

«Det finnes mening i naturen» – medienes naturhistorie

Intervju med John D. Peters

John Durham Peters (f. 1958) er professor i engelsk og medievitenskap ved Yale, men karakteriserer gjerne sitt felt som «medieteori». Han er kjent for tre større monografier: *Speaking into the Air. A History of the Idea of Communication* (1999), *Courting the Abyss. Free Speech and the Liberal Tradition* (2005) og *The Marvelous Clouds. Toward a Philosophy of Elemental Media* (2015). Han har også forfattet et stort antall artikler, og er i en angloamerikansk mediesammenheng blant annet kjent for å plassere seg i en kontinental tradisjon, hvor særlig Friedrich A. Kittler og den tyske mediearkeologiske tradisjonen – og deres resepsjon av Martin Heidegger – spiller en betydelig rolle for Peters. Samtidig er det verdt å bemerke at Peters til forskjell fra de fleste av sine kontinentale inspirasjonskilder uttrykker seg i en prosa som er krystallklar og elegant, men også svært ofte både underfundig og vittig. Utover dette skal det nevnes at norskættede Peters ikke legger skjult på at han er mormoner, og er tipp-tipp-oldebarnet til grunnleggeren Brigham Young. Ikke desto mindre har han ved flere anledninger diskutert mormonernes lære i et mediekritisk perspektiv, senest i artikkelen «Recording beyond the Grave: Joseph Smith's Celestial Book-Keeping», i *Critical Inquiry* nr. 4, 2016. Dette betyr imidlertid ikke at Peters er en apokalyptiker. At informasjonsteknologier i dag leverer infrastrukturen til vår måte å eksistere på, ontologisk så vel som artsmessig, innvarsler ingen endetid. Til tross for de farer den åpenbart rommer, ser Peters teknologien som et *felix culpa* – «et lykkelig syndefall» – og dagens situasjon en ny anledning til å etablere nye praksiser for menneskets sameksistens både med sine artsfrender og med de andre livsformene som finnes på jorden.

Peters er for øvrig ingen ukjent størrelse i norsk offentlighet, for 10 år siden brakte *Klassekampen* et intervju med ham i forbindelse med et opphold i Oslo etter invitasjon av *Fritt ord*, og denne sommeren ble han intervjuet av *Morgenbladet* i anledning utgivelsen av hans seneste bok *The Marvelous Clouds*.

Det erkjennelsesmessige problemet i den mediehistoriske studien *Speaking into the Air. A History of the Idea of Communication* formuleres i forlengelsen av den dramatiske mediale moderniseringen av Vesten som i annen halvdel av det nittende århundret ledsaget de

nye elektriske medieteknologiene – telefon, telegraf, radio etc. Til tross for at forestillingen om «kommunikasjon» i bokens omfattende historiske perspektiv forfølges fra Bibelen via John Locke og frem til Alan Turing, rettes primært søkelyset mot begrepets funksjoner, betydninger og ikke minst utopiske dimensjoner i det tyvende århundret. Det dreier seg imidlertid ikke primært om en ren mediehistorisk studie, snarere har vi å gjøre med en genealogi idet de historiske perspektivene boken tegner opp, har klar adresse til 90-tallets mange og forskjellig aksentuerte debatter om kommunikasjonens vesen og dens implikasjoner om det nå dreier seg om Jürgen Habermas' diskursetikk eller om den fremtidsmusikken som ledsaget det fremvoksende fagfeltet *new media studies*. Ideen om kommunikasjon, påpeker Peters, markerer på samme tid både en avstand og forestillingen om at denne kan overvinnes; med bokens ord: «Communication is a registry of modern longings». I tråd med mediearkeologiens materialistiske grunnholdning forstår Peters kommunikasjon som en kulturteknisk dimensjon – som utopisk horisont er den derfor nødvendigvis alltid innskrevet i en tidsalders bestemte medieteknologiske konfigurasjoner, og den menneskelige værenshistorien finner slik sine eksistensvilkår i det man i forlengelse av paleoantropologen André Leroi-Gourhan – en annen av Peters ledestjerner – kan kalle «teknogesen».

Om *Speaking into the Air* tydelig viser hvor fruktbart Peters klarer å oversette kontinental filosofi og teori til en amerikansk kontekst, demonstrerer han seks år senere med *Courting the Abyss. Free Speech and the Liberal Tradition* i hvilken grad han selv er forpliktet på en amerikansk liberal og ikke minst deliberativ demokratisk tradisjon. Emnet er intet mindre enn «Free Speech», og perspektivet er igjen historisk, sågar genealogisk, idet Peters nok en gang trekker sporene tilbake til Bibelen, i dette tilfellet Paul av Tarsus – for nordmenn nok mest kjent som brevskriveren Paulus. *Speaking into Air* hadde – inspirert av Jacques Derrida – stilt opp «disseminasjon» som en mer demokratisk modell for ordskifte enn «dialog». Utgangspunktet er igjen et aktuelt problem; bør et åpent og fritt demokratisk samfunn tillate dem som erklærer seg å være dets uttrykkelige fiender – om det nå er nynazister eller religiøse fundamentalister –, å propagandere fritt i det offentlige rom? Hvordan skal offentligheten fungere når den ikke lenger begripes som «moderne», det vil si som et medium hvor meninger brytes med det formål å nå frem til en konsensus, men utfordres både av en postmoderne pluralisme (hvor konsensus ikke anerkjennes som mål), eller antimoderne fundamentalisme (som avviser enhver konsensussøken til fordel for transcendentale sannheter)? Selv om det her er tale om tre forskjellige ikke-symmetriske politiske logikker, er den politiske diskusjonen imidlertid preget av en polarisering hvor de

moderne og postmoderne deler fordømmelsen av fundamentalistene som et grunnleggende demokratisk onde. Sentralt for Peters' analyse er at det i den angloamerikanske verden finnes en lang tradisjon – fra John Milton og John Locke via Adam Smith og John Stuart Mill og fremover – i politisk tenkning for om å forstå frihet (i betydningen *liberty*) og ondskap som ledsagende størrelser. I en bok som er grunnleggende sett liberal i anslaget, foreslår Peters at den ondskapen som fundamentalismen målbærer, må forstås som det nødvendige og uunngåelige supplementet som hjemsøker det deliberative demokratiets ideal om *free speech*. Dette innebærer at det i idealet om ytringsfrihet også ligger en etisk ansvarlighet som innebærer viljen til både å erkjenne og å konfrontere eksistensen av ondskap. Liberalisme, uttrykte Peters det for 10 år siden i et intervju i avisa *Klassekampen* (22. november 2007), er ikke en nøytral dommer på den globale arenaen, men en kampideologi. Den «er i teorien ment å forsvare de utstøtte og de rasende, den skulle ikke være et verktøy for å få folk til å holde kjeft».

I *The Marvelous Clouds. Toward a Philosophy of Elemental Media*, John Durham Peters' seneste bok, vender han tilbake til medievitenskapen og de medieteoritiske grunlagsproblemene. Det er tale om intet mindre enn en slags *Grand Unified Theory of Media*, en metastudie som på et originalt, for ikke å si lett idiosynkratisk vis – det er ikke uten grunn at den har blitt sammenlignet med Herman Melvilles umulige roman *Moby Dick* – diskuterer spørsmålet om mediernes natur i et perspektiv som utover å være historisk og systematisk, også er *artshistorisk*. Boken er sprenglærd og har et kunnskapsspenn som grenser til det encyklopediske. Den innleder med en informativ og kompakt redegjørelse for *the state of the art* innenfor det medieteoriske paradigmet som etableres ved inngangen til sekstitallet gjennom verk som Marshall McLuhans *Understanding Media*, André Leroi-Gourhans *Le Geste et la parole*, Norbert Wiener's *God and Golem Inc.*, Lévi-Strauss' *Le Cru et le cuit*, Gilbert Simondons *L'Individu et sa genèse physico-biologique* og Stanislaw Lems *Summa technologiae*. Ikke bare utmerker alle disse bøkene seg ved å være utgitt første gang i 1964, de retter alle fokus mot konvergensene mellom biologisk og teknologisk evolusjon. Ved slik å signalisere sine teoretiske ledestjerner gir Peters også en pekepinn om ambisjonene bak sitt *opus magnum*: Det handler mindre om en romantisk mediekritikk, enn om å tenke gjennom mediebegrepet i en artshistorisk, for ikke å si bio-historisk sammenheng – perspektivet er økologisk eller kanskje heller «antropocent» i sin tilgang til mediene. Dermed handler *The Marvelous Clouds* om medier i ordets bredeste forstand, som eksisterte før det vi i dag betegner som *medier*, fikk navnet sitt, nemlig de klassiske elementene vann, ild, luft, jord og eter.

I tråd med bokens fokus på de fundamentale mediene er den inndelt i syv hoveddeler: et historisk eksposé over medieteorien, og deretter fire kapitler, hvor kapittel to og tre omhandler henholdsvis havets og ildens medier, kapittel fire og fem de to hovedtypene av luftens medier, firmamentets og værrets (tidens), mens kapittel seks ser på jordens medier, det vil si kroppens og bokens. Endelig er siste kapittel en analyse av vår tids mest eteriske medium – *Google*. Kapitlet «God and Google» rommer lite av den kritikk som ellers er så utbredt i kritikk av informasjonsteknologienes økende nærvær i vår hverdag, nemlig at de skulle gjøre oss dummere. Snarere tvert imot, insisterer Peters, Google er et kraftfullt kognitivt hjelpeapparat. Problemet ligger annet sted, nemlig med den skjulte makten som verdens tredje rikeste selskap har i kraft av den tiltagende algoritmiseringsen av livsverden, selskapets stadig mer verdensomfattende kontroll av de elektroniske informasjonsstrømmene. «The control of bits», sier Peters i et intervju med Los Angeles Review of Books (mai 2015), “is ultimately the control of *its*”. Dette er et konkret eksempel på Heideggers grunnleggende poeng om at væren betinger bevisstheten, og i dette ligger faren ved Google.

Boken utmerker seg imidlertid først og fremst ved å ville tenke medieteknologienes historie som en del av den menneskelige artshistorien. Mediene og deres ledsagende teknikker utgjør den *infrastruktur* som har muliggjort mennesket som sosialt, arbeidende og tenkende vesen. Det store perspektivet Peters trekker opp, hvor elementene utgjør de primære mediene, betyr imidlertid at mennesket ikke er alene om å eksistere i en mediert livsverden. For å etablere en kontrast som skal gjøre det lettere å forstå det spesifikke i den antropoide tilstanden, vier han betydelig plass til det som ifølge *The Hitchhiker's Guide to the Galaxy* er klodens nest mest intelligente dyr (foran menneskene vel å merke!), delfinen. I bokens appendiks gjør et forsøk på å tenke hvordan man skulle kunne tenke seg et adekvat mediebegrep ut fra en delfin-fenomenologisk konstituert omverden, et teknologifritt habitat, hvor verken hender, eller føtter, skrift eller farvesyn, spiller noen rolle, men hvor sosiale teknikker som kommunikasjon, fising og dans er en grunnleggende del av de bånd som holder delfinenes fellesskap sammen. Eksempelen er ikke bare en didaktisk øvelse i å vise det menneskelige mediebegrepets artsspesifikk karakter, det er også en påminnelse om at vår egen artshistorie er på det mest fundamentale vis forbundet med planetens øvrige livsformer.

Agora: Nå i ettertid, hvordan vil du selv beskrive *The Marvellous Clouds* (TMC)? Hvilken genre tilhører den – medievitenskap, filosofi, vitenskapelig essay? Hvordan tenkte du deg boken i utgangspunktet, og har denne forståelsen endret seg over de siste to årene, ikke minst i kjølvannet av mottagelsen den har fått?

Peters: Bøker er som barn. Når de settes til verden, tror man at man kan holde styre på dem og være med på å forme dem, men snart oppdager man at de har sin egen vilje. Da jeg skrev TMC, hadde jeg denne ambisiøse drømmen om at den skulle være en slags blanding av Herman Melvilles *Moby-Dick* og Martin Heideggers *Sein und Zeit*, eller – litt mer beskjedent – en bok som lignet på Hannah Arendts *The Human Condition* eller Lewis Mumfords *Technics and Civilization*. Strukturelt er modellen for TMC hentet fra de to siste i den forstand at den har flere kortere avsnitt på bare noen sider som igjen danner et helt kapittel. Hva en bok så i ettertid har vist seg å være, eller hva den vil bli til i fremtiden, tror jeg forfatteren aldri noensinne vil kunne si. En forfatter er – hva hans eget verk angår – ikke nødvendigvis mer privilegert enn andre lesere, ja, på noen måter er det han det kanskje i mindre grad.

Hva genren angår, kan man tenke på boken som en filosofisk refleksjon, i form av en slags fiksjon eller spenningshistorie som dveler ved spørsmålet om hva det vil si å leve på jorden (*Moby-Dick*-lesningen av den) eller som er en historisk redegjørelse for hvordan våre tekniske vilkår eller vår tekniske tilstand, slik vi kjenner det, ble til (Arendt- eller Mumford-lesningen av den).

Agora: Etter å ha lest boken sitter man igjen med et inntrykk av at den på mange måter fremstår som en europeisk eller kontinental utgivelse snarere enn som en angloamerikansk. Anslaget ditt synes å være at vi befinner oss i en gitt situasjon, et bestemt historisk landskap, hvor bestemte problemer nylig har blitt synlige for oss som også er bestemmende for hvordan vi oppfatter landskapet vi befinner oss i. Deretter er det som du spør: Gitt dette landskapet, kan vi endre måten vi oppfatter og artikulere disse problemene på, og dermed også forståelsen av landskapet? Slik er det i våre øyne en viss affinitet mellom ditt prosjekt og det man i tradisjonen etter Althusser – ja, i den kritiske kontinentale tradisjonen – har kalt en «intervensjon», det vil si et forsøk på begrepslig å redefinere den aktuelle situasjonen?

Peters: I første kapittel forsøker jeg å gi et overblikk over det man godt kan kalle for «et innflytelses landskap». Jeg ville bli svært glad om TMC vakte gjenklang i det franske-tyske intellektuelle landskapet, og selv om jeg åpent erkjenner min arv til den europeiske debatten, har jeg selv først og fremst villet se boken som en import av kontinentale perspektiver til et angloamerikansk habitat, som et forsøk på å berike og gi større dybde til amerikansk medieforskning og medieteorier, og – med henblikk på dette – som en bestrebelse på å

popularisere innsiktene og tenkemåtene til den *Deutsche Medienwissenschaft* – tilført en dash med canadisk vennlighet. Om jeg nå skal være mindre vennlig, så ønsket jeg at *TMC* skulle bli den boken Harold Innis ville ha skrevet om han hadde kunnet skrive, som Marshall McLuhan ville ha skrevet om han hadde kunnet tenke, og som Friedrich Kittler ville ha skrevet om han hadde hatt et hjerte. Men når jeg nå hører hva jeg sier, forskrekkes jeg litt over at jeg har uttalt meg så respektløst om mine umiddelbare forgjengere.

Agora: Er ikke ambisjonen med *TMC* noe utypisk i dagens intellektuelle klima? Trenden synes vel for øyeblikket å være på fra «de store fortellingene» til fordel for mikrohistorier?

Peters: Det spørres hva du mener med «store». Dessuten er *TMC* på flere måter en vev av mikrofortellinger. Slik kan den sammenlignes med andre mediehistoriske monografier, som for eksempel Cornelia Vismanns *Akten* med dens bredt anlagte lerret som favner fra det gamle Roma til moderne datafiler, eller med Bernhard Siegerts *Passagen des Digitalen* som etter hvilken som helst målestokk er en ambisiøs bok ved at den strekker seg fra Vilhelm Erobrerens *Domesday Book* til de tidlige computerne. Store fortellinger som disse veves ett stykke om gangen. Siden bokens struktur er komponert ut fra mytiske numeriske rytmer, kan man sikkert si at *TMC* er stort anlagt – de fem elementene, «seksfolden» (jeg har lagt havet og dyrene til Heideggers *Geviert* av himmelen, jordene, gudene og de dødelige), og skapelsens syv dager.

Agora: Gitt det stort anlagte anslaget, hvordan passer *TMC* etter din oppfatning inn i den aktuelle amerikanske konteksten mer spesielt og i humaniora mere allment?

Peters: Jeg ville verken at denne boken primært skulle fremstå som en kritikk av den amerikanske medieforskningens monolingvistiske kultur eller av den mangel på lærdom som preger den, eller for den sakens skyld som en form for performativ kritikk av åtti- og nittitallets mediestudier hvor vektleggingen av kunnskap ofte måtte vike til fordel for *performance* eller kritikk. Jeg vil heller ikke slutte meg til hylekoret som nå gir postmodernismen skylden for Donald Trump. *TMC* foreslår, kort sagt, en måte å bedrive humanistisk forskning på som ikke har oppgitt å ha kognitive og epistemologiske gyldighetsfordringer. Om humanistene gir opp å være bidragsytere til kunnskap, er vi fullstendig fortapte. På samme måte som vi ville være fortapte om vi oppga å være klare og lesbare. I *TMC* skriver jeg at «jeg ikke vil være del av en medievitenskap som ikke har et

empirisk grunnlag». TMC er slik et forsøk på å tilby en humanistisk form for medievitenskap som bygger på det beste fra en lang og rik amerikansk tradisjon med samfunnsvitenskapelig forskning, som spenner fra Paul Lazarsfeld and Robert K. Merton til Herbert Blumer og David Riesman. Denne betydelige sosiologiske og politisk-økonomiske tradisjonen går tilbake til i dag (i all hovedsak) glemte sosiologer og økonomer som Albert Schäffle, Karl Kniess, Werner Sombart (som var av stor betydning for Mumford), og, den fortsatt berømte, Max Weber. Alle disse studerte *Verkehrswesen*. *Verkehr* er ett av disse vidunderlige ordene som kan bety en rekke forskjellige, men beslektede ting: trafikk, transaksjon, transport, kommunikasjon, kjønnsakt, etc. (Faktisk plukket Herbert Spencer opp noe av dette på den britiske siden av kanalen.) Denne glemte tradisjonen var en av de første som prøvde å begrepsliggjøre forholdet mellom media og moderniteten. Den lever videre på et fragmentarisk vis hos Harold Innis og hos progressive sosiologer som Charles Horton Cooley, en forløper til «den symbolske interaksjonismen» George Herbert Mead senere ble kjent for. For øvrig er også John Dewey sterkt forbundet med denne særlige tyske tradisjonen som forener impulser fra biologisk og politisk økonomi for å analysere moderniteten som en helhetlig sosial realitet – hvis største skikkelse naturligvis er Karl Marx.

Videre så jeg TMC som en korreksjon til en ren litteraturvitenskapelig tilnærming til medieforskningen (slik som i W.J.T. Mitchell og Mark N. B. Hansens antologi *Critical Terms for Media Studies* fra 2010) som fortsatt er dominerende på de amerikanske *Ivy League*-universitetene – hvor jeg selv nå underviser [red. anm. Peters ble våren 2017 professor ved Yale]. Det lar seg konstatere at en av de måtene som vitenskapelige disipliner vokser på, er systematisk glemsel. Slik jeg ser det, er de nye «hipster media studies» travelt opptatt med systematisk å glemme et helt århundre med analytisk arbeid. At Frankfurterskolen var interessert i mediesosiologi, ser man av kapittelet om kulturindustrien i *Opplysningens dialektikk*. Et annet eksempel er Jürgen Habermas' første bok – som ingen lenger synes å lese –, nemlig *Student und Politik* (1961), hvor han bruker offentlige meningsmålinger for å forstå studentenes psyke. Theodor W. Adorno gjorde seg på femtitallet til talsmann for bruk av kvantitative metoder ut fra det argument at offentlige meningsmålinger på tredvetallet kunne ha hatt en opplysende funksjon på offentligheten. Dette er en av disse pussige dialektiske omslagene hvor Adorno (som i USA leses som en som regelrett hater positivisme) gjør seg til talsmann for studier som *The Authoritarian Personality* (1950), og som ser for seg en vidtfavnende samfunnsvitenskap som vever sammen de humanistiske fagene, marxismen og «nese-telling»-disiplinene.

Agora: Det du sier, åpner for en interessant parallell – eller kanskje vel like mye kontrast – mellom to historiske import/eksport-operasjoner, mellom på den ene siden den som oppstår idet Adorno vender tilbake til Frankfurt og den tyske åndsvitenskapelige tradisjonen med sine erfaringer fra amerikansk kvantitativ sosiologi (såvel hans samarbeid med Lazarsfeld om musikk, som hans senere arbeider med TV-serier og populærkultur), og på den andre siden det som hender tyve år senere hvor Friedrich Kittler importerer Toronto-skolen (Innis og McLuhan), men også kybernetikken (Alan Turing, Claude Shannon, Norbert Wiener) inn i germanistikken som langt inn på åttitallet fortsatt forvaltet mye av den samme gamle tradisjonelle tyske «åndeligheten»?

Peters: Man kan betegne slike prosesser i den humanistiske forskningen ved hjelp av en økologisk analogi. Nye arter trives i fremmede omgivelser blant annet fordi de mangler naturlige fiender. Kittler introduserte poststrukturalisme, Pink Floyd, Claude Shannon og spøkefullhet i den ytterst sobre hermeneutiske germanistikken. Mens Adorno hadde importert samfunnsvitenskap og Habermas liberal politisk teori til Tyskland, så var Kittlers importer av en helt annen art. Når så amerikanere i neste omgang begynte å lese Kittler, skjer det at de importerer tilbake deler av en tidligere eksport, men i en ny form (mine studenter synes at Kittlers *Grammophon, Film, Typewriter* er lettere enn *Aufschreibesysteme 1800–1900* fordi den rommer mye mer amerikansk materiale, SDI, Edison etc.).

Nå finnes det riktignok i den amerikanske tenkningens historie en lang og vedvarende interesse for Tyskland. Alle veier i den amerikanske intellektuelle historien fører som kjent til Ralph Waldo Emerson. Han kunne riktignok ikke tysk, men han stod ikke desto mindre i stor gjeld til den tyske tradisjonen. For eksempel hadde hans bror studert i Tyskland under en av de tidlige tekstkritiske bibelforskerne, nemlig Johann Gottfried Eichhorn. Dessuten hadde Emerson lest Samuel Taylor Coleridge, som for sin del hadde lest Friedrich von Schelling. Og ser man på en filosof som Charles Sanders Peirce, så brukte han flere år av sitt liv med å lese Kant, igjen og igjen. Hva William James angår, hadde han faktisk studert i Tyskland, mens John Dewey er en darwinistisk hegelianer (han begynte som hegelianer, og ble etterhvert darwinist). Slik velger jeg å se TMC som en etappe i en lang amerikansk tradisjon for å se til Tyskland for å oppgradere vår egne innfødte transcendentale instinkter.

Agora: Så du tilslutter deg ikke den finske medieforskeren Jussi Parikkas tanke i *What is Media Archaeology?* om at en kontinentalkløft skiller medievitenskapene i Europa fra dem i Nord-Amerika?

Peters: Det håper jeg da endelig ikke! Problemet er at de fleste amerikanske og engelske humanistene kun behersker ett språk. Min beste sammenligning er den amerikanske regjeringens massive landbrukssubsidier og priskontroll som garanterer prisene for mais selv når det er overflod på markedet, hvilket fører til at det er nærmest umulig å markedsføre landbruksprodukter fra verden for øvrig på den amerikanske markedet. De som har engelsk som morsmål, har en innebygget akademisk subsidie. Dette er grunnen til at jeg mener at alle engelskspråklige akademikere burde gjøre avbikt ved å skrive, snakke eller i det minste lese et annet språk. Jeg forsøker så ofte som mulig å kommunisere i andre språk enn engelsk (om enn ikke alltid like godt, noe som dere vet fra mine forsøk på å snakke norsk).

Agora: Du foreslo vi skulle se TMC som en vev av mikronarrativ, ikke desto mindre sitter man som lesere igjen med et inntrykk av at dette er et svært ambisiøst forsøk på å etablere en «stor» eller «grunnleggende» teori om media, ikke minst fordi dens utgangspunkt er de klassiske elementene. Slik kan man vanskelig komme fra at det er et heller grandiost prosjekt.

Peters: Det synes jeg er en helt rimelig vurdering. Takk skal dere ha!

Agora: Hva slags arbeid ønsker du at bokens mediebegrep skal gjøre? Hvordan fungerer det? Hva er dets begreplige rekkevidde? Hvordan skal det implementeres i det analytiske arbeidet? Eller uttrykt annerledes: Hva slags epistemologiske objekter produserer et så vidtfavnende mediebegrep? Og hva kan det yte i konkrete medieanalyser?

Peters: Dette er det fundamentale spørsmålet. La meg begynne å svare med et par sitater. William James snakket om ideenes *cash value*. Dette er naturligvis en metafor, men som Kenneth Burke senere formulerte det, var det «katastrofalt treffende» [*disastrously felicitous*] i måten den for all fremtid kom til å forbinde James' pragmatisme med amerikansk kapitalisme. Nå ønsket imidlertid James å undersøke «hva termer gjør» snarere enn deres meningsinnhold. En av tingene termen «media» gjør, er å fungere sosiologisk ved at den bygger broer i det akademiske liv. Det er en term som fører folk sammen – *a come-together term*. Arbeidet begrepet gjør, er slik vel så mye organisatorisk som *begreplig*. Et annet sitat fra Wittgenstein er her nyttig. «Er ikke det uskarpe ofte nettopp det vi trenger? [*Ist das unscharfe nicht oft gerade das, was wir brauchen?*»]. Med andre ord kan det uklare bildet være mer formålstjenlig enn det skarpe. Jeg tror at uskarpe [*fuzzy*] begreper kan være enormt

anvendelige. Samtidig kan de også være svært lite nyttige. I TMC siterer jeg Gilbert og Sullivan – *When everyone is somebody, then no one's anybody*. Begreper, likesom sosiale distinksjoner, må nødvendigvis ha kanter, og jeg derfor mener det er nyttig å sondre mellom begreper som «massemedier», «gamle medier» og «digitale medier». På et slikt nivå kan man utføre et ganske så systematisk arbeid, og i mitt bidrag til Mitchell og Hansens antologi – som jeg nevnte i sted – forsøker jeg å være svært presis når jeg bestemmer hva et massemedium er, og hvordan det skiller seg fra andre typer media.

Spørsmålet om de elementære mediene er vanskeligere. Er for eksempel *ilden* et medium? Er *havet* et medium? Noe jeg for to år siden burde ha vært tydeligere på, er det fenomenologiske grunnlaget for argumentasjonen min. Nemlig at media blir tydelige, trer frem, eller avsløres, i kraft av en eller annen form for forskyvning. Man trenger et medium for å se et medium. Man trenger skipet for å se havdypet. Man trenger ett eller annet medium for å ha adgang til det åpne havet. Intet skip, intet hav. Dette er et grunnleggende Heidegger-poeng.

For å vite at vi puster, må vi begynne å hoste. For å vite at vi har et språk, må vi begynne å stamme. Slik er media et emne for det den russiske litteraturforskeren Viktor Skjlovskij for nøyaktig hundre år siden kalte fremmed- eller underliggjøring – *остранение* *ostranenie*. Mediene blir synlige idet de begynner å hakke eller å bryte sammen. Dette er også et av McLuhans poenger: Kunstnerens oppgave er å avsløre de skjulte omgivelsene. Problemet er imidlertid at straks man begynner å forfølge dette argumentet, så risikerer man å miste bokens ontologiske ambisjoner. For da ender man med å si at medier er ting som åpenbares eller avdekkes for mennesker gjennom deres evner [*crafts*] til å bearbeide verden, og da er man nok en gang tilbake i et antroposentrisk univers.

Til syvende og sist er det jeg ønsker å si om media, det følgende: Medier er artsspesifikke og betinget av den form for intelligens og til og med kroppslige form som de forskjellige artene har. Kapittel to fremfører i den forbindelse et klassisk fenomenologisk poeng: Delfinens hav-medium er et helt annet enn menneskenes. En delfin, som er fullstendig tilpasset vannmediet, vil nødvendigvis ha en annen bakgrunn/forgrunn-relasjon til havet enn mennesket. Delfiner kan være i havet uten å ty til teknologier; menneskene risikerer derimot uten videre å fryse i hjel eller å drukne i det.

Agora: Den artsspesifikke fenomenologien er åpenbart et tema som er deg kjær, og det har en prominent plass i boken. Temaet artsspesifikke ontologier bringer oss til den grupperingen som har seilet opp under flagget «objekt-orienterte ontologier», det vil stort sett si den

grupperingen som gjerne omtales som *The Ozone People* (Ian Bogost, Timothy Morton m.fl.). Det å kunne rent kvantitativt fastslå at det å delta i en dialog ikke ville fungere på samme måte i en samtale mellom delfiner – slik du gjør i appendikset til TMC –, er et strålende eksempel på å kartlegge hvordan en *Umwelt* nødvendigvis alltid er artsspesifikk. Det er vel ikke utenkelig at for eksempel Timothy Morton ville sette pris på dette.

Peters: Det ville han nok! Han får meg til å tenke på Marshall McLuhan cirka 1965 – den internasjonale berømmetheten som mingler med entreprenører og kunstnere mens han ytrer profetiske munnhell ... Men mer prinsipielt vil jeg si at Ozone-folkene har en alt for høy toleranse for unøyaktigheter. Morton er villig til å sette ting på trykk som en god bokredaktør burde ha stoppet. For meg er skriften på en måte hellig. Det finnes så mye på trykk der ute, og et så stort påtrykk på den tiden vi har til rådighet til å lese, at om du skal skrive en bok, så burde du produsere som noe som er flott [lovely], noe som er verdt leserens tid, noe som bringer frem nye innsikter. Igjen handler det om at humanistisk vitenskap bør være basert på og formidle viten og ikke bare ha form av intervensjoner. Selvsagt er det også feil i min egen bok – noe jeg har blitt klar over i ettertid –, men det å begå mistak er en endelighetens kjensgjerning. Som forfatter feiler man, og det er også poenget med forordet mitt; eksperimentet var å undersøke om det var mulig for meg å skrive en *grand theory of humanity* i Googles tidsalder (om denne nå har form av en vev eller et rammeverk), og jeg konkluderte med: «Nei!» Noe av det jeg håper man kan lære av denne boken, er måten den feiler på. Jeg tror det er viktig å anerkjenne og erkjenne feil, og hvordan man ikke har rett. Jeg tar denne innsikten (og bekymringen), som egentlig stammer fra naturvitenskapene, å være et grunnleggende sunt premiss for enhver undersøkelse.

Agora: Når de elementære mediene er utgangspunktet, kan man vanskelig si annet enn at der er en tydelig drift mot en monistisk tenking i TMC. Argumentasjonen din konvergerer til tider med andre posisjoner i det samtidige teoretiske landskapet, vi tenker på Gilles Deleuze, Manuel de Landa, eller forskjellige nyere Spinoza-inspirerte posisjoner. Samtidig synes du også å markere en lojalitet overfor en dualistisk, kritisk europeisk tradisjon. Hvordan formidler du mellom disse impulsene? En kjent innvending mot for eksempel både Gilles Deleuze og Friedrich Kittler (især hans mediearkeologiske periode) – når disse skal mobiliseres til inntekt for en kritisk posisjon – er «hvordan kan de brukes til å etablere en kritisk posisjon når de ikke er villig til å godta at det finnes en ‘utside’, det vil si en gitt normativitet?»

Peters: Instinktivt velger jeg her den lette veien (hvor jeg imidlertid ikke har tenkt å forbli). Jeg har lyst til å si at jeg filosofisk sett er pragmatisk anlagt, og dermed kan tillate meg den luksus å være en monist på mandag, onsdag, fredag, en pluralist på tirsdag, torsdag og lørdag, og begge deler på søndag.

I sine forelesninger om pragmatismen arbeider William James seg gjennom spørsmålet om forholdet mellom filosofisk monisme og filosofisk pluralisme (vel å merke ikke dualisme). Hans grunnleggende argument er at monismen er mer tilfredsstillende metafysisk og etisk, mens pluralisme er mer tilfredsstillende empirisk og ut fra sunn fornuft – *common sense*. Det fenomenologiske faktum er at verden eksisterer i flertall i en rekke objekter, men tankens oppgave er ikke desto mindre å negere det som er gitt umiddelbart foran oss. En lekse vi kan lære fra genren «lister» – for øvrig en stilistisk tic som jeg deler med *Ozone*-folkene – er verdens heterogene natur. I Mortons *Dark Ecologies* og i Ian Bogosts *Alien Phenomenology or What It's Like to Be a Thing*, finnes det godt med lister. Hva man nå ellers har lyst til å si om disse bøkene, kommer man ikke bort fra at de har noen vidunderlige absurde surrealistiske lister.

Men det vanskeligere spørsmålet er den grunnleggende motsetningen som finnes mellom monisme og dualisme, mellom Adorno og Deleuze, som begge tiltrekker meg sterkt. Eller, kunne man si, motsetningen mellom Moses og Buddha. Moses' monoteisme grunnlegger den kritiske metoden, fordi monoteismen impliserer eksistensen av andre idoler, av en falsk verden, som dermed i neste omgang kan kritiseres. For Adorno, slik den var for Moses, er verden ødelagt; det man ser, er ikke det man får. Verden er urettferdig, og den etiske og epistemologiske oppgaven er å oppdage og erkjenne misforholdet og bruddet mellom væren og fremtreden, mellom *Sein* og *Schein*. Slik er monoteismen faktisk dualistisk. Nå blir jeg imidlertid også litt nervøs av måten slike som Deleuze (og Spinoza) lar seg kople sammen med nyliberalismen. Ikke slik at Deleuze skulle kunne jevnføres med det nittende århundrets darwinisme à la Herbert Spencer, men om det er slik at liv er et spørsmål om en *affectus* som stadig tiltar, ja som vokser vilt, hvordan kan man da kritisere liv som fortærer annet liv? Livet utøver ondskap mot livet – med Alfred Lord Tennysons ord – *red in tooth and claw*. På slutten av TMC drøfter jeg en linje fra Henry David Thoreau hvor han ser det regne kjøtt og blod fra himmelen. Thoreau kaller dette for liv. Moses, for sin del, anerkjenner ikke livet slik det er. Han finner at verdens blodighet er feil. Han forsøker å finne ut (min Moses er her åpenbart en arketyrisk projeksjon) hvordan han skal bygge et samfunn hvor de fattige ikke blir offer og hvor den fordrevne finner et hjem. Rettferdighet var helt åpenbart et

viktig anliggende for Adorno og omfatter annerledeshet og forskjell og den heterogenitet som ikke stopper ved det menneskelige, men som strekker seg helt til det animalske og det mineralske. Adorno har etter hvert fått en rekke sterke feministiske lesere, og man kan lese hans betraktninger over annethet og naturbeherskelse som en kritikk av så vel nazisme som rasisme og sexisme, og ikke minst som kritiske og frigjørende utopiske bilder av en rettferdig verden.

Om man er opptatt av rettferdighet, må man på ett eller annet nivå ty til et dualistisk paradigme. I polyteistiske kulturer finnes det overhodet ikke noe som ikke er bebodd av det guddommelige; ingen negativitet. Derimot gjør monoteismen kunnskap mulig: Det finnes et rike hvor Gud ikke finnes, og hvor det derfor gir mening å eksperimentere, å høste erfaringer med verden. Dermed blir noe slik som epistemologi mulig. Det er ingen overraskelse at puritanerne på mange måter var grunnleggerne av de moderne vitenskapene. De trodde ikke at Gud var synlig annet enn indirekte. Slik forstått er det de religiøst sinnede som sekulariserer verden, som er åpne for å eksperimentere. Kritiske teoretikere av forskjellige slag har beklaget denne åpningen av naturen ettersom den har transformert den til en sone for utnyttelse og utbytting. I dette ligger mye av appellen i monismen, den rommer et løfte om å gjeninnsette alt i dets opprinnelige helhet.

Så jeg finner spørsmålet vanskelig: Hvordan kan man beholde monismens metafysiske intellektuell appell [*thrill*] sammen med den etiske forpliktelsen på rettferdighet som ligger i den kritiske tradisjonen? Jeg tror ikke metafysikk og politikk kan koples fra hverandre, men jeg vet heller ikke hvordan de skal kunne forenes.

Agora: I TMC forekommer jevnlig forskjellige variasjoner av formuleringen «Det finnes mening i naturen». Din bruk av termen synes dels å stå i gjeld til et hermeneutisk meningsbegrep, dels virker det som du trekker på et mer systemteoretisk farvet begrep om «mening». Ikke desto mindre har ditt premiss om «mening i naturen» en metafysisk klang som synes vanskelig forenlig med et sekularisert utblikk på verden, og kanskje enda mer med det post-humane perspektivet som også gjennomstrømmer TMC. Dette gjør det nærliggende å spørre hva du legger i begrepet «mening» (*meaning*), og hvordan du bestemmer det i forhold til andre begreper. Inngår det i en særlig begrepssymmetri? Hvordan bestemmer du det for eksempel i forhold til en term som «betydning»?

Peters: Jeg liker ordet mening (*meaning*) fordi det refererer til det jevne og det alminnelige (*mean*), men også fordi det refererer til det gjennomsnittlige i statistikk (*mean*), eller rett og

slett til midten (*middle*). «Mening» er slik noe helt hverdagslig. En av de to epigrafene i TMC er hentet fra Emerson: «*The mid-world is best.*» Midten er midlernes verden, og mediernes verden. Det er miljøets verden, *medius locus*. At det er her verden kommer fra, kan vi lære av Michel Serres. Ordet miljø impliserer etymologisk media og mediatisering.

Jeg vil imidlertid være ærlig på at boken på dette punktet faktisk også kan leses som krypto-mormonsk teologi. Mot slutten av syvende kapittel foreslår jeg at TMC er en mormonsk medieteologisk spekulasjon, og i første kapittel opptrer Brigham Young i en kort cameo-rolle som en av de logistiske mediernes mestre. Men når jeg skriver at det finnes mening i naturen, mener jeg ikke å si at det var Gud som skapte denne meningen. I den mormonske teologien er Gud, materien, og alle former for kognitiv bevissthet [*intelligence*] evig sameksisterende. På jorden er vi mennesker i en foreløpig tilstand av glemsel; vi er som åndelige delfiner, uten adgang til våre evige medier. Derfor synes det absurd, gitt vårt artsspesifikke ståsted, å hevde at det ikke finnes mening i oksygen eller i skyer eller i marker eller i mat. Alt dette er ting og vesen vi er avhengige av, de er våre signaler. Naturens meninger [*meanings*] er imidlertid ikke hva Pierce ville kalle *signs proper*, det vil si tegn som er basert på vilkårlig gitte semiotiske koder (altså «symboler»), de er snarere «indekser» eller «ikoner», det vil si typer tegn som har en eller annen «naturlig» form for forbindelse med sitt meningsinnhold. Det finner ingen bokstaver i naturen, men det finnes massevis med tegn.

Agora: Hvordan passer ditt fenomenologiske informerte mediebegrep med det begrep om mening som du her gjør rede for? Formulert fra et postapokalyptisk perspektiv: Etter pesten, vil biblioteker og museer fortsatt være fulle av mening? Ville ikke et slikt perspektiv annullere det fenomenologiske perspektivet som du nettopp hevdet gjør at universet er meningsfullt?

Peters: Setningen som voldt meg mest hodebry, finnes på s. 381: «*(There is clear intelligence of some kind in planetary physiological and genetic feedback loops). We do not need to posit some kind of superintending mind that keeps the operation afloat, but rather should understand intelligence at all scales as the dynamic, restless, inarticulate genius of life forms evolving in their environments.*»

Dette er det mest uttalte spinozistiske øyeblikket i TMC. Her fremsettes den teoretiske ideen at mening eller kognitiv bevissthet er å forstå som utvekslinger mellom systemer og miljøer, og skal ikke forstås som subjektbasert. Gregory Bateson formulerte det slik: Bevissthet [*mind*] = organisme pluss omgivelser. Kan man hevde at det finnes mening om det

ikke finnes noen bevissthet som kan oppfatte den? Jeg innrømmer gjerne at jeg har mine «anti-korrelasjonist-øyeblikk» – som Ozone-folkene ville uttrykke det (jeg har især Quentin Meillassoux i tankene) –, hvor jeg har lyst til å si at universet ikke trenger et ego, en observatør, for at det skal henge sammen. Hva jeg ikke liker, er den minste antydning av fiendskap mellom subjekt og objekt. Min løsning er basert på en idé som ligger til grunn for en av versjonene av det antropiske prinsippet, nemlig at vårt fenomenologiske perspektiv som subjekter ligger i forlengelsen av universets naturhistorie. Våre øyne er i stand til å se stjernene fordi øyner og stjerner har en felles kjemisk historie.

«*My experience is democracy/with everything that is: Tat tvam asi*» (TMC, s. 369).

Tat tvam asi er TMC uttrykt stående på en fot! [Formelen *Du er det* er hentet fra *Upanishadene*.] Kupletten kombinerer de to begrepene i transcendentalisme-tradisjonen, erfaring og demokrati, og er samtidig det mest pregnante uttrykket for den vedantiske tanketradisjonens monisme. (Den favner også de tre sentrale temaene i mine tre bøker.) Vi har et perspektiv på kosmos fordi vi deler en historie med det. Ånd og materie er laget av det samme stoffet. Slik forsøker jeg å skyve epistemologien tilbake inn i ontologien og menneskelig viten inn i naturhistorien. Selvet kan erkjenne universet fordi det selv er en del av universet. Den tyske idealismen vender alltid tilbake: Ideen at universet avdekker seg selv til menneskene som selve kronen på dets verk. (Skjønt avdekkingen skjer ikke nødvendigvis kun overfor mennesker.)

Agora: Den monismen du her igjen synes å forfekte, gjør det rimelig å vende tilbake til dine mange markeringer overfor Ozone-folkene. Hva er dine viktigste reservasjoner overfor den objektorienterte ontologien (i den grad det er rimelig å subsumere dem under én posisjon)?

Peters: I det historiske øyeblikket vi befinner oss i, er det avgjørende at vi gjen tenker hva slags status det menneskelige har. Jeg ser OOO som et forsøk på å gjøre dette, og jeg setter pris på at OOO inviterer oss til å unngå å privilegere mennesket filosofisk, samt at de legger vekt på at stil er et intellektuelt medium, men jeg har forbehold om deres seriøsitet. Nå misliker jeg av natur polemikk og *drive-by-shootings*, så jeg nøler med å kaste meg ut i det, så vennligst ta det som nå kommer, med en nype salt. Hva jeg av og til finner hos dem, er en besnærende, men også selvhøytidelig frembringelse av nyheter muliggjort ved systematisk glemsel. I stedet for å avfeie Kant, hvorfor ikke i stedet tenke med ham, og se i hvilken grad han er en Hyperion til OOOs satyr? Om man vil tenke over hva det vil si å være *en ting*, så kan man gå til den forbløffende rike arven etter Kant man finner hos Fichte, Schelling og

Hegel. Det er enkelt å lage vittigheter på Latours bekostning eller å spekulere dystert om karbon, men det er ekstremt vanskelig å forstå til bunns historien om refleksjonen over subjekt og objekt – en historie som selvfølgelig også inkluderer alle dem som bare ønsket å droppe den. Om man har lyst til å bekymre seg om hvordan det er å være en ting, kunne man med hell begynne å snakke med slaver eller med kvinner, grupper som er alt for fortrolige med objektivisering. Dette er ikke alltid morsomt – og dette er ikke noe man først og fremst lærer av OOO.

Agora: Hva feminisme angår, hevder du i TMC at enhver teknologifilosofi også må være en kjønnsfilosofi – «a philosophy of gender» (TMC, s. 101). Kan vi be deg om å utvikle dette? Og kanskje gi oss noen tanker om hvordan du vil plassere Friedrich Kittler i et kjønnsperspektiv ettersom den tyske medieforskningen står så sentralt i boken?

Peters: Kittler er en feminist når han snakker om sirener eller gudinner som er unge, vakre og imaginære. Imidlertid finnes det steder i hans sene arbeid, *Musik und Mathematik* (2006, 2009), hvor det er snakk om amming, eller hvor det dukker opp gamle kvinner, og dermed forsvinner også hans sympati. *Sein ist weiblich* – «Væren er kvinnelig» –, skriver han et sted, men samtidig er han nesten helt blind for bredden av den feminine væren i verden. Allikevel må man ikke glemme at hans skrivemaskinhistorie i *Grammophon, Film, Typewriter* kan leses som en feministisk analyse av måtene hvorpå et nytt teknologisk regime reorganiserer skrivingens arbeidsdeling og kjønn. Når kvinner blir sekretærer – skrivingen hadde frem til da alltid vært homososial (ett av disse strålende, selvsagte, men oversette poengene Kittler likte å fremheve) –, blir de riktignok redskaper for mannlige forfattere, men de finner også måter å begynne å skrive for seg selv. Det er nesten noe Adorno-aktig over denne dialektikken.

Mer overordnet er «teknologi» en kjønnset kategori. Det finnes et forbløffende sitat hos McLuhan som jeg inkluderte i TMC. Det sier i all vesentlighet: «Menns oppgave er å produsere maskiner. Kvinnens oppgave er å produsere menn.» Hos McLuhan ender kvinner opp med å være usynlige, reproduksjonsteknologier. Zoe Sofias essay «Containerteknologier» fra 2000 tar opp dette spørsmålet i en svært sympatisk lesning av Heideggers spørsmål om «det tomme» (*the Void/das Leere*). Er livmoren et «tomt rom»? Det strålende med artikkelen hennes er at den erkjenner mediehistoriens maskulinistiske preg, uten at den selv reproducerer en sterk kjønnsbinaritet. Om vi trekker inn alle de håndverkene og yrkene som drøftes i TMC, er historisk sett de fleste av dem dominert av menn.

Sjømannsyrrket er et eksempel. Hvor mange kvinner har vært til sjøs? Om Odyssevs er den omflakkende arketyper, er den hjemmeværende Penelope – som både vever og rekker opp veven – ikke mindre arketypisk. Hvor mange kvinner har reist? Eller hvor mange finnes det av dem i skivingens, astronomiens, tellingens, eller kalendernes historie? Men samtidig gjelder det også at de fleste menn opp gjennom historien har blitt misbrukt av de samme teknologiene. Mediehistorien må gjerne være dominert av menn, men den har vel å merke blitt dominert av et lite fåtall av disse. Feminismen handler ikke bare om å fremme kvinnene, det handler også om å fremme Mennesker. Man har alltid behov for en feministisk kritikk av fornuftens blinde flekker. Om man bedriver teknologifilosofi med en blind flekk for kjønn, overser man hele spørsmålet om medienes kroppslige grunnlag, mediestudiene «embodiment» – deres kroppslige og fenomenologiske grunnlag. «Embodiment» innebærer at vår væren er i verden; begrepet viser til vår forbindelse med jorden – altså til antropologiens problem. Jeg mener at dette er medieforskningens mest grunnleggende spørsmål.

Agora: Dine bemerkninger om «embodiment» bringer oss til spørsmålet om medieforskning i dag. Det er vel få andre humanistiske forskningsfelt – og her er vel nettopp «humanistisk» et poeng – som er like produktive og disiplinoverskridende, og som i samme grad evner å håndtere de store spørsmålene om *Hvem er vi?* og *Hvor er vi på vei?* Dette går tilbake til den tidlige mediearkeologien, til Kittler og Siegfried Zielinski – om ikke til McLuhan og Innis –, og til deres kritiske påpekning av at humaniora, ja i og for seg også samfunnsvitenskapene og naturvitenskapene, hadde glemt eller systematisk overså de teknologiske plattformene som leverte infrastrukturen til måten disse disiplinene og deres objekter eksisterte på. Dette synes imidlertid etter hvert å ha blitt en alminnelig utbredt epistemologisk innsikt. Om dette slaget er vunnet, hva er etter ditt skjønn i dag medieforskningens kritiske potensial, hva kan man lære fra den, og ikke minst, hva er dens politiske, for ikke å si demokratiske potensial?

Peters: McLuhan mente at medievitenskapen hadde en estetisk funksjon, at den skulle være som kunst, og slik kunne fungere som et varselssystem for den kommende krisen. Den skulle sette oss i stand til å bryte ned persepsjonspanseret og bryte gjennom vanene. Jeg for min del ser heller en mer militant og demokratisk medieforskning hvor det sentrale spørsmålet er makt. Her er jeg på parti med Mumford og Innis og mange andre som har fulgt dem. Begge var de interesserte i måten det i mediene er bygget inn mekanismer som resulterer i en skjev fordeling av makten – til fordel for noen og til ulempe for andre. For Innis var

medieforskning en underavdeling av yrkessosiologi. Han var interessert i kunnskapsmonopoler, i hvordan enkelte aktører reserverer visse former for viten for seg selv og utnytter monopolet til å få tilgang til makt – skrivere og sekretærer for eksempel. Han ville utvilsomt være interessert i dagens *software*-moguler. Hvordan klarte for eksempel Mark Zuckerberg å bli en millionær med et keiserrike av silikon? Mumford var interessert i det tekno-byråkratiske hegemoniets mega-maskiner, men han etterlot også rom for aktivisme og motstand.

Å blottstille monopoler og makt er naturligvis ikke det eneste medieforskningen burde være opptatt med; dessuten er journalister noen ganger dyktigere enn forskerne til å få frem hvem det er som betaler lønnen. Så selv om vi i større grad bør spørre hvorhen pengene går i Apple, eller hvor all coltanen kommer fra i de elektroniske dingsene våre, så bør vi også stille andre spørsmål. Min appell for en politisk-økonomisk kritikk går vel å merke ikke nødvendigvis spesielt godt overens med den teknikkfilosofiske tradisjonen i medieforskningen (som jeg står i så stor gjeld til), siden McLuhan politisk sett var en utpreget nostalgisk konservativ, noe man vel også av og til kan si om Kittler.

Agora: Nå var vel ikke heller Kittler uten en viss politisk aktivisme? I hans «cultural studies»-periode på 90-tallet insisterte han vel ikke bare på nødvendigheten av åpen kildekode, men også på at grunnleggende kunnskaper om programmering og programmeringsspråk var en nødvendig og påkrevd ferdighet for sivilsamfunnets deltagere, et slags «borgerpass».

Peters: Jeg synes det er helt rimelig å sammenligne noen av Kittlers uttalelser med den britiske *cultural studies*-tradisjonen. Jeg overhørte en gang noen betegne Kittler som «punk-germanist». Dette passer godt med den gjør-det-selv-etikken som ligger i hans insistering på at man for å være i stand til å kjempe tilbake må kunne komme seg på innsiden av maskinene. Om man leser en sosialhistoriker som E.P Thompson om de britiske radikale i tiårene rundt 1800 som tok vevstolene fra hverandre for å kunne sette dem sammen (og finne ut hvordan de virket), finner man et uventet slektskap med Kittlers appell om å hacke maskinene. Han drømte om en slags Hacker-Oppløsning. *Sapere aude! Habe Muth, dich deines eigenen Rechners zu bedienen!* [på tysk i intervjuet].

På den andre siden må vi akademikere akseptere et prinsipp om arbeidsdeling. Det er på sin plass med beskjedenhet i forhold til det som måtte finnes av mer heroiske forestillinger om arbeidet vi utfører. Jeg er langt fra sikker på at min versjon av medieforskning, eller noen

som helst andres for den sakens skyld, vil forandre verden. Om jeg er i stand til å opplyse, inspirere og demokratisere noen venner og kolleger, og få folk til å tenke på en demokratisk livsførsel – en som vi kanskje til og med kan være med på å utforme i vårt samkvem med hverandre –, ja da vil jeg bli glad. Om man følger Deweys eller Pierces forestilling om at selve evolusjonen er en historisk basert, reflektert prosess over ressursallokering, blir demokrati både biologisk og artsspesifikt et imperativ. Om abduksjon (som Peirce kalte det) og lek er den kosmiske evolusjonens medier, så kunne også undervisning og forskning være det.

Agora: En av de nye artene i denne demokratiske livsverden synes å være algoritmer. Disse ikke-humane aktørene, ikke-biologiske eksistensene, organiserer i økende grad våre liv, og handler også i økende grad uavhengig og på tvers av våre begjær og ønsker, om det nå er i finansverdenen, i helseforvaltningen eller på dashbordet i bilen vi kjører. Er ikke også disse viktige objekter for medieforskningen?

Peters: Utvilsomt. Jeg skulle tro at det er en annen versjon av spørsmålet om migrasjon: Hva er grensene for demokratiet? Vil dets parlament kun inkludere dem som er født som mennesker? Eller vil eller bør også dyr, mineraler eller kunstige livsformer ha en stemme? For mange år siden underviste jeg i George Dysons *Darwin among the Machines* (1997), som var en feiring av den økning i båndbredde som fulgte av de fiberoptiske kablene. Dens argument er at med softwarens algoritmer har en ny art sett dagens lys. Studentene mine hatet boken og så den som et kjærlighetsbrev til Microsoft – den var for dem i sin feiring av en ny livsform ikke kritisk nok overfor software-industrien. Nå bygger imidlertid Dyson på Samuel Butler som i 1863 ganske så profetisk forestilte seg de kunstige livsformenes evolusjon. Helt fra sin begynnelse har evolusjonsteorien inkludert ikke-organiske, ikke-karbonbaserte livsformer.

Agora: Dette bringer oss til bokens «God and Google»-kapittel. Kan du forklare litt nærmere hva du mener med at media har forflyttet seg fra massemedia til kulturteknikker?

Peters: Det var ikke min hensikt å komme med en allmenngyldig påstand om et historisk skift i medieformer. Om jeg skulle ha skrevet om denne setningen, ville jeg gjerne ha bestemt massemedia som et begrep som ikke var bundet til en bestemt historisk epoke. Lenge før det tyvende århundret finner vi eksempler på massemedier – slik var Bibelen en felles

mediekanal for det postreformatoriske Europa. De religiøse opptogene i middelalderen eller romernes brød og sirkus-tilstelninger var også massemedier.

Agora: Massemedier har altså eksistert til all tider, men samtidig finnes det en rekke viktige distinksjoner som viser at det kan være produktiv å lage sondringer. Gabriel Tarde skilte for eksempel så tidlig som i *L'opinion et la foule* (1901) sosiologisk mellom masser og et offentlig publikum. Og hans landsmann Gustave Le Bon har i ettertid blitt stående som massens teoretiker.

Peters: Nettopp. Det er fraværet av umiddelbart fysisk samvær som preger det offentlige publikum, hvis virkemåte er dominert av lesing og samtale. En masse er derimot fysisk nærværende. Her løper man til enhver tid risikoen for emosjonell smitte.

Gustave Le Bons ettermæle har vi for øvrig to svært forskjellige personer å takke for, Sigmund Freud og Adolf Hitler. I mediesosiologiens historie har spørsmålet om forholdet mellom massen og det offentlige publikum alltid vært livlig debattert. *Masse und Publikum* var tittelen på den avhandlingen Robert Park i 1904 forsvarte i Berlin, før han reiste hjem og begynte å bygge opp det senere så berømte sosiologiske instituttet ved University of Chicago. I 1985 publiserte den franske sosialpsykologen Serge Moscovici en bok om massenes tidsalder, *L'Age des foules: un traité historique de psychologie des masses*, som på ny satte liv i debatten. Og det samme gjorde skikkelser som Elihu Katz og – på sitt vis – Bruno Latour. Å feire offentligheten er en god ting, men det ligger også en fare i å stigmatisere massen. Det er noe magisk ved den fysiske sammenstimlingen – det hadde Le Bon rett i, men han har ikke rett i at massen alltid rommer mørke politiske tendenser. Det er ikke slik at rikspartidagene i Nürnberg fra 1923 til 1938 er den eneste modellen for massen. Retten til å forsamles er en av de fem rettighetene i den første tilføyelsen (*amendment*) til den amerikanske konstitusjonen, men den har fått mindre oppmerksomhet enn de andre. I en tidsalder med bevegelser som *Occupy Wall Street* og *Black Lives Matter* er det på tide å vurdere om sammenstimlingen også kan ha sitt progressive modus – og ikke bare være fascistisk.

Om intervjuet

Intervjuet ble gjort i Trondheim 20. juni 2017. Peters fikk den opprinnelige transkripsjonen til gjennomsyn og revisjon. Han har senere godkjent den norske oversettelsen.