen. En politimann stoppet ham og forklarte at det ikke var tillatt å røyke på T-banen. Morgenbesser forklarte at han skulle forlate T-banen, og at han uansett ikke hadde fyrt opp pipen. Politimannen gjentok forbudet, og Morgenbesser gjentok det han hadde sagt. Politimannen svarte da: «If I let you do it, I'd have to let everyone do it.» Morgenbesser repliserte, slik han ville ha gjort til en kollega: «Who do you think you are, Kant?» Ettersom «Kant» ikke uttales helt ulikt et visst sterkt nedsettende uttrykk på engelsk, måtte Morgenbesser bli med og forklare situasjonen (og filosofien) på politistasjonen.

En annen mye omtalt hendelse inntraff under en protest mot Vietnamkrigen i 1960-årene. Morgenbesser ble slått i hodet av politiet under protesten, og ble i etterkant spurt hvorvidt han syntes behandlingen av ham var «unjust or unfair». Med sin sedvanlige blanding av innsikt og humor svarte han: «Unjust, but not unfair. It was unjust because they hit me over the head, but not unfair because they hit everyone else over the head.»²

Morgenbesser hentet også mange vittigheter fra sin jødiske bakgrunn. Han skal ha sagt at mens ikke-jødisk etikk ofte bifaller prinsippet om at «ought implies can», så praktiserer jødisk etikk at «can implies don't». På spørsmålet «What is Jewish decision theory?» var svaret derfor: «Maximize regrets.» Og om jødisk logikk: «If P, so why not Q?»

Noen uker før sin død, mens han led av ALS, skal han ha sagt til en nær venn: «Why is God making me suffer so much? Just because I don't believe in him?»

NOTER

¹ I god muntlig tradisjon finnes også de overleverte variantene «Yeah, right» og «Yeah, sure».

² Denne blir ofte gjentatt med «unjust» og «unfair» reversert, men Gilbert Harman har korrigeret dette på basis av Morgenbessers tenkning om Rawls.

FILOSOFIQUIZ

Det åpnes for at utrolig gode argumenter kan gjøre flere svar riktige. Interessante løsningsforslag sendes til redaksjon@filosofisksupplement.no og kan belønnes.

SPØRSMÅL

1. Det er i år 100 år siden en stor britisk matematiker og logiker ble født.
Hva heter (den hypotetiske) maskinen oppkalt etter denne mannen som kan beregne enhver algoritme?
2. Hva kan det greske begrepet «tekhnhê tou biou» oversettes til?
3. Hva kalles John Searles berømte tankeeksperiment som han benytter for å argumentere mot den funksjonalistiske tesen om at «mening er komputasjon»?
4. Hva heter Martin Heideggers berømte skrift om teknikk/teknologi?
5. Nevn en eller flere teknologisk innretning sinnet har blitt sammenlignet med før dataalderen.
6. Hvem hevdet at dyr bare er «mekanisme automater»?
7. Hvilken filosof skrev et trebindsverk om teknikken og tiden, og satt senere fem år i fengsel for væpnet ran?
8. Hva kalles et samfunn der den trente og spesialiserte eliten (de som besitter «tekhnhê») styrer?
9. Hvilken mentale teknikk gjelder det å mestre for å forfatte et (godt) filosofisk essay?
10. Hvilken bevissthetsfilosofisk teori egner seg mest åpenbart til å understøtte simuleringsargumentet?



- SVAR:**
1. Turing-maskinen.
 2. «Livskunst»
 3. «The Chinese room» (Det kinesiske rom)
 4. «Spørsmål om teknikken» (ry. Die Frage nach der Technik), utgitt i 1962, basert på et foredrag fra 1955.
 5. Kreativitet bør krediteres, men vi kjenner til disse: Karaput, mølle, klokke, dampmaskin, telegraf, hydraulisk maskineri, elektro-magnetisk maskineri og telefonsentral.
 6. René Descartes.
 7. Bernard Stiegler. (Stiegler gjør muligens en oppreden i anekdote-spalten «Utenfor akademiet» senere.)
 8. Teknokrati. (Uttrykket har sitt opphav i en utopisk syre form hvor den «vitenskapelige metode» skal løse alle samfunns problemer. I dag brukes det gjerne om land hvor de som styrer besitter spisskompetanse i sine respektive felt.)
 9. Også her bør kreativitet belønnes, men løsningsforslaget er: Mentalt tunnelsyn / mentale skyapper.
 10. Den komputasjonalistiske teorien om sinnet (nært knyttet til funksjonalisme).

UTDRAG FRA DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI

Simulans, *sb*, stimulansen man opplever å få i en simulert virkelighet.

Simuleringsargumentet, et argument fremmet av Nick Bostrom. Argumentet starter med antagelsen om at når en sivilisasjons teknologi er tilstrekkelig utviklet vil den være i stand til å skape simuleringer som inneholder simulerte, men bevisste, subjekter (se **Funksjonalisme**). Bostrom kaller sivilisasjoner med teknologi som har nådd dette punktet *teknologisk modne sivilisasjoner*. Det antas videre at det finnes, har funnes eller vil finnes et stort antall sivilisasjoner. En sivilisasjon med en tilstrekkelig utviklet teknologi har trolig enorme mengder med datakapasitet, og vil derfor kunne skape et astronomisk antall slike simuleringer. Gitt disse antagelsene kan det, ved å appellere til sannsynligheter, argumenteres for at det må finnes nær uendelig mange flere simulerte bevisste subjekter enn bevisste biologiske subjekter, og følgelig er sannsynligheten for at vi selv er bevisste biologiske subjekter forsvinnende liten. Bostrom formulerer simuleringsargumentet som følger: Hvis en ikke-ubetydelig mengde teknologisk modne sivilisasjoner medfører at det finnes nær uendelig mange flere simulerte bevisste subjekter enn biologisk bevisste subjekter, må én av de følgende påstandene være sanne:

- (1) Nesten alle sivilisasjoner dør ut før de når teknologisk modenhet.
- (2) Nesten alle teknologisk modne sivilisasjoner unnlater å skape slike simuleringer, til tross for at de har muligheten.
- (3) *Simuleringshypotesen*, at vi er simulerte skapninger skapt av en avansert sivilisasjon, er etter all sannsynlighet sann.

Ifølge den første påstanden er det svært få eller ingen sivilisasjoner som oppnår teknologisk modenhet. En forklaring for hvorfor dette skulle være tilfellet vil være at tilnærmet alle sivilisasjoner utvikler en selvutslettende teknologi før teknologien deres blir moden. Dersom (1) er tilfellet, vil også vår egen sivilisasjon trolig utslette seg selv før den er i stand til å skape slike simuleringer.

Den andre påstanden tilsier at tilnærmet ingen sivilisasjoner velger å skape simuleringer med bevisste subjekter. I så fall må det være en veldig sterk konvergens mellom de modne sivilisasjonenes utvikling. Bostrom tenker seg at en slik konvergens kanskje kan forårsakes av at sivilisasjonene opplever en slik simulering som etisk problematisk.

Dersom ingen av disse to påstandene er sanne, mener Bostrom at vi må akseptere simuleringshypotesen. Hvis vår egen sivilisasjon en gang i fremtiden skaper simuleringer med bevisste subjekter, kan vi se dette som en indikasjon på at påstand (1) og (2) er feil, og dermed at simuleringshypotesen er sann. Det er ingenting i veien for at simulerte vesener også kan skape simuleringer med bevissthet, og det medfører at også våre skapere sannsynligvis er simulerte. Sivilisasjonen eller sivilisasjonene som har skapt oss er da i en viss forstand som guder, fordi de trolig kan kontrollere oss og verden vi lever i. I så fall er det mulig at våre handlinger kan bli straffet eller belønnet etter en standard. Dette kan kanskje etablere et universelt etisk imperativ, mener Bostrom.

Simuleringsargumentet kan minne om skeptiske argumenter, men argumentet er ikke ment å fremme en skeptisk posisjon. Det skal heller fremstå som et argument for at vi har grunner til å tro, gitt dets premisser, at en av de tre mulighetene må være tilfellet, og dermed rette fokus mot visse mulige betingelser for vår (og andre veseners) eksistens. S.G.K.

Soritesparadokset, *sb*, et paradoks som er appliserbart på vage termer. «Høy» er et slikt vagt uttrykk, og kan brukes i et oppsett av soritesparadokset. For eksempel: Hvis en basketballspiller som måler 2 150 mm er høy, så er en basketspiller som måler 2 149 mm også høy. Ved å fjerne én mm av gangen, altså ved å konstruere en *soritesekvens*, så vil man etterhvert komme frem til at en basketballspiller som måler 1 500 mm også er høy – en uholdbar konklusjon under en proposisjonell semantikk.

NESTE NUMMER

SUBJEKT & SUBSTANS

Tema for neste nummer av *Filosofisk supplement* er *subjekt & substans*. Aristoteles innførte substansbegrepet. Hos ham er substansen det som primært *er* – det mest virkelige blant det som finnes. Det er omstridt hva Aristoteles i grunnen regnet som substansen: formen, stoffet eller sammensetningen av disse. Derimot er det klart at substansen atskiller seg fra annet slags værende ved uavhengighet og selvstendighet: Substansen avhenger ikke av noe annet for sin eksistens, mens andre ting avhenger av den for å eksistere – vesentlig gjelder dette egenskaper, som må være egenskaper *ved noe* for å være. Substansbegrepet har gitt form til spørsmålet om hva som egentlig finnes: Er mennesket en substans? Er sammensatte ting substanser? Hvis sammensatte ting er substanser, når får man en sammensatt ting – når blir en ansamling ting en ny ting? Finnes det noe som ikke er sammensatt? Og hvis ikke, finnes det substanser – kan man ha substanser i en verden uten minstebestanddeler?

Subjektsbegrepet står i tett forbindelse med substansbegrepet. Når man deler setninger inn i subjekt og predikat sier man at der er ting som har egenskaper, man deler virkeligheten inn i ting og hva man kan si *om* dem. Innad i språket later denne inndelingen til å være grunnleggende, men hva har det å si for metafysikken? Forholdet mellom substanser og deres egenskaper er notorisk vanskelig: Er det mulig å kvitte seg med disse bestemmelsene?

Subjektsbegrepet er videre viktig i epistemologi og bevissthetsfilosofi. For førstnevnte peker det ut forholdet mellom den enkelte tenker og den omkringværende verden. Siden Descartes har det vært en sterk tendens til å ta utgangspunkt i subjektets erkjennelsesevner og -muligheter. Imidlertid mener mange at den kartesianske stien uavvendelig fører til skeptisisme. En måte å fri seg fra skeptisismen på er å starte med verden, og finne subjektet og dets forestilling om verden først i andre rekke. For bevissthetsfilosofien er subjektsbegrepet relevant for så vidt som det innbefatter forholdet mellom bevissthet og bevissthetsgjenstand. Hvilken rolle spiller representasjoner i sinnet?

Har du en ferdig tekst, en interessant idé til en tekst, en skisse som du kan arbeide videre med, et tidligere arbeid som du kan omarbeide, et forslag til intervju eller anmeldelse du kan gjøre, ser vi gjerne at du sender inn bidraget ditt til neste nummer av *Filosofisk supplement*.

Send oss gjerne en e-post og fortell oss hva du tenker: redaksjon@filosofisksupplement.no.

Vi ønsker oss alle mulige bidrag! Frist for innsending av tekster, utkast eller ideer er **19. mars**. Du vil få grundig tilbakemelding fra redaksjonen og hjelp til å arbeide videre med teksten.

Til illustratører

Vi ønsker oss bidrag som kan gi ulike tolkninger rundt temaet *subjekt & substans*. Illustrasjonene kan være figurative eller abstrakte. Vi ønsker både små og større illustrasjoner, og gjerne i svart/hvitt.

Fil sendes som 300 dpi, minimum 10 cm høyde el. bredde, TIFF/JPG til redaksjon@filosofisksupplement.no, sammen med fullt navn, fødselsår, studiested og adresse.

BIDRAGSYTERE

Tekst

Roger Bakke (f. 1989) er bachelorgradsstudent i gammelgresk ved UiO

Lars-Erik Bruce (f. 1984), er mastergradsstudent i informatikk: språk og kommunikasjon ved UiO.

Silje Johanne Eggestad (f. 1986) er mastergradsstudent ved UiO og University of California, San Diego.

Inga Oskal Eidsvåg (f. 1991) er bachelorgradsstudent i filosofi ved UiO.

Jens Kristoffer Haug (f. 1985) er mastergradsstudent i filosofi ved UiO.

Ørjan Steiro Mortensen (f. 1988) er mastergradsstudent i filosofi ved UiO.

Vilde Andrea Pettersen (f. 1989) er bachelorgradsstudent i idéhistorie ved UiO.

Ruben Solér (f. 1986), har en bachelorgrad i idéhistorie ved UiO, er nå mastergradsstudent i ESST (Society, Science and Technology in Europe) ved UiO og Aarhus Universitet.

Espen D. Stabell (f. 1979) har en mastergrad i filosofi fra UiO og Eberhard Karls Universität Tübingen.

Illustrasjon

Sandra Blikås (f. 1988) har studert grafisk design og illustrasjon ved NKF i Trondheim.

Gislunn Halfdanardottir (f. 1980) er arkitekt utdannet ved BAS og AHO.

Ane Hem (f. 1979) er illustratør og mastergradsstudent i estetikk ved UiO.

Eli Renate Bye Johansen (f. 1983) studerer illustrasjon ved NKF i Oslo, og har tidligere studert kunst og design ved HiO.

Mathias Kempton (f. 1984) er arkitekt utdannet ved BAS og AHO.

Mina Langlete (f. 1988) har studert illustrasjon ved NKF i Trondheim.

Thor Merlin Lervik (f. 1992) er bachelorgradsstudent i informatikk: programmering og nettverk ved UiO.

Irene Dominguez Marquez (f.1984) er frilanskunstner og har studert illustrasjon og grafisk kunst ved Escola d'art Illa i Barcelona og artistisk fotografi ved Escuela de Arte i Sevilla.

Anders Nygaard (f. 1981) har en mastergrad i idéhistorie fra UiO.

Viktor Pettersen (f. 1991) studerer grafisk design ved NKF i Oslo.

Vilde Andrea Pettersen (f. 1989) er bachelorgradsstudent i idéhistorie ved UiO.

Maren Sjøtveit (f. 1989) har en bachelorgrad i visuell kommunikasjon fra HiBu.

Lene Jeanette Sveen (f. 1984) studerer illustrasjon ved NKF i Oslo.

Daniel Roland Vedvik (f. 1980) har en bachelorgrad i utviklingsstudier fra HiO.

I forrige nummer av *Filosofisk supplement* ble Eilin Høgmann Dehlis navn feilstavet til Eileen Høgmann Dehli, dette beklager vi.