

Snorre Kirkebø

Livet som eksistens, eksistensen som liv

Hans Jonas` bio-ontologi

Bacheloroppgave i Filosofi

Veileder: Solveig Bøe

Mai 2020

Snorre Kirkebø

Livet som eksistens, eksistensen som liv

Hans Jonas` bio-ontologi

Bacheloroppgave i Filosofi

Veileder: Solveig Bøe

Mai 2020

Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet

Det humanistiske fakultet

Institutt for filosofi og religionsvitenskap



NTNU

Kunnskap for en bedre verden

Livet som eksistens, eksistensen som liv

Hans Jonas` bio-ontologi

I det følgende ønsker jeg å utlegge Hans Jonas sin bio-ontologi. Del 1 vil ta for seg skillet mellom livets og dødens ontologi, samt likhetene mellom den gnostiske bevegelse og visse tendenser i «eksistensialismen» med spesielt fokus på Martin Heidegger. Dette er den «kritiske» delen. Del 2 bygger opp igjen, fra restene etterlatt av dødens ontologi. Gjennom stoffskifte og autopoiesis fremkommer det at livet også eksisterer, at det er omsorgsfullt og stemt, at det projikerer seg ut. Livet er dialektisk. Videre vil jeg vise hvordan samtidigheten oppstår, og hvordan Heidegger «avslører» seg som en representant for dødens ontologi gjennom irrelevansgjøringen av samtidigheten.

Del 1

Ubehaget i naturen

Mennesket er i sin moderne eksistens sårbar, prosjektene det kaster seg inn i kan mislykkes, og det vil en gang (og kan til enhver tid) bli utslettet av en blind og likegyldig natur som har frembragt det, men adoptert det vekk til et fosterhjem der handlingen i Becketts «endgame» utspiller seg, og menneskets eneste tilknytning til naturen er gjennom sin egen aldring/forråtnelsespross. Mennesket er overutrustet (Zapffe) og lider under et metafysisk-melankolsk klarsyn:

As a thinking reed, he is no part of the sum, not belonging to it, but radically different, incommensurable: for the res extensa does not think, so Descartes had taught, and nature is nothing but res extensa – body, matter, external magnitude. If nature crushes the reed, it does so unthinkingly, whereas the reed – man – even while crushed, is aware of being crushed (Jonas 1966: 214).

Mennesket tenker ikke med naturen, men mot naturen. Hvorfor renner denne illeluktende gule vesken ut fra meg? Hvorfor stopper ikke disse utvekstene fra fingrene mine å gro? Hvorfor i helvete har jeg ti fingre, og ikke tolv? Hva er disse to sorte hullene som stirrer på meg i speilet? Mennesket er virkelig, *virkelig* fremmedgjort, og får denne fremmedgjortheten

bekreftet hver gang det gjennomfører en litt for uforsiktig refleksjonsakt. Kosmos er blitt erstattet med verdensrommet, en glattcelle man til stadighet våkner opp i etter en altfor fuktig kveld på byen som er glemt, mennesket har blackout. Siden naturen er likegyldig, er den også målløs, og mennesket kan ikke grave seg ned i dens representanter (det levende) for å frembringe noe som kan sanksjonere mening, alt faller på mennesket, og det faller gjennom ruinbyer, dessverre faller også fallet. Mening finnes ikke, fordi man ikke kan finne det, men bare pålegge det:

As functions of the will, ends are solely my own creation. Will replaces vision; temporality of the act ousts the eternity of the "good in itself". This is the Nietzschean phase of the situation in which European nihilism breaks the surface. Now man is alone with himself (Jonas 1966: 215).

Jonas fører denne situasjonen tilbake til en forandring i natursyn som innebærer en dualisme, som skjuler en monisme.

Livets ontologi

Jonas sporer nihilismen som ligger under moderniteten generelt og deler av den tidlige Heideggers tenkning spesielt til en dualisme som bare er tilsynelatende dualistisk, den er egentlig monistisk. Når mennesket oppnådde muligheten til å se på verden for å fortolke og forstå den var det ikke død materie som møtte oss. Livet var overalt, i affinitet med oss, selvforklarende. Menneskets sjel, selve livsfølelsen, så seg seg i alt. Det «tidlige» mennesket sin livsverden støttet i stor grad opp under denne animismen. I jungelen, i skogen, langs innsjøen, livet bobler overalt opp i horisonten. Det som for det moderne mennesket regnes som ulevende var i denne livsverden levende fordi «elementene» deltok i den vante livsdynamikken. Gjennom sin «omsorg» vil vannet skylle ned og stoppe tørken, men det kan også forvandle seg til en bølge som ødelegger alt rundt seg, før det senere drypper dråper ned på jorden igjen, som er en grobunn. Det «tidlige» mennesket sin livsverden inngrenset en perspektivistisk sannhet. Innenfor dette perspektivet, der det levende boltrer seg, og kommer igjen og igjen, kan livet umulig anses som et randfenomen. Bare et sikte i perspektiv kan forskyve «sannheten». Gjennom den kopernikanske revolusjonen skjedde det en vekselvirkning mellom teknologiske nyvinninger og utsynsposisjon. Horisonten ble utvidet, og livet adspredt. «Plutselig» var livet et vedheng til en liten kule i det store mørke tomrom. Utfra dette «primitive» verdenssynet oppstår den originale gåten, det første problem, døden, livets selvmotsigelse. På dette stadiet av menneskets historie foreligger det ingen teorier (systematiske kosmologier), livets ontologi er derfor ikke et paradigme i Kuhns forstand, men

snarere et episteme slik det blir formulert av Foucault: “In any given culture and at any given moment, there is always only one episteme that defines the conditions of possibility of all knowledge, whether expressed in a theory or silently invested in a practice” (Foucault 1970: 168). Livets ontologi gir seg “stille” til kjenne gjennom begravelsesritualer der den avdøde blir begravd sammen med kjære gjenstander som blir med på veien *videre*. Siden livet er epistemet alt forklares ut fra, må døden, livets negasjon, assimileres til livet. Livet er det naturlige, døden det unaturlige, den er med andre ord ikke reell. Slik forekommer det ikke noe brudd, de døde kroppene fortsetter sin eksistens i *etterlivet*:

This is the paradox: precisely the importance of the tombs in the beginnings of mankind, the power of the death motif in the beginnings of human thought, testify to the greater power of the universal life motif as their sustaining ground: being was intelligible only as living; and the divined constancy of being could be understood only as the constancy of life, even beyond death and in defiance of its apparent verdict (Jonas 1966: 9).

Dødens ontologi

I samme øyeblikk livet forlater kroppen, tilhører kroppen det døde. Lampene, koffertene, teppene, dørhåndtakene, vinduene. Jordene, myrene, bekkene, fjellene, skyene, himmelen. Ingenting av dette er fremmed for oss. Vi er kontinuerlig omgitt av den døde verdens gjenstander og fenomener (Knausgård 2011: 2).

I tidsrommet mellom vår panvitalistiske fortid og situasjonen som muliggjør at Karl Ove Knausgård kan skrive disse setningene har det skjedd et voldsomt skifte i natursyn. Jonas fører denne situasjonen tilbake til renessansen og dannelsen av det mekanistiske verdensbilde. En vitalistisk monisme er blitt erstattet av en materialistisk monisme, og mulighetsbetingelsen for sistnevnte er en dualisme med grobunn i menneskets erfaring av egen dødelighet. Livet som det eneste forståelige er kontinuerlig tvunget til å beskue sin egen motsetning i møte med liket, angsten dette skaper, og den pre-artikulerte (u)bevisstheten om at dette egentlig ikke er i live, dette er ikke meg som levende, men det skal bli meg, oppnår etter hvert en så stor grad av intensitet at en forsvarsmekanisme dannes der sjelen rømmer fra kroppen:

The body as such is the grave of the soul, and bodily death is the latter's resurrection. Life dwells like a stranger in the flesh which by its own nature – the nature of the corporeal – is nothing but corpse, seemingly alive by favor of the soul's passing presence in it. Only in death, relinquished by its alien visitor, does the body return to its original truth, and soul to hers (Jonas 1966: 13).

Det mest ekstreme uttrykk for sjelen/selvets totale splittelse fra kroppen/verden er den gnostiske bevegelsen, som vil bli redegjort for senere. Som rømning innehar sjelen et rikt *indre liv*, dette muliggjør samtidig at verden/naturen blir strippet for *sitt* indre liv, all

egenstreben, metafysisk betydning og verdi blir oppslukt i menneskets indre, for så å (om den er så heldig) bli prokretert *ut* på naturen. Liket viser at det kan forekomme materie uten ånd, gjennom den nyopprettede dualismen sluttes det fra denne erfaringen at også ånd kan forekomme uten materie. Jonas betegner de ulike værensforestillingerne som oppstår etter dette bruddet som nødvendig postdualistisk, som kan forstås som situasjonen der et forsøksvis enhetlig perspektiv setter seg fore å utvinne en ontologi på bakgrunn av den ene eller den andre siden av bruddet, altså sjel eller materie, som svarer til idealisme kontra materialisme. For Jonas representerer ikke dualismen et problem, i den forstand at det er et arbitrært overgrep på væren som man kan oppløse ved å fremheve dens indre motsetninger, snarere er det streben mot monismen som er faren, dualismen er grunnet i virkeligheten selv, men den er dialektisk, noe som vil bli redegjort for senere. Siden perspektivet forsøker å forklare hele virkeligheten, men virkeligheten er splittet i to, må det velge en av sidene som videre fungerer som forklaringsgrunnlag for den andre. Innenfor materialismen gir dette seg til kjenne gjennom distinksjonen primære og sekundære kvaliteter, der de sekundære kvalitetene representerer sjelen som forstås som en funksjon av de primære kvalitetene som representerer den forlatte naturen. Innenfor idealismen kommer det til uttrykk gjennom skillet mellom bevissthet og fremtredelse. Siden virkeligheten innfletter de to adskilte sfærene i hverandre vil et forsøk på å redusere en innflettet (dialektisk dualisme) monisme til en delvis monisme frembringe en motsetning som gir seg til kjenne i «bevissthetsproblemet» (the hard problem of consciousness) på den materialistiske siden, og Ding an sich på den idealistiske. Kroppen er både innside og utside, jeg tar på verden, og blir tatt på av verden. Dette actum (ikke datum) tydeliggjør at en ontisk arbeidsfordeling der det på den ene siden blir utarbeidet en vitenskap vedrørende (den utstrakte) naturen mens det på den annen side blir gjort rede for sinnets strukturer ikke lar seg harmonisere. En slik ontisk oppdeling må forutsette at det prioriterte studieobjekt ikke transcenderer seg selv, men dette er nøyaktig hva den levende kroppen gjør, i begge retninger. Kroppen er utstrakt og påvirkelig, samtidig som den føler og vil, den strekker seg ut på bakgrunn av det indre, og får det indre rystet på bakgrunn av det ytre. Kroppen blir rettferdiggjort som ontologisk utgangspunkt med bakgrunn i det faktum at egenkroppen forekommer som en umiddelbar innside og utside i samme struktur, vår egen erfaring av denne konkrete tosidigheten danner utgangspunkt for en slutning vedrørende den tenkte utstrakte naturen som også inneholdende en indre horisont av samme art.

Gjennom nevnte dualistiske utvikling blir det utstrakte ribbet for følelse og liv, men siden kroppen utvilsomt også er utstrakt, må den tenkes som enten det samme som resten av det

utstrakte, men da kan den ikke forstås som levende, eller den må forstås som en klasse for seg selv, noe som bryter ned hele den materialistiske forklaringsmodellen. På den idealistiske siden blir sinnet også forlatt, som den rene innside, og kroppen tilhører sinnet, enten som en av bevissthetens eksterne ideer, noe som medfører at kroppen som en utstrekning av meg som strekker seg ut i verden ikke blir forstått, eller kroppen kan forstås som utstrekningen av det indre, ikke som en ide, men da blir den idealistiske forklaringsmodellen brytt ned:

The living body that can die, that has world and itself belongs to the world, that feels and itself can be felt, whose outward form is organism and causality, and whose inward form is selfhood and finality: this body is the memento of the still unsolved question of ontology, "What is being?" and must be the canon of coming attempts to solve it. These attempts must move beyond the partial abstractions ("body and soul", "extension and thought" and the like) toward the hidden ground of their unity and thus strive for an integral monism on a plane above the solidified alternatives" (Jonas 1966: 19).

Jonas veksler mellom betgnelsene postdualistisk og monistisk for å beskrive det nye verdenssynet. En måte å forstå dette på er å tenke på idealisme som et epifenomen med basis i materialisme, fordi en verden som har blitt objektivert til ren utstrakt utside, tilsidesetter en ren bevissthet som ikke deltar i dens funksjoner, som ikke handler i den, men utelukkende betrakter, men samtidig konstituerer denne kroppsløse betrakteren gjennom sin adskillelse en verden som i likhet med den består av deler adskilt fra hverandre, *partes extra partes*. Gjennom denne gjensidige adskillelsen dør både bevisstheten og verden, og dødens ontologi overtar som et episteme som setter rammen for hva som kan konstituere «sannhet» innenfor moderne vitenskap. Modellen er ren materie, livløse masser og krefter som opererer i henhold til lover som beskriver kvantitativ fordeling i rommet, et slikt «bilde» kunne ikke blitt malt med mindre virkeligheten ble strippet for liv, det er derfor Jonas beskriver det moderne verdenssynet for *dødens ontologi*, fremfor for eksempel *materiens ontologi*, noe har dødd. Dødens ontologi fordrer en redusering av virkeligheten ned til ren utstrekning som lar seg måle, virkeligheten blir matematisert, og det målbare tilfredstillende alene kriteriene for hva som kan omtales som ekte:

This means that the lifeless has become the knowable par excellence and is for that reason also considered the true and only foundation of reality. It is the "natural" as well as the original state of things. Not only in terms of relative quantity but also in terms of ontological genuineness (Jonas 1966: 10).

Nå er det livet som må forklares innenfor et mekanistisk univers, og på samme måten som døden ble assimilert til livet under vår panvitalistiske fortid, blir livet nå assimilert til døden. Livet kan bare forklares gjennom dødens modeller og kategorier, som gir seg til kjenne i

mekanistiske teorier vedrørende organismen. Det følede, strevende livet kan gi seg til kjenne som et anonymt pizza-bud for genene i Dawkins` forstand. Innenfor dødens ontologi blir livets «problem» redusert til spørsmålet vedrørende organismen. Her møtes det utstrakte og det «tenkende», men siden organismen gjennom sin utstrakte halvdel er en del av verden, kan den ikke skille seg fra verden, fra resten av verdens væren. For at denne homogeniteten kan konstitueres må enten det generelle (verden) sees i det partikulære (organismen) eller omvendt, men siden verden allerede er bestemt som livløs materie i rommet vil en velykket forklaring av organismen være oppnådd når den er redusert til det generelle livløse.

Gnostisismen

En lignende dualisme finner Jonas i gnostisismen. Den gnostiske bevegelse oppstod på flere steder og antok flere forskjellige former, men et fellestrekk er en grunnleggende dualistisk stemning. Denne dualismen kan betegnes som dobbel - i den forstand at mennesket er adskilt fra verden, samtidig som verden er adskilt fra Gud – men innehar en enhet på bakgrunn av at relasjonen (eller mangelen på den) menneske/verden speiler menneske/Gud. Mennesket og Gud hører her sammen i en felles konflikfront vis-a-vis verden, men er samtidig adskilt av verden. Jonas fører denne teologiske overbygningen tilbake til en grunnleggende erfaring der mennesket føler seg fremmed fra verden gjennom en utslagsgivende brist (Jonas 1966: 218). Den teologiske overbygningen blir her formen til det menneskelige klagekor, som synger frem en Gud (den sanne Gud) som er fullstendig fremmed for verden, en verden som ikke indikerer ham, og som man derfor ikke kan bruke noen jordiske analogier for å forstå. Verden indikerer ikke Gud fordi den ikke er skapt av Gud, men heller av et lavere prinsipp som den av nødvendighet må følge de «nedrige» lovene til. Menneskets selv (pneuma, ikke psyche) er ikke hjemmhørende i verden, men er i likhet med Gud fullstendig transcendent og ukjent:

The stranger who does not know the ways of the foreign land wanders about lost; if he learns its ways too well, he forgets that he is a stranger and gets lost in a different sense by succumbing to the lure of the alien world and becoming estranged from his own origin (Jonas 1958: 49).

Demiurgen deler med Gud bare makten til å handle, men uten kunnskap eller velvilje, med andre ord, blindt, verden (naturen) er derfor en manifestasjon av blind vilje. Verden er uforståelig, en grusom relieff til menneskets essens som gnosis. Mennesket innehar kunnskap om Gud og selvet, men siden kunnskapsobjektene ikke er av denne verden blir mennesket forlatt og fremmedgjort. Verden er fortsatt et kosmos, men er ikke i symbiose med mennesket gjennom logos, den er utelukkende tyngende, frihetsberøvende og skjebneskapende. Denne

forlattheten gir seg til kjenne i gru/angst, men angsten er samtidig positiv i den forstand at den vekker mennesket opp fra en oppslukt inngåelse i verden. Mennesket finner seg selv, og det det finner er en utøver av kosmisk skjebne, selvet må rømme, men kan ikke rømme inn i *amor fati* fordi skjebnen ikke er dens, selvet må oppnå seg selv, men kan bare gjennomføre dette gjennom å forsterke sin fremmedgjøring fra verden: «The world (not the alienation from it) must be overcome; and a world degraded to a power system can only be overcome through power» (Jonas 1966: 221).

Innenfor den gnostiske situasjonen foreligger det en nedbrytning av den klassiske doktrinen vedrørende «helhet og del», der helheten forstås som meningskonstitusjonen for delene. Polis er en helhet der borgerne finner sin mening gjennom avhengigheten av helheten, samtidig som borgerne er seg bevisst at de deltar i opprettholdelsen av helheten gjennom sin tilstedeværelse i den. Oppløsningen av de greske bystatene forandret den materielle basisen for denne forestillingen, men prinsippet ble videreført, med den forskjell at borgeren i polis nå ble verdensborger og måtte se seg nødt til å identifisere seg med universets lover. Lovene inkluderer også den enkelte borger, slik at handling blir synonymt med utspilling av skjebne. Livet blir en scene, der borgerens tidligere funksjon vis-a-vis polis er blitt erstattet av en rolle der man spiller som-om man handler ut fra valg og handlingen betyr noe i en større kontekst: «The aspiration of the gnostic individual was not to «act a part» in this whole, but – in existentialist parlance – to «exist authentically» (Jonas 1966: 224).

Hvis vi med Heidegger forstår «Gud er død!» som proklameringen av en utvikling der det oversensoriske har mistet sin vitaliserende kraft, der riket for ideer og idealer ikke er lenger (Heidegger 1977: 61) og setter det opp mot gnostisismen, ser vi at den ukjente Gud ikke samsvarer med den totale mangelen på et oversensorisk rike der bindende verdier har mulighet til å regjere, Gud lever fortsatt, men hans rike står ikke i noen positiv relasjon til verden: «A transcendence withdrawn from any normative relation to the world is equal to a transcendence which has lost its effective force» (Jonas 1966: 225). På samme måte som Sartre ikke «finner noen tegn i verden» som kan binde ham til handling (Sartre 1946: 33) er den ukjente Guds lover ikke beregnet for denne verden. Siden det ikke forekommer noen oversensoriske bindende regler for det moderne «eksistensialistiske» mennesket er vi tvunget til å ta på oss friheten selv, uten kompass, en grunnløshet, et fall som faller, en følelse av gru fremtvinger seg. For det gnostiske menneske representerer alle former for moralske koder et psykisk vedheng til verdens fysiske lover, og blir derfor en innskrenking på friheten. Selvets autentiske frihet kommer ikke gjennom sjelen (psyche), for den er determinert av den

moralske loven, slik kroppen er det av den fysiske, men gjennom ånd (pneuma) som er fremmed for verden. Menneske som sjel er koblet til naturen, og kan for eksempel omtales som det «rasjonelle dyret», men denne tilhørigheten til genuset dyr bestemmer ikke menneske som ånd. I «Letter on Humanism» påpeker Heidegger at den klassiske definisjonen av menneske som «det rasjonelle dyret» plasserer menneske innenfor genuset dyr, og at det er å plassere mennesket for lavt (Heidegger 1949: 3). Jonas peker her på at dyr i den greske betydningen ikke betyr beist, men animert væren: «In reality, the lowering to Heidegger consists in placing «man» in any scale, that is, in a context of nature as such» (Jonas 1966: 227). Dasein som selv-projekterende eksistens, som i møte med sin fremtidige utslettelse individualiseres til å tre inn i egentlige prosjekter, har ikke noen natur som kan binde eksistensen til handling, det vesentlige er å velge, ikke hva man velger. Gjennom angsten finner jeg meg selv, men det jeg finner er et skrik om å leve, et skrik som alle levende organismer bærer frem:

That which cries «I, I, I want to exist” is not you alone; it is everything, absolutely everything that has the slightest trace of consciousness. So that this desire in you is precisely that which is not individual but common to everything that exist and indeed the reason why it exists (Schopenhauer 1970: 76).

Del 2

Livets eksistens

I Terrence Malicks film «The Voyage of Time» forsøker den forhenværende filosofen å feste tidens løp i sin helhet på storskjermen. Fra den urkosmiske spontane eksplosjon, videre til dannelsen av stjerner, galakser, vårt solsystem, helt til sluttstreken er nådd i form av en skjebnebestemt implosjon. I løpet av denne «historien» - som for øvrig manifesterer troper tilhørende klassisk film-fortelling, med den dinosaurutslettende asteroiden som jumpscare – skildres oppstandelsen til den første innside, og med det vårt og alt livs «historiske» grobunn, som en varmeboble putrende gjennom og på ursuppens overflate.

Livet organiserer seg på ulike nivåer, og mønsteret for høyere organisering er å finne i den enkelte cellen. Encellede organismer ivaretar seg selv i form av reproduksjon, men muligheten for en slik gjennomføring baserer seg i det enkelte tilfellet på selvproduksjon som kontinuerlig må holdes i hevd. En slik selvproduksjon er sirkulær i den forstand at de

molekylære reaksjonene i systemet genereres av det samme systemet som de molekylære reaksjonene produserer. En slik sirkulær, selv-produserende organisering blir av Evan Thompson betegnet som autopoiesis (Thompson 2007: 92), fra det greske auto (selv) og poiesis (skapelse, produksjon). En nødvendig bestanddel i cellens selv-produksjon er utveksling med et omkringliggende miljø. I romlig forstand formes cellen av en halvgjennomtrengelig membran som sørger for å etablere et skille mellom cellens innside og miljøet som en utside som kontinuerlig trenger inn for dermed å opprettholde innsiden. Membranen fungerer i så måte som en barriere der muliggjør spredning mellom cellen og miljøet, samt utveksling mellom innside/utside-grensen. Det er innenfor denne grensen cellen kan betegnes som et stoffskiftende nettverk eller prosess. Uten denne grensen ville nettverket blitt absorbert i og av det omkringliggende miljø. Stoffskiftet gjensker kontinuerlig cellen som en forskjell, men uten det som cellen er forskjellig fra muliggjøres ikke forskjellen.

Autopoiesis representerer en iboende formålsrettethet som manifesterer seg i to ulike modus. For det første vil livet ivareta en identitet som holder seg til tross for den materielle utvekslingen som det deltar i. Det andre aspektet ved formålsrettetheten er kontinuerlig meningsgiving som av nødvendighet må forekomme for at livet kan fortsette å være, verden må konstitueres som meningsfull. Slik blir den «stumme» fysiske verden i relasjon med organismen omformet til en omverden som har lært seg å «snakke», der ordene blir meningsfelt for handling. Slik får intensjonalitet en primordial og biologisk basis. I og med autopoiesis forekommer det en grunnleggende autonomi, men ikke i den forstand at det levende er fritatt fra kausale årsaker. Den kontinuerlige oppbyggingen av identitet, selv-skapelse, er avhengig av verdens årsaker for sin opprettholdelse: “The organism is in and of the world, and its identity has to be enacted in the very process of living, which is to say in the assimilation of and accommodation to the world” (Thompson 2007: 150). Det levendes relasjon til verden er dialektisk, i form av det Jonas betegner som *trengende frihet* (Jonas 1966: 80). Det levende og dets omverden er gjensidig avhengig av hverandre, og denne gjensidige avhengigheten opphøyes til en ny enhet:

These are the properties of things we call dialectical: That one thing cannot exist without the other, that one acquires its properties from its relation to the other, that the properties of both evolve as a consequence of their interpenetration (Levins & Lewontin 1985: 3).

En organisme sin realitet vil i ethvert øyeblikk samsvare med sin materielle konstitusjon, stoffet den er vevd av, men identiteten baserer seg ikke på en konstant strøm av materialitet siden dens materielle bestand kontinuerlig fornyes:

Every five days you get a new stomach lining. You get a new liver every two months. Your skin replaces itself every six weeks. Every year, ninetyeight percent of the atoms in your body are replaced. This nonstop chemical replacement, metabolism, is a sure sign of life (Margulus & Sagan 1995: 23).

Organismen er aldri den samme materielle entiteten, men består samtidig som et «selv» gjennom å ikke bestå som den samme materien. Denne formmessige adskillelsen er en forutsetning for liv, når formen blir identisk med materien slutter den å leve. Å tenke på stoffskifte som et system av innflyt og utflyt fanger ikke fenomenet. Et heteronomt system (en maskin) må for å fungere innta drivstoff av en eller annen form, og vil som et resultat av sitt virke utskille avfallsprodukter, men delene som utgjør maskinen deltar ikke i transformeringen av drivstoffet, deres fysiske identitet holder seg uavhengig av denne strømmen. En bil på motorveien er en bil i bruk, og når den står i garasjen er den en bil klar for bruk, men bil er den likeså. En stoffskiftende organisme derimot, er et system som helt og holdent er et resultat av stoffskiftende aktivitet (Jonas 1966: 76).

På bakgrunn av vår førstepersonserfaring som levende kropper får vi tilgang til livets ontologiske realitet, livet som selv-skapende individualitet, livet som for-seg-selv, livet som innside stilt opp mot en utside som innsiden avhenger av. Det som ikke har en innside, en bok, en stein, en bil, kan i sin enhet, som et «objekt», tenkes som lite annet enn et fenomen, produsert på bakgrunn av en syntetiserende persepsjon gjennomført av oss. Det levende derimot, frembringer en ny ontologisk realitet som er en enhet i mangfoldet, utelukkende gjennom seg selv:

This active self-integration of life alone gives substance to the term "individual": It alone yields the ontological concept of an individual as againts a merely phenomenological one (Jonas 1966: 79).

Frihet

Innen det ulevendes rike vil entitetene, eventuelt hendelsene, eventuelt prosessene, eventuelt tingene ikke være noe annet enn materie i bevegelse, som mennesket gjennom abstraksjon tillegger betegnelsen form på, en konfigurasjon som forsvinner idet materien den består av gjør det. Med livet oppstår reell form, der det levendes identitet består til tross for at dets materielle konstitusjon kontinuerlig gjennomgår forandring. Livet som evolusjon forstås vanligvis som forandring med bakgrunn i naturlig utvalg, en annen måte å forstå det på er som utvidelse av frihet, en åpning av nye horisonter (Jonas 1966: 81). Kant fremmet i sin tid tanken om at organismer må forstås som naturlige formål på bakgrunn av deres selv-

organisering, men ikke som frie, grunnet selv-organiseringens tilhørighet til et predeterminert mønster. Mennesker kan dermed ikke være frie i den naturen som vi er deltakere i, men utelukkende gjennom vår rasjonelle kapasitet. Frihet er bare mulig innenfor sfæren av praktisk fornuft, og mennesket tilhører denne sfæren på bakgrunn av vår rasjonelle væren, ikke vår organiske væren (Thompson 2007: 151). For Jonas derimot er urkimen til det som vi gjenkjenner som menneskelig frihet å finne i formens frigjøring fra materie gjennom stoffskifte. Den ulevende materien er umiddelbar identisk med seg selv uten noe behov for å bevare selv-identiteten gjennom handling, den består på bakgrunn av de spatio-temporale dimensjonene:

It is this one and not that one, because this is now here and that now there; it "remains" this, that is to say, is "the same" at a different (later) point of space-time, because from it's present to it's new position there leads the continuous sequence of all intermediate positions which as it were hand it on from one to the next, without ever letting it outside their bond (Jonas 1966: 89).

Selvet oppstår gjennom denne interne identiteten, en identitet som oppnår seg selv gjennom brytning mot det som ikke er selv, uten det fremmede kan det ikke være noe selv.

Organismens dialektiske frihet uttrykker seg gjennom stoffskifte ved at organismen kan, men må gjøre det den kan, ellers slutter den å være. For å fortsette å være må livet rette seg utover mot verden, omsorgen for sin fortsatte vedvarenhet skaper en omverden, og den omsorgsfulle organismen er fundamentalt åpen for verden, og graden av denne åpenheten samsvarer med utviklingsgraden av sanser. Nøden konstituerer en primordial transcendens som åpner verden som en handlingshorisont.

Uten stoffskifte forekommer det ikke noen livslinje (Thompson 2007: 152). En organisme må kontinuerlig utføre denne livslinjen, og er i den forstand en frihet stilt opp mot verdens materialitet. Denne friheten må for å fortsette å konstituere seg som frihet nødvendigvis forandre seg, uten bevegelse for å innta næring utslettes livet. Stoffskifte opererer ifølge interne normer som lar verdens hendelser tre frem som enten gode eller dårlige for en handling som bidrar til å ivareta organismen som identitet. Slik oppstår en grunnleggende omsorg i form av et selvbevaringsprinsipp der organismen strekker seg ut for å bevare sin væren i møte med ikke-væren. «Organic individuality is achieved in the face of otherness, as it's own ever challenged goal, and is thus teleological» (Jonas 1968: 243). Autopoiesis er av en slik art at denne omsorgen ikke kan forstås som et heteronomt formål eller en adaptiv funksjon, men må tenkes som konstituert av både identitet og meningsgiving.

Verden-for-seg-selv kan deles inn i ulike riker, alt etter hvilket studieobjekt den utgjør for det aktuelle forskningsfelt, men det fysiske eller det kjemiske riket blir først relevant som studieobjekt i tandem med en gitt organisme fordi den har gjennomført en formålsrettet utvelgelse av aktuelle prosesser tilhørende riket:

We point to particular features of the physicochemical world only because the bacterium as an autopoietic unity singles them out as relevant to its identity; their biological meaning depends on the bacterium. If we ignore the perspective of the bacterium as an autopoietic individual, then all correlations between sucrose gradients and hydromechanics become mere chemical regularities devoid of any biological significance” (Varela 1991).

Verden-for-seg-selv adskiller seg fra organismens omverden i den forstand at sistnevnte inneholder et overskudd av betydning. Organismens næringsgrunnlag har sin basis i verden-for-seg-selv, men får ikke sin fulle betydning uavhengig av organismens autopoiesis. Det levende trekker verdi ut fra verden, og denne verdiutmålingen får sin første form i polen attraksjon kontra frastøting, som svarer til handlingsmulighetene tilnærming eller rømming.

Et vesentlig moment i transcendensten er en innside, eventuelt subjektivitet, eventuelt livsfølelse som trengs for at møtene organismen gjennomgår i omverden kan inneholde en positiv eller negativ valør. Selv på det laveste nivået, som ren appetitt, omfatter denne primitive livsfylden organismens selvomsorg. Organismen retter seg utover på bakgrunn av «et ønske» om å bevare sin identitet, men denne transcendensten medfører samtidig en reseptivitet ovenfor det ytre, dermed blir livet selektivt. Omsorgen retter seg utover i rommet, men åpner også opp en tidshorizont, som i tandem med den romlige tilstedeværelsen frembringer en tidslig umiddelbarhet der organismen strekker seg mot fremtiden på bakgrunn av appetitt. Organismen strekker seg fremover, og på bakgrunn av fremoverrettingen strekker livet seg utover:

It follows that, in the internal horizon extended by the self-transcendence of the organic “now” into the process of its continuity, the anticipation of imminent future in appetition is more fundamental than the retention of past in memory. Some measure of the latter must indeed be assumed in all life as the subjective form of its identity in duration. For absorption of the past into each emerging present, that is, “historicity” as such, even of the briefest span, is the prerequisite of duration. But future is the dominant time-horizon penning before the thrust of life, if concern is its primary principle of inwardness (Jonas 1966: 86).

Det er etablert at livet er grunnleggende åpent ovenfor verden, og på cellenivå gir denne åpenheten seg til kjenne gjennom primordial agitasjon, der cellen er sensitiv ovenfor stimuli. Denne grunnleggende verdensrelasjonen fungerer som et prinsipp som blir opphøyet og viderebringt gjennom livets «reise» henimot større grad av kompleksitet og individuering.

Den tidligere nevnte to-delte transcedensen der livet internt antisiperer fremtiden, sin fremtid, fordrer at det beveger seg i rommet mot det sam-tistedeværende andre. De to dimensjonene gjennomgår en frihetsutvikling i overgangen fra plantelivet til dyrelivet. Den primordiale agitasjonen innebærer en svak og utflytende innside/utside-differansiering der det ytre sømløst integreres i det indre uten å inneha «et eget rom». Rommet utvikler seg til et handlingsrom gjennom organismens evne til bevegelse og oppfattelse. Innenfor sammenfatningen av subjekt/objekt-skillen, dets «før-historie», vil organismens trengsel omgjøres til tilfredstillelse i en kontinuerlig prosess uten behov for en appetitt som medieringsmiddel. Planter syntetiserer inorganisk materie direkte gjennom røttenes tilhørighet til jorden, de trenger ikke å «innhente» verden for å bevare seg:

In roots, plants «invented» the most efficient means of exploiting the inherent advantages of a photosynthesizing organism. Possessing them, the plant is relieved of the necessity (as it is also deprived of the possibility) of movement (Jonas 1966: 103).

Her er organisme/miljø-relasjonen av en slik art at behovet til organismen umiddelbart blir dekket slik at trengselen aldri får tid til å utvikle seg til begjær. Den livsbevarende aktiviteten er i en symbiose med tilfredstillelse. I overgangen til dyreriket forekommer det rom der midlene for dyrets fortsatte eksistens befinner seg på en avstand som må krysses. Denne avstanden er også tidlig og svarer til dyrets følelsesmessige konstitusjon. Virveldyr er istand til å bevege seg over lengre avstander. Innenfor dette mulighetsrommet kan det jakte eller flykte, bevegelsen muliggjør en avstand mellom trengsel og oppnåelsen av det som trengs, men for å holde objektet for trengsel som objekt for trengsel over et lengre tidspenn må begjær utvikles. Begjærets genese er å finne i en oppfyllelse ikke enda oppnådd, der utsettelsen konstituerer livslinjens tid:

Distance in both respects is disclosed and bridged: perception presents the object “not here but over there”; desire presents the goal “not yet but to come”: motility guided by perception and driven by desire turns there into here and not yet into now (Jonas 1966: 101).

I splittelsen av subjekt/objekt-fortroligheten som forekommer gjennom virveldyret, blir organismen sårbar, handlingen som dyret må foreta seg kan gå galt, omverden inviterer og truer, liver er her ikke sikret gjennom en veletablert prosess som foregår automatisk, slik som plantenes ernæring, men må hele tiden utføre enkelthandlinger i enkeltsituasjoner som har potensialet til å gå galt. Denne sårbarheten, konstituert av mulighetene oppfyllelse kontra «tragedie» med basis i avstand er grobunn for spiringen av følelser ut fra primordial appetitt. Lidelse i livet er ikke smerte, smerte er smerte, lidelse er konstituert av begjær og frykt, livet

er «buddhistisk». For dyret blir appetitt kraftsenteret som «utvikler» følelsene som funksjoner. Den dialektiske relasjonen organisme/omverden utvikles i tandem henimot en større kompleksitet på «begge sider»:

This increased mediacy buys greater scope, internal and external, at the price of greater hazard, internal and external. A more pronounced self is set over against a more pronounced world (Jonas 1966: 107).

En tur i skogen

Når jeg hører ordet persepsjon forekommer det hver gang en automatikk der et synsfelt lyser opp på netthinnen, som en helt-naturlig utforming av ordet. Aldri den dunkle berøring, aldri lydene fra verden, disse «glemmer» jeg i det ordet lar synet tre inn i seg og erstatte det. I «Metafysikken» åpner Aristoteles som kjent med proklameringen om at mennesket autotelisk fryder seg over sansene, og da spesielt over kongesansen, synet (Aristoteles, 980a). Mennesket opplyses, det trenger ikke å lytte. Synet har siden antikken blitt tenkt som den enkeltsansen som fungerer som modell for persepsjon generelt. Jonas setter seg fore å vise at synet er en ufullstendig sans som trenger korreksjon fra de andre.

Hørselsansen er av en slik art at lydene som den av sin natur er ment for bare kan presentere et dynamisk utsnitt av verden. Hørselen frembringer utelukkende temporale «deler» i den forstand at fuglesangen/skriket innehar en varighet som fullstendig samsvarer med min hørselsbetingede oppfattelse av den/det. Fuglesangen (vi får nesten kalle det en sang) fremviser bare en midlertidig hendelse tilhørende et «objekt» som vedvarer før og etter hendelsen har inntruffet. Jeg kan vandre rundt i skogen med lukkede øyner og høre raslingen fra trær, en rasling som snart trer tilbake for fulgenes sang. Jeg kan så med bakgrunn i hørselshendelsen huske at det er en fugl jeg hører, eller åpne øynene for «virkelig» å få det bekreftet, lyden indikerer forbi seg, til det som er dens opphav, som jeg med andre midler videre må avdekke. Når fuglen er ferdig med å synge forsvinner den. På bakgrunn av dette er lyden også «fri» til en iboende selv-representasjon, den kan tolkes uten referanse til et objekt utenfor seg selv som den imiterer eller baserer seg på. Musikk, som melodi, er en sammenfatning på bakgrunn av minne og antisipering, melodien oppstår ikke som fenomen gjennom en sammenfatning av lydene med noe utenfor dem, melodien er delene av den i nået bundet sammen med minne om tidligere deler og forventningen om senere deler:

The acoustic «object» thus created is a time-object that lasts just as long as the act of its synthesis lasts, that is, as the sequence of hearing itself does (or its recreation in fantasy), with whose progress the “object” part for part coincides. It has no other dimension than that of time (Jonas 1966: 138).

Med henblikk på frihet er hørselssansen av en annen art enn synssansen. Fuglesangen trenger seg på meg, jeg ba ikke om den, jeg åpnet ikke ørene (en mulighet jeg fra naturens side ikke har, kulturelle produkter som ørepropper er en annen sak) for å lete etter fuglen. Jeg kan selvfølgelig skjerpe hørselen slik at fuglesangen blir mer fremtredende, men ikke på samme måte som jeg kan fiksere blikket på et «objekt» innenfor synsfeltet, treet venter på meg, jeg må i bestefall vente på fuglesangen. I denne filosofiske skogen av trær og fuglesang kan jeg også støte på to grevlinger som parrer seg, et sterkt inntrykk, men jeg er i stand til (gitt at jeg er oppsiktsvekkende interessert i trær) å fiksere blikket tilbake på trærne og ignorere det påtrengende inntrykket. Ikke så med lyd, den sterkeste lyden overdøver de svakere. En lyd varsler alltid en hendelse, hadde vi ikke hatt øyner ville aldri konseptet væren ha oppstått, alt ville vært vorden.

Berøringsansen presenterer i likhet med hørselssansen tidsbetingede prosesser. Øynene er fortsatt lukket, og jeg strekker nå ut armene mine mens jeg beveger meg fremover. Med ett oppstår det kontakt, noe lett og tørt berører fingrene mine, men det lette eller det tørre oppstår ikke som erfart med mindre jeg drar fingrene over bladet, friksjon er nødvendig. Bladets form er i likhet med en melodi avhengig av at jeg binder enkeltinntrykkene som oppstår til en enhet på bakgrunn av minnets bevaring, bladet er også en tids-entitet, forskjellen er at bladets form ikke overrumpler meg, kroppen er en aktiv deltaker i frembringelsen av den prosessuelle enhet. Jeg føler meg frem til bladet. Gjennom opplevelsen av min kroppsposisjon vil jeg videre avdekke bladet som romlig konstituert, de enkle berøringskvalitetene former seg til en overflate, jeg beveger hendene videre langs grenen, følger den til jeg ankommer treet bark. Berøringsinntrykkene trer inn i en relasjon til hverandre, i en helhet som fremtrer som en statisk samtidighet på et vis som lyd ikke kan. Jeg fjerner hånden fra treet, holder den avventende i luften, får jeg berører treet igjen, det er der fortsatt.

Dannelsen av samtidigheten, teoriens grobunn

Nå åpner jeg øynene, og skogen, som hele tiden var der, fremtrer for meg. Hørsels- og berøringsansen presenterer som nevnt bare sekvenser, der nået konstant forsvinner inn i fortiden. Med synssansen oppstår det nåværende. Svarende til denne tidslige dimensjonen tar Jonas i bruk konseptet «simultaneity», som er hentet fra fysikken og betegner et forhold der to eller flere hendelser antas å forekomme samtidig innenfor en gitt referanseramme. Jeg velger med god grunn å ikke bevege meg inn på Einsteins relativitetsteori og oversetter konseptet til

«samtidighet», som i denne forbindelse må forstås som et fenomenelt rom der verdens hendelser opptrer samtidig med hverandre, slik at den sansende organismen innehar en selektivitet som svarer til rommets tilgjengelighet. Mens nået er å regne som et «punkt» blir det nåværende en dimensjon der blikket mitt beveger seg gjennom skogen, noe som foregår i tid, men som observerer skogen som (tilsynelatende) bestandig. For å oppleve synets dynamikk på en måte som tilsvarer hørsels- og berøringssansen måtte jeg ha plassert et kamera i skogen, lagt et eple på bakken, filmet det kontinuerlig over en viss periode, for så å senere skru opp hastigheten på filmklippet til et nivå som fanger dynamikken:

The time thus taken in taking-in the view is not experienced as the passing away of contents before new ones in the flux of event, but as a lasting of the same, an identity which is the extension of the instantaneous "now" and therefore unmoved, continued present – so long as no change occurs in the object themselves. When it does, then time starts rolling visually (Jonas 1966: 144).

Jonas fører forestillingen om evighet tilbake til denne erfaringen av samtidighet. Hørsels- og berøringssansen registrerer forandring, og er derfor sansene for vorden, mens synsansens møte med verden produserer et felt der «ting står stille», en erfaring som gjennom idealisering blir oppsatt som en evig motsats til tidens strøm.

Gjennom samtidigheten oppstår et felt der verdens hendelser ikke påtrenger seg, men heller foreligger som muligheter for handling, synet er med andre ord den sansen som muliggjør størst mulig grad av frihet, og sansen som i størst grad tilrettelegger for det Gibson betegner som «affordance»:

The affordances of the environment are what it offers the animal, what it provides or furnishes, either for good or ill. The verb to afford is found in the dictionary, the noun affordance is not. I have made it up. I mean by it something that refers to both the environment and the animal in a way that no existing term does. It implies the complementarity of the animal and the environment (Gibson 1979: 127).

Utviklingen av frihet innenfor samtidigheten baserer seg på avstand. Synet er den eneste sansen som trekker fordeler ut fra avstanden til fenomenene i sitt felt. Berøring er i seg selv nærhet, mens lyden i større grad åpenbarer det den indikerer forbi seg jo nærmere/høyere den er. For å innta den beste utsikten må man innstille seg i en viss avstand til «objektet» for synet. Denne avstanden blir opplevd annerledes i samtidigheten enn lyden blir av hørselssansen. Fuglesangen kommer over meg, men forteller i seg selv ingenting om det som er mellom meg og fuglen, eller det som strekker seg forbi. Gjennom synet viser «objektet» ikke bare seg selv men også skrittene jeg må ta for å ankomme det, gjennom å være på avstand avdekkes selve avstanden som noe jeg er fri til å krysse. Denne avstanden muliggjør

også en tidlig frihet i den forstand at tidsmarginen for handling økes. Jonas fører skillet mellom teori og praksis tilbake til friheten som følger fra samtidigheten. Gjennom berøring gjør subjektet og objektet allerede noe med hverandre i selve akten der objektet blir fenomenelt tilstedeværende, mens samtidigheten muliggjør en avventing. Både hørsel og berøring innehar en (tilsynelatende) større kausal påvirkningskraft enn synet, synsobjektene er tilstede for meg uten å dra meg mot dem, synsobjektet har utvisket alle spor av kausal aktivitet vis-a-vis meg, og dette muliggjør konseptet objektivitet, tingen-i-seg-selv som noe distinkt fra tingen-som-påvirker-meg.

Samtidighetens irrelevans

Et gjennomgående motif i gnostisismen er kastet, mennesket som ånd har blitt kastet inn i demiurgens verden, lyset har blitt kastet inn i mørket, sjelen i kroppen (Jonas 1966: 229). Å være kastet beskriver ikke bare en tilstand av å alltid allerede være i en situasjon, eller mot sin vilje befinne seg et sted, å være kastet henspiller også på at man er i kastet, kontinuerlig. Det er her Jonas finner kjernen i likheten mellom Heidegger og gnostisismen. Begge er innrettet mot fortid eller fremtid, nåtiden (og da enda viktigere, det nåværende) er bare et vendepunkt, en krise i dynamikken fortid/fremtid. Nåtiden, eller situasjonen hos Heidegger springer ut som en beslutning som må tas der Dasein som selv-projekterende (fremtid) reagerer på kastetheten (fortid), den er et øyeblikk, ikke et nåværende. Nåtiden er koblet til forfallet (Heidegger 2007: 323), en modus man befinner seg i som uegentlig.

All the relevant categories of existence, those having to do with the possible authenticity of selfhood, fall in correlate pairs under the heads of either past or future: "facticity", necessity, having become, having been, thrown, guilt, are existential modes of the past; "existence", being ahead of ones present, anticipation of death, care, and resolve, are existential modes of the future (Jonas 1966: 231).

Alt er dynamikk, prosjekter, ingen dveling, bare kriser. Som tidligere utlagt svarer samtidigheten til det nåværende, for Heidegger består samtidigheten av det tilhåndenværende og det forhåndenværende, men den er først og fremst tilhåndenværende, klar for bruk innenfor et av Daseins omsorgsfulle prosjekter, og dermed innbefattet i fremtid/fortid-dynamikken, i Daseins stress. Når samtidigheten ikke gir seg til kjenne som relevant for Daseins prosjekter blir den forhånden, utenfor omsorgen:

This is the status left to "nature" for the relations of theory – a deficient mode of being – and the relation in which it is so objectified is a deficient mode of existence, its defection from the futurity of care, into the spurious present of mere onlooking curiosity (Jonas 1966: 231).

Samtidigheten muliggjør teori, i sin egentlige betydning, som kontemplasjon, man innsetter seg i verden, men den kan også anta former der den blir dødbringende, suger livet ut av verden og innsetter alt liv i Dasein, utenfor hvis relevanshelhet samtidigheten blir irrelevant. Gud er død, men siden kristendommen er platonisme for folket, er Platon også død, det vil si, evigheten trer ikke inn i kontemplasjonen, vøren skinner ikke gjennom vorden. Dasein er splittet fra naturen, noe godt (som innehar egenverdi, fordi det *bryr seg*) kan ikke spores der, fordi livet ikke eksisterer, bare Dasein eksisterer, og all verdi er konstituert i og av dens prosjekter, evigheten hører ikke lenger hjemme i samtidigheten. Jeg er kastet, men uten en utkaster er jeg bare et utkast, da vil jeg heller være et oppkast, til tross for at det vil lukte litt vondt.

Kilder

Aristoteles. 1998. *The Metaphysics*. London: Penguin Books.

Foucault, M. 1973. *The Order of Things*. New York: Routledge.

Gibson, J. J. 1979. *The Ecological Approach to Visual Perception*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt.

Heidegger, M. 1977. *The Question Concerning Technology and Other Essays*. New York: Garland Publishing.

Heidegger, M. 2007. *Vøren og Tid*. Oslo: Pax Forlag.

Jonas, H. 1958. *The Gnostic Religion*. Boston: Beacon Press.

Jonas, H. 1966. *The Phenomenon of Life*. Evanston: Northwestern University Press.

Jonas, H. 1996. *Mortality and Morality: A Search for Good After Auschwitz*. Evanston: Northwestern University Press.

Knausgård, K. O. 2011. *Min Kamp*. Oslo: Forlaget Oktober.

Levins, R. & Lewontin, R. 1985. *The Dialectical Biologist*. Cambridge: Harvard University Press.

Margulis, L & Sagan, D. 1995. *What Is Life?* New York: Simon & Schuster.

Schopenhauer, A. 1970. *Essays and Aphorisms*. London: Penguin Books.

Thompson, E. 2007. *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. London: Harvard University Press.

Varela, F. J. 1991. Organism: a meshwork of selfless selves. Fra A. Tauber, red., *Organism and the Origin of Self*, s. 79-107. Dordrech: Kluwer Academic Publishers.

Zapffe, P. W. 2015. *Om det Tragiske*. Oslo: Pax Forlag.

