

Arnstein Leonardsen

Velferdsteknologi og omsorg. Om hvordan vi kan leve gode liv med teknologi.

Masteroppgave i Filosofi, anvendt etikk

Veileder: Rune Nydal

August 2020

Arnstein Leonardsen

Velferdsteknologi og omsorg. Om hvordan vi kan leve gode liv med teknologi.

Masteroppgave i Filosofi, anvendt etikk
Veileder: Rune Nydal
August 2020

Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet
Det humanistiske fakultet
Institutt for filosofi og religionsvitenskap



Kunnskap for en bedre verden

Innholdsfortegnelse

| | |
|---|----|
| Forord..... | 3 |
| Abstract..... | 4 |
| 1 Introduksjon: Å leve med teknologi..... | 5 |
| 1.1 <i>Handler velferdsteknologi om mennesker eller teknologi?</i> | 5 |
| 1.2 <i>Etikk for en usikker fremtid</i> | 6 |
| 1.3 <i>Moderniteten – det tradisjonelle synet på teknologi og et teknologifilosofisk alternativ</i> | 9 |
| 1.4 <i>Omsorg: Et «sted» å diskutere teknologiens moralske rolle</i> | 13 |
| 2 Velferdsteknologi, omsorgsyirket og omsorg..... | 17 |
| 2.1 <i>Hva er velferdsteknologi</i> | 17 |
| 2.2 <i>Faglært helsefaglig omsorg versus dagliglivets omsorg</i> | 18 |
| 2.3 <i>Omsorg som begrep</i> | 19 |
| 2.4 <i>Omsorg som mellommenneskelig relasjon</i> | 20 |
| 2.5 <i>Interne goder i omsorgen</i> | 22 |
| 2.6 <i>Relasjonell forståelse og etikk</i> | 23 |
| 3 Tradisjonell teknologiforståelse og et teknologifilosofisk alternativ..... | 24 |
| 3.1 <i>Tradisjonell teknologiforståelse: betoning av skillet mellom mennesker og ting</i> | 24 |
| 3.2 <i>Et alternativ: Betoning av relasjoner mellom mennesker og ting</i> | 25 |
| 3.2.1 <i>Teknologi og moralitet versus teknologi eller moralitet</i> | 25 |
| 3.2.2 <i>Spørsmål om aktørskap</i> | 27 |
| 3.2.3 <i>Teknologi og moralitet – to aspekter</i> | 28 |
| 3.2.3.1 <i>Intensjonalitet og teknologisk mediering</i> | 28 |
| 3.2.3.2 <i>Frihet og teknologisk mediering</i> | 30 |
| 3.2.4 <i>Oppsummering – sentrale poenger i alternativet</i> | 32 |
| 3.3 <i>Å leve med teknologi</i> | 33 |
| 3.3.1 <i>Å leve godt med teknologi er avgjørende for å leve et godt liv</i> | 33 |
| 3.3.2 <i>Moralsk selvutvikling</i> | 35 |
| 3.3.3 <i>Utvikling av relasjonell forståelse</i> | 35 |
| 3.3.4 <i>Teknomoralske dyd</i> | 36 |

| | | |
|-------|--|----|
| 3.3.5 | Empati..... | 37 |
| 3.3.6 | Omsorg | 38 |
| 4 | Teknomoralsk omsorg diskutert i to case | 42 |
| 4.1 | <i>Bruk av GPS i demensomsorgen</i> | 43 |
| 4.1.1 | Demens og kognitiv svikt | 43 |
| 4.1.2 | Erfaring fra bruk av lokaliseringsteknologi | 44 |
| 4.1.3 | Et relasjonelt syn på GPS-teknologi | 45 |
| 4.2 | <i>Teknologi for avstandsoppfølging</i> | 49 |
| 4.2.1 | Teknologi for avstandsoppfølging og varm omsorg versus kald teknologi..... | 50 |
| 4.2.2 | Teknologi for avstandsoppfølging og omsorgsforståelse | 52 |
| 4.2.3 | Endringen av omsorgspraksiser sett i lys av medieringsteori..... | 54 |
| 4.3 | <i>Teknologi og moralitet</i> | 59 |
| 4.3.1 | Avstandsomsorg og betydningen av relasjonell forståelse | 59 |
| 4.3.2 | Tap og vinning ved avstandsomsorg..... | 60 |
| 4.3.3 | Moralsk selvutvikling og praksisfeltets moralske karakter | 63 |
| 5 | Å forstå teknologi for å leve gode liv | 64 |
| | Litteratur | 69 |

Forord

Det har vært et privilegium for meg å i godt voksen alder kunne studere filosofi. Det er jeg takknemlig for. Dette har vært en reise. Den startet beskjedent, det skulle bare bli et årsstudium i filosofi. For å få litt drahjelp inn i filosofiens verden. Det ballet på seg. Fordi det fenget. Med en god porsjon skepsis meldte jeg meg på masterstudiet, «gamle folk burde finne på annet å drive med». Jeg har i grunnen tenkt akkurat det en del ganger underveis. Det har vært mange motbakker, bratte har de vært også. Men det har også gitt mange gode opplevelser, som når forståelser slår inn etter å ha kjempet med mye motstand. Styrken i slike opplevelser kjenner ingen aldersgrense, tror jeg. Og det har brakt meg andre goder, som det å kunne delta på studentjulebord igjen. Og nå etter motbakker og lykkefølelse ved å forstå, etter et langt svangerskap og en trang fødsel, så er altså masteroppgaven fullført.

Først og fremst en stor takk til min kloke, tålmodige og støttende veileder Rune Nydal. Fikk meg sporet igjen og ga meg trua på at dette var mulig. Alltid påkople, med gode og grundige tilbakemeldinger, raus med litteraturtips og i deling av kunnskap. Jeg har nok fått mer enn jeg kunne forvente.

Takk også til mine medstudenter Kjetil Holtmon Akø og Rolf-Rikard Bjørkvoll Holand for gode og nyttige diskusjoner, selv om det er lenge siden. De ble ferdige i «rett tida». Jeg har nok savnet dere mer enn jeg hadde trodd jeg skulle.

Til slutt stor takk til min kjære familie. Til Anne Lise for at du har latt meg holde på med dette, og for støtte og hjelp spesielt nå på slutten. Og til mine kjære barn – Esten, Tea og Edda – for at dere hele tiden har heiet på meg og trodd på meg.

Abstract

A central question in the ethics of technology, is how we can live good lives with all the technology that in different ways condition our lives. This has become an important question, because to live good lives more than ever is conditioned by living well with technology that we can't opt out. A central part of the challenge according to such philosophers in technology as Paul-Peter Verbeek and Shannon Vallor, is that we are stuck in the thinking of modernity. This makes us have an instrumental relation to technology, where technology appears as a tool to reach our goals, and morality as a purely human affair. This which I name the traditional perspective of technology, put limits to our understanding of how technology affects our moral action and decisions.

We need another perspective and language. The aim of this thesis is to show that this perspective and language exists, and to discuss how it can help to understand how technology influences both our moral actions and decisions. Peter-Paul Verbeek and Shannon Vallor both represent a way of understanding technology that give us such a perspective and language. I argue that their technological perspective offers the best way of understanding how technology affect us and our moral actions and decisions. Both have a relational view on technology. A central idea in Verbeeks work is about the connection between humans and technology and that moral agency is et hybrid affair.

Vallor discusses how we can live well with technology. This is a matter of formation of moral character, she argues that we need to cultivate in ourselves, collectively, a special kind of moral character that expresses what she calls the technomoral virtues.

I have placed the discussion in professional care and use of welfare technology, because care is a moral concept and because professional care represents a "place" where the traditional perspective on technology is prevailing. Through the discussion of two different cases which are about use of welfare technology, I aim to demonstrate that the alternative understanding of technology is the one most suited to explain how technology influences our moral actions and decisions.

1 Introduksjon: Å leve med teknologi

1.1 Handler velferdsteknologi om mennesker eller teknologi?

«Velferdsteknologi handler ikke om teknologi, men om mennesker». Dette sitatet er hentet fra forsiden av en fagrappport om velferdsteknologi utgitt av Helsedirektoratet i 2012 (Helsedirektoratet, 2012, s. 1). Helsedirektoratet er som en oppfølging av NOU 2011:11 «Innovasjon i omsorg» og forslaget om «Teknoplan 2015», gitt i oppdrag å utarbeide et faglig grunnlag for implementering av velferdsteknologi i de kommunale omsorgstjenestene. Fagrappporten er et resultat av dette oppdraget og gir blant annet «anbefalinger om målsetninger, satsingsområder og tiltak for hvordan det velferdsteknologiske mulighetsrommet kan bli til nytte for befolkningen og bli en del av kommunenes oppgaveløsning» (Helsedirektoratet, 2012, s. 3). Forfatterne av rapporten velger da altså å betone på forsiden at velferdsteknologi ikke handler om teknologi – men om mennesker. Det er slående hvor mye dette sitatet er brukt; et googlesøk ga over 350 treff og sitatet gjenfinnes blant annet i planer og rapporter om bruk av velferdsteknologi i en rekke norske kommuner.

Hvordan skal vi forstå dette sitatet, at velferdsteknologi handler om mennesker og ikke om teknologi? En nærliggende tanke er at rapporten vil imøtekomme en utbredt skepsis til velferdsteknologi, nemlig at velferdsteknologi vil erstatte mennesker ved å overta omsorgsoppgaver som til nå har vært utført av mennesker. Mange foreslåtte teknologiske løsninger kan gi næring til en slik bekymring. Hagen-utvalget, utvalget bak NOU 11:2011 Innovasjon i omsorg, skriver for eksempel at sensorteknologi vil gjøre det mulig å overvåke helsetilstanden til den enkelte i hjemmet uten at noen er fysisk til stede (HOD, 2011, s. 100). De har forventninger til at ulike typer robotteknologi vil redusere behovet for hjemmehjelp og for assistanse fra pårørende (HOD, 2011, s. 103). En nærliggende tanke her er at velferdsteknologi egentlig først og fremst handler om teknologi og ikke mennesker.

Utfordringen i de forventede demografiske endringene forsterker inntrykket av at velferdsteknologi handler om teknologi og ikke mennesker. Disse endringene innebærer en økning i andelen eldre i befolkningen uten noen vesentlig økning i tilgangen hverken på profesjonelle omsorgsarbeidere eller potensielle frivillige omsorgsytere (HOD, 2011, s. 14). Antall i yrkesaktiv alder per person som er 67 år eller eldre – kalt koeffisienten for aldersbæreevne - forventes å endre seg fra ca. 5,2 i 2010 til 3,5 i 2030 og 2,9 i 2050 (HOD, 2011, s. 26). Disse demografiske endringene er en viktig driver for satsningene på

velferdsteknologi i Norge og andre land ettersom det er forventninger om at fremtidig mangel på menneskelig omsorgsarbeidere kan løses ved hjelp av teknologi.

Alt dette er forhold som er med på å understøtte en umiddelbar tanke om at velferdsteknologi ikke handler om mennesker, men om teknologi i betydningen at utviklingen styres av andre hensyn enn hensynet til mennesker som trenger omsorg. Det handler om teknologi som vil erstatte mennesker som gir omsorg, trekke omsorgsarbeideren ut, noe som igjen representerer en trussel mot selve omsorgen. Det er nærliggende å forstå rapportens betoning av at velferdsteknologi *ikke* handler om teknologi som et uttrykk for en imøtekommelse av denne bekymringen om at nettopp dette skal bli en realitet; at «kald teknologi» skal erstatte varme hender».

Men kan en virkelig tenke seg at velferdsteknologien handler om mennesker og ikke teknologi? Bli ikke dette bare et spill for galleriet? Omsorg er vel bare noe mennesker kan gi, og jo mer en trekker mennesker ut av omsorgssituasjonen, jo mindre omsorg får en. Problemstillingen synes å eksemplifisere hvor utfordrende det er å bryte med hva teknologifilosofen som Peter-Paul Verbeek omtaler som modernitetens instrumentelle teknologiforståelse, der teknologi blir forstått som redskap for menneskelig handling. Det er en uvant, vanskelig tanke; at teknologien skulle kunne være del av, eller forstås som medkonstituerende, for omsorg. Kan påstanden om at velferdsteknologi handler om mennesker og ikke teknologi gi mening som ikke kun handler om en forsikring om at intensjonen ikke er å gi dårligere omsorg gjennom effektivisering?

I denne oppgaven vil jeg argumentere for at det det er ikke bare er mulig å gjøre det, men også påkrevd at vi utvikler og tilvennes et bedre språk for å kunne forstå hva vår omgang med teknologi gjør med oss.

Shannon Vallor viser vei mot et slikt alternativ når hun klargjør hvordan våre moralske valg og beslutninger avhenger av de teknologier vi omgås, og de mulighetene og begrensninger de gir oss for å utvikle oss som moralske vesener.

1.2 Etikk for en usikker fremtid

Shannon Vallor har satt seg som mål å utvikle et rammeverk for en etikk for vår tid som kan gi håp om en «framtid verdt å ønske». Hun kaller det etikk for en usikker framtid.

Usikkerheten knytter hun til nye, fremvoksende teknologier som sosiale nettverk, sosiale

roboter, overvåkingsteknologier og teknologi for menneskelig forbedring (human enhancement) (Vallor, 2016, s. 28). Dette er teknologier som er utviklet nok til å bli tatt i bruk, men ennå ikke er tilstrekkelig etablert til å kunne knyttes til spesifikke praksiser med klare konsekvenser for bestemte interessenter. De representerer derfor åpne utviklingsmuligheter for menneskelig kultur som et hele, en åpenhet hun oppsummerer i tre forhold: 1) de presenterer nye problemer som krever *kollektiv* moralsk handling; 2) de vil sannsynligvis påvirke *framtidige* personer, grupper og systemer likeså mye eller mer enn nålevende interessenter; 3) de har uforutsigbare konsekvenser som utfolder seg i en åpen tidshorisont.

Relatert til omsorg og velferdsteknologi som danner bakgrunnen for denne oppgavens diskusjoner, kan vi få en følelse av en slik åpenhet i måten Hagen-utvalget uttrykker koblingen mellom omsorg og velferdsteknologi på. Det å sikre en god omsorg, «redde omsorgen», for de som har behov for det, handler like mye om hva slags framtidssamfunn vi skal bygge, som hvordan helse- og omsorgssektoren skal utvikle seg. Om vi skal klare det, mener Hagen-utvalget, avhenger blant annet av at vi er i stand til å tenke nytt. Koblingen mellom innovasjon, velferdsteknologi og omsorg rommer en spenning som «både påkaller nysgjerrighet og utfordrer til å tenke nytt» (HOD, 2011, s. 13). For å få til dette utfordres fellesskapsfølelsen, det kollektive moralske ansvaret: «Samfunnets fellesskapsløsninger forutsetter at folk også tar ansvar for oppbygging og utforming av tjenestetilbudet og har en rolle både som produsenter og konsumenter» (HOD, 2011, s. 17). Teknologien er med på å gjøre oss til det vi er som mennesker, vi konstitueres av teknologi (Hofmann, 2013, s. 399). Nye teknologier skaper nye handlingssituasjoner og stiller oss overfor nye moralske valg. Mobiltelefonen får oss til å kikke ned i stedet for å møte andres blick, vi sjekker epost eller facebook-konto mange ganger om dagen. Slik er mobiltelefonen bestemmende for hvor vi har vår oppmerksomhet. Omsorgsroboter vil stille oss overfor nye handlingssituasjoner i omsorgspraksiser. Det er mange måter å utvikle og anvende slike roboter på. Skal vi f.eks. bruke dem til å erstatte omsorgsgiver i omsorgspraksisen, eller skal vi heller bruke dem i kritiske former for støtte som kan lette omsorgsbyrden og slik sette omsorgsgiver i stand til å føle mer og gi mer (Vallor, 2016, s. 226)? Det er en åpenhet i dette, vi vet ikke helt hva vi blir med teknologi. Helsearbeid og pasienttilværelse kan endres på uforutsigbare måter, det blir viktig å reflektere over profesjonsutøvelse og pasientskap underveis. Også omsorgsbegrepet utfordres og gjør at Hagen-utvalget har funnet det nødvendig å vie et eget kapittel til begrepsavklaring (HOD, 2011, s. 42). Skal vi eksempelvis kunne kalle noe for

omsorgsteknologi må vi tenke oss om; teknologi omgjør ting som gjør at vi må reetablere en situasjon eller tilstand. Nye vurderinger må gjøres, selve begrepet må reetableres.

Utfordringen vi står overfor er å finne ut hvordan vi kan leve et godt liv under slike teknologiske betingelser; spørsmålet om hva det gode livet vil være er et åpent spørsmål gitt disse betingelsene. Svaret mener Vallor ikke er å finne hverken i utilitarismen eller hos Kant. Spørsmålet om menneskelig lykke blir ukalkulerbar for utilitaristen og det kantianske imperativet feiler i å fange de etiske interessene som ligger bortenfor den «abstrakte kompatibiliteten» mellom våre private valg og vår rasjonelle vilje (Vallor, 2016, s. 29). Hun mener dydsetikken kan vise vei; det å 'leve med', venne oss til, er sentralt i det dydsetiske perspektivet. Dydsetikk er ideelt egnet for tilpasning til de åpne og mangfoldige møtene med spesifikke teknologier som vil forme den menneskelige betingelse i dette og kommende århundrer (Vallor, 2016, s. 33). De dydsetiske tradisjoner privilegerer spontaniteten og fleksibiliteten ved praktisk klokskap over rigid tilslutning til faste handlingsregler. Det er en stor fordel for de som fronter komplekse nye moralske utfordringer i konstant utvikling, slike som de som er generert av de omveltende virkningene av nye teknologier.

Vallor avgrensner seg ikke til Aristoteles, men inkluderer dydsetiske vurderinger hentet fra Konfusianismen og Buddhismen. Aristoteles' vurderinger er gjort under helt andre betingelser enn vi har for å gjøre våre vurderinger i dag. Den gang, i antikken, utfoldet de etisk relevante konsekvensene av handlinger seg innenfor en forutsigbar verden som var delt av alle andre interessenter. Valgene vi gjør i dag vil ha konsekvenser ikke bare for oss, vår kultur eller vår art. Derfor er noe vi må unngå det Vallor kaller moralsk stammetenkning (moral tribalism). Den globale spredningen av nye teknologier og deres virkninger respekterer ikke de kulturelle og filosofiske grensene som skiller kapitalister fra sosialister, buddhister fra kristne eller nykonfusianister fra nyaristotelikere. Det er en vesentlig grunn til at Vallor mener vi trenger en etikk som er basert på prinsipper og fremmer praksiser som er gjenkjennbar på tvers av sosiale og kulturelle skillelinjer.

Hennes tilnærming til det er å utforske de rike konseptuelle ressursene i de klassiske dydstradisjonene fra Aristotelisk, Konfusiansk og Buddhistisk etikk. På dette grunnlag konstruerer hun et rammeverk for teknomoralske dyder, eksplisitt utformet for å fostre menneskelige evner til å blomstre med teknologier (Vallor, 2016, s. 10).

Teknologier er mulighets-skapende og -begrensende og stiller oss overfor valgmuligheter. Spørsmålet om det handler om mennesker eller teknologi for eksempel i valg av bruk av omsorgsroboter, er ikke et enkelt spørsmål om varm eller kald omsorg. Det er snarere et spørsmål om hvor, når og hvordan slike roboter blir brukt, hvordan de påvirker omsorgsgiver og omsorgsmottaker og relasjonen mellom dem, og hvordan robotene vil kunne erstatte *eller* understøtte og supplere menneskelig kontakt. Som Vallor uttrykker det, omsorgsroboter kan enten frigjøre mennesker, spesielt omsorgsgivere, fra omsorg, eller frigjøre dem til omsorg (Vallor, 2011, s. 261).

Denne oppgavens fokus på velferdsteknologi inngår i en bredere diskusjon om spørsmålet om hvordan vi skal leve med teknologi. Det er et spørsmål som antagelig er mer påkrevende og utfordrende å svare på enn noen gang tidligere, fordi vi lever i en verden som i økende grad gjøres mer kompleks og uforutsigbar gjennom nye fremvoksende teknologier. Skal vi leve godt med teknologi forutsetter det at vi evner å gjøre bevisste, og rette valg om utforming og bruk av teknologi, i vissheten om at vi selv formes gjennom vår omgang med teknologiene vi omgås.

Å leve med teknologi er et grunntema i teknologifilosofien som utgjør bakteppe for denne oppgavens interesse for velferds- eller omsorgsteknologi. Omsorg er det «stedet» jeg vil legge diskusjonen til og hvor velferdsteknologi er den aktuelle teknologien. Skal vi evne å leve godt med teknologi forutsetter det at vi forstår hvordan teknologien utgår fra og inngår i våre moralske handlinger og beslutninger.

1.3 Moderniteten – det tradisjonelle synet på teknologi og et teknologifilosofisk alternativ

Lengre opp i teksten pekte jeg på at det finnes en tradisjonell ‘modernistisk’ teknologiforståelse som karakteriseres av et instrumentelt syn på teknologi. Det handler ikke så mye om en utarbeidet teknologifilosofisk posisjon, men snarere om hva teknologifilosofier som Andrew Feenberg (Feenberg, 1999, s. 1) omtaler som en «naiv instrumentell» teknologiforståelse, en teknologiforståelse som ganske enkelt tas for gitt. Den naive instrumentelle teknologiforståelsen betrakter teknologier som redskaper som mennesker bruker for å oppnå noe annet; de sees på som passive og nøytrale instrumenter som

mennesker kan bruke til å sette sin egen moralitet ut i livet. Mennesker og teknologi er dermed plassert i atskilte og uavhengige verdener og moralitet er et rent menneskelig anliggende.

Flere nyere teknologifilosofier har kritisert denne tradisjonen som de mener kan tilbakeføres til moderniteten og modernitetens dikotomier som plasserte mennesker og objekter i atskilte verdener. Disse dikotomiene slår inn i dagens språk og står i veien for å forstå menneskers interaksjon med ting

Jeg vil avklare mer hva denne tradisjonelle teknologiforståelsen er kapittel 3.1.

Feenberg (Feenberg, 1999, s. 1) fremstiller spørsmålet om utvikling av alternative perspektiver til den naive instrumentelle teknologiforståelsen som et gjentakende teknologifilosofisk tema. Jeg vil bruke to samtidsfilosofier som har hatt fokus på etiske implikasjoner av den instrumentelle teknologiforståelsen, henholdsvis Peter-Paul Verbeek og Shannon Vallor.

Vi snakker ofte som om ting er aktive. Det kan være bilen som ikke «vil» starte, eller TV-en som «passiviserer» oss. Sosiale medier gis noen ganger æren for å skape økt forståelse og enhet mellom folk, andre ganger anklages de for det motsatte og for heller å fungere polariserende og så splittelse mellom folk. I noen tilfeller anklages de for å ta liv (abcnyheter, 2019):

«– Jeg er ikke i tvil om at Instagram bidro til å drepe datteren min.»

Det sa Ian Russell, faren til den 14 år gamle Molly Russell som begikk selvmord i 2017, til BBC i år.

Når vi på denne måten snakker om ting som aktive, så er det neppe ut fra en bevisst forståelse av teknologi som en type aktør som aktivt handler eller gjør noe, men snarere heller som aktør i en metaforisk forstand. Eksemplene kan likevel forstås som et uttrykk for en utilstrekkelighet i den tradisjonelle måten å forstå teknologi på; som kun et passivt og nøytralt instrument. Det er noe mer ved teknologien enn dette passive og tause, vi har en opplevelse av at den gjør noe med oss. Bruno Latour tok et radikalt teoretisk grep, eller snarere et metodisk grep, for å kunne beskrive endringene vi erfarer. Hans grep er å bryte med modernitetens subjekt-objekt distinksjon ved å synliggjøre ikke-menneskelige former for aktørskap

(Verbeek, 2011, s. 17). Jeg vil si noe kort Latours ideer som en introduksjon til Verbeek, fordi Verbeek bygger videre på disse ideene.

Bruno Latour er kjent blant annet for sitt sentrale bidrag til Aktør-Nettverk-Teorien (ANT). Dette er en teori som tilnærmer seg verden som et nettverk av relasjoner mellom «aktanter», som kan være menneskelige eller ikke menneskelige. ANT har hatt stor innflytelse på empiriske miljøer som har studert samspill mellom teknologi og samfunn.

Latour bruke begrepet «aktant» og ikke «aktør» for å unngå konnotasjon til menneskelig atferd; aktørbegrepet forbeholder han mennesker. Vår virkelighet, sier Latour, er et nettverk av relasjoner mellom mennesker og ikke-mennesker som danner stadig nye realiteter på grunnlag av stadig nye forbindelser (Verbeek, 2011, s. 29). For å forstå denne virkeligheten trenger vi en symmetrisk tilnærming til mennesker og ikke-mennesker og ikke starte fra en a priori distinksjon mellom menneskelige subjekter og ikke-menneskelige objekter. ANT søker å forstå hvordan kollektiver av mennesker og ting tar form.

Verbeek har også kritisert den modernistiske tradisjonens atskillelse av mennesker og teknologi. Han bygger videre på Latours ideer om kontinuitet mellom mennesker og ikke-mennesker og at teknologier må forstås gjennom de relasjoner mennesker har med dem og ikke som entiteter i seg selv (Rosenberger & Verbeek, 2015, s. 19). Verbeek betrakter imidlertid ikke mennesker og teknologi som symmetriske i disse relasjonene. Essensen er interaksjonen mellom mennesker og ting, og at mennesker og ting gjensidig konstituerer hverandre. Da blir det å gjøre en *distinksjon* mellom mennesker og ting, uten å betrakte dem som atskilte, viktig (Verbeek, 2014, s. 86):

Things are not symmetrical to humans, but together, humans and things constitute myriad 'hybrid entities'. In this approach, it remains very relevant to make a distinction between humans and things – it is not the distinction between humans and technologies that we need to depart from, but their radical separation.

Denne subtile distinksjonen – at det ikke er forskjellen mellom mennesker og teknologier, men deres radikale adskillelse - mener han utgjør hele forskjellen i diskusjoner om den moralske betydningen av teknologier. Teknologier må forstås og beskrives ut fra deres konkrete tilstedeværelse og virkelighet i menneskelig erfaring og praksiser, og ikke ut fra

deres atskilthet fra disse erfaringene og praksisene. Et nøkkelbegrep hos Verbeek for å forstå den konkrete rollen teknologiske artefakter har i menneskelig eksistens, er «mediering». Gjennom medieringsbegrepet forstås teknologier som formidlere mellom mennesker og virkelighet, de etablerer eller organiserer relasjoner mellom mennesker og deres omgivelser. Medieringsperspektivet gir teknologier økt moralsk betydning ved å innrømme en aktiv rolle i å forme våre handlinger og beslutninger, også våre moralske beslutninger og handlinger.

Verbeek gir oss altså en forståelse av *at* teknologi påvirker våre moralske beslutninger og handlinger gjennom beskrivelser av hvordan teknologi og moralske endringer opptrer samtidig. Han gir imidlertid i liten grad føringer for, eller veiledning i, *hvordan* vi kan handle moralsk riktig. Det er vanskelig å få øye på en etikk for våre teknososiale liv, eller se at han har ambisjoner om å formulere en slik etikk. Jeg bruker derfor i denne oppgaven også en annen filosof, Shannon Vallor som jeg har omtalt lengre har en eksplisitt ambisjon om nettopp det. Dette rammeverket beskriver og argumenterer hun for i sin bok «*Technology and the virtues: A philosophical guide to a future worth wanting*» (Vallor, 2016).

Mens Peter-Paul Verbeek bruker mye tid på å kritisere tradisjonens instrumentelle teknologiforståelse som et ledd i å utvikle et alternativ, vier Shannon Vallor lite plass til dette. Hun bruker allikevel det alternative språket og perspektivet Verbeek argumenterer for, for eksempel medieringsbegrepet, når hun skal utforme sin etikk. Fordi teknologien mer enn noen gang tidligere medierer våre liv, blir moralske valg sammenkoblet med teknologiske valg; vi gjør med andre ord teknomoralske valg, det blir valg *med* teknologi (Vallor, 2016, s. 2):

The 21st century decision about how to live well – that is, about ethics – are not simply moral choices. They are *technomoral* choices, for they depend on evolving affordances of the technological systems we rely upon to support and mediate our lives in ways and degrees never before witnessed.

Å leve gode liv forutsetter altså å leve godt med teknologi; en etikk for vår tid må derfor inkludere en eksplisitt oppfatning av, og orientering mot, spørsmålet om hvordan en skal leve godt med teknologier.

1.4 Omsorg: Et «sted» å diskutere teknologiens moralske rolle

Spørsmålet om hvordan vi skal leve med teknologi er del av et større spørsmål om hvordan vi skal forstå og snakke om teknologiens delaktighet i konstitueringen av vår moralitet - f.eks vår identitet eller moralske dømmekraft i bestemte saksforhold. For å diskutere dette trenger vi et «sted» til diskusjonen. Jeg har valgt omsorg som dette «stedet», av flere grunner. En vesentlig grunn er at i omsorg rår tradisjonell teknologifilosofi. Flere eksempler kan illustrere dette, noen er å finne i NOU 2011:11 *Innovasjon i omsorg* (HOD, 2011). Jeg har lengre opp i teksten omtalt at Hagen-utvalget problematiserer bruken av omsorgsbegrepet i tilknytning til teknologi. Fordi omsorg handler om det mellommenneskelige og relasjonelle, reserverer de seg fra å ville bruke begrepet omsorgsteknologi; de velger å kalle teknologi brukt innenfor omsorg for velferdsteknologi (HOD, 2011, s. 42):

Utvalget vil tilstrebe at bruken av omsorgsbegrepet i ulike sammenstillinger har dette mellommenneskelige og relasjonelle som sin forutsetning. Det gir i dette perspektiv lite mening å bruke begrep som omsorgsteknologi, omsorgsboliger og omsorgsdepartement. På den bakgrunn velger utvalget å bruke begrepet velferdsteknologi istedenfor omsorgsteknologi, og vil arbeide med å finne nye begrep på dagens omsorgsboliger. Det betyr ikke at omsorg kan sees uavhengig av teknologi eller arkitektur. Både hjelpemidler og omgivelser har avgjørende betydning for god omsorgsutøvelse.

Vi kan gjenkjenne et tradisjonelt teknologisyn i dette, både modernitetens dikotomier og instrumentalisme. Vi er da tilbake til spørsmålet diskutert innledningsvis; om en kan meningsfullt si at velferdsteknologi handler om mennesker og ikke teknologi – med andre ord at velferdsteknologi kan omtales som omsorgsteknologi. Hagen-utvalget reserverer på sett og vis omsorgsbegrepet fra å handle om teknologi. Teknologien frikoples fra det relasjonelle og mellommenneskelige, mennesker og teknologi befinner seg i atskilte verdener. Som hjelpemiddel, instrument, er teknologien derimot viktig for omsorgsgivere og -mottakere. Et slik instrumentelt syn på teknologi kommer til uttrykk flere steder i NOU'en:

Velferdsteknologi er imidlertid en uensartet gruppe teknologier som verken er moralsk bra eller dårlig. (HOD, 2011, s. 125)

Mens omsorg og velferd er mål i seg selv, skal teknologien være et virkemiddel for å realisere mål. (HOD, 2011, s. 126).

Vi ser også at det finnes en skepsis og motstand mot bruk av teknologi innenfor omsorg. Mye av denne skepsisen synes å være begrunnet i en bekymring for at teknologi skal erstatte mennesket i omsorgen og lede til mindre sosial kontakt for eldre mennesker (Sparrow & Sparrow, 2006, s. 151). Og til en mangel på «varme hender som sammen med økt effektivisering truer med å sette til side omsorg for og relasjoner til pasientene» (Fredskild & Dalkjær, 2017, s. 114) og til at teknologi skal erstatte den «menneskelige berøring» (Parks, 2010, s. 100).

Nilsen et al. (Nilsen et al., 2016, s. 11) har undersøkt motstand mot velferdsteknologi i den kommunale helsetjenesten i Norge. De identifiserte flere former for motstand hvorav en er det de kaller etisk motstand. Etisk motstand angår ifølge forfatterne kjernen i helsearbeideres praksis, inkludert hvordan de bruker sin kunnskap, ferdigheter og sanser når de ser, berører, lukter og snakker til pasienten. De fant en utbredt moralsk bekymring selv blant helsearbeidere med en positiv holdning til teknologi for om motivasjonen bak det å ville ta i bruk velferdsteknologi var moralsk god eller ikke. Det var en utbredt frykt for at velferdsteknologi skulle være et middel for å få kontroll på budsjettene, på bekostning av kompetente helsetjenester. Videre identifiserte de fire trusler knyttet til implementasjonen av slik teknologi som begrunnet etisk motstand: trusler mot pasientsikkerheten, trusler mot kvaliteten i helsetjenesten, trusler mot personvern og verdighet og trusler mot lik tilgang til og rettferdig fordeling av teknologi.

Noe av denne skepsisen kan ha opphav i tatt-for-gitt forestillinger om teknologi som kan knyttes til den tradisjonelle forståelsen jeg har diskutert og som ofte uttrykkes som en motsetning mellom kald teknologi og varme hender. Det kan være at det er skepsis som slår inn forut for undersøkelser om teknologien utgjør en trussel eller ei. Det kan også være gode grunner til å være skeptisk, selv om man inntar Vallors posisjon; det er mye som står på spill i omsorg. Å avvise skepsis bare på grunn av at de kan ha opphav i slike tatt-for-gitt forestillinger er ikke en tilstrekkelig grunn, vi må håndtere skepsis på en opplyst måte.

Omsorg og omsorgspraksiser utfordrer på en spesiell måte vår evne til å gjøre godt, til å ta de rette moralske valg og gjøre de rette moralske handlinger. Omsorgssituasjoner er et «sted», gitt i et øyeblikk i en sosial og materielt definert situasjon, som byr på noe av verdi ikke bare for omsorgsmottaker, men også for omsorgsgiver. Vallor skriver at omsorgspraksiser har

moralske goder som er interne for praksisen og som har betydning for hva slags mennesker vi blir, enten vi er den som gir eller den som mottar omsorg. Omsorg er slik en dannende erfaring i å utvikle vårt moralske selv, betinget av omsorgssituasjonen (Vallor, 2016, s. 139). Jeg kommer mer inn på hva disse interne moralske godene er lenger ned i teksten.

Spørsmål om velferdsteknologi er en trussel for omsorgsgiver eller mottaker er et spørsmål om hvordan vi kan utforme og lære å leve godt med velferdsteknologien. Alasdair MacIntyre skriver at det finnes to relaterte sett av sannheter: det er de som angår våre sårbarheter og lidelser og det er de som angår graden av vår avhengighet av spesifikke andre (MacIntyre, 1999). Begge disse er av enestående viktighet for å forstå den menneskelige betingelse. I omsorg synes begge disse settene av sannhet å være i spill, det er derfor viktig å forstå hvordan teknologi kan påvirke dette spillet. Her blir Verbeeks distinksjon viktig. Problemet med den instrumentelle teknologiforståelsen er tanken om at teknologi og omsorg er atskilte og uavhengige. Da kan vi heller ikke bevisst forholde oss til hvordan teknologien påvirker omsorg.

Omsorg handler om relasjoner og Verbeeks og Vallors måte å forstå og snakke om teknologi på har fokus på det relasjonelle og hvordan teknologier er med på å etablere og endre relasjoner. Når vi vet dette, at og hvordan teknologier etablerer og endrer relasjoner, så myndiggjøres vi. Det former det vi kan føle ansvar for og hvordan vi kan påta oss det ansvaret og setter oss dermed i posisjon til å reorganisere praksiser rundt teknologi. Med det antyder jeg hvordan det alternative perspektivet på teknologi er et bedre perspektiv i omsorg og omsorgsteknologi.

Til slutt i dette kapitlet kort om oppgavens struktur.

I kapittel 2: «Velferdsteknologi, omsorgsyrket og omsorg», diskuterer jeg mer inngående hva velferdsteknologi er og hvordan det er koplet til omsorg, også for den omsorgsprofesjonen som velferdsteknologi inngår i. Jeg diskuterer også hvordan omsorg er et moralsk begrep, noe som gjør det til et godt «sted» å diskutere det moralfilosofiske behovet for å reflektere over vår teknologiforståelse

I kapittel 3 «Tradisjonell teknologiforståelse og et teknologifilosofisk alternativ», diskuterer jeg mer inngående hva som menes med tradisjonelle og alternative teknologisyn. Et

hovedpoeng her er hos Verbeek, koblingen mellom mennesker og teknologi. Her er den subtile distinksjonen han gjør sentral; at det ikke forskjellen mellom mennesker og ting vi trenger å ta avstand fra, men deres radikale atskilthet. Det mener han utgjør hele forskjellen i diskusjoner om den moralske betydningen av teknologier.

Hos Vallor er et hovedpoeng hvordan vi kan leve med teknologi. Det handler om karakterdannelse og utvikling av og diskusjon om karaktertrekk, gode og forsvarbare vaner og skikker for håndtering av teknologi. Sentralt i dette er begrepet teknomoralsk dyd.

Kapittel 4, "Teknomoralsk omsorg diskutert i to case», handler om hvordan det alternative perspektivet på teknologi uttrykker seg anvendt på velferdsteknologiområdet. Gjennom å diskutere to case med erfaringer fra anvendelse av velferdsteknologi innenfor to ulike omsorgsområder, forsøker jeg å vise at det alternative teknologiperspektivet er best egnet til å hjelpe oss å forstå hvordan teknologi påvirker oss og våre handlinger og beslutninger

Kapittel 5, «Å forstå teknologi for å leve gode liv», oppsummerer diskusjoner og funn

2 Velferdsteknologi, omsorgsyirket og omsorg

2.1 Hva er velferdsteknologi

Velferdsteknologibegrepet spenner over et mangfold av ulike typer teknologier. Som prefikset «velferd» antyder dreier det seg om teknologi som skal brukes for å sikre borgeres velferd.

Mer spesifikt knytter velferdsteknologibegrepet seg ofte til anvendelse av teknologi innenfor helse- og omsorgsområdet. Derfor blir også begrepet omsorgsteknologi benyttet. Som jeg har omtalt lengre opp er Hagen-utvalget uenig i en slik kopling mellom teknologi og omsorg.

Utvalget definerer velferdsteknologi slik (HOD, 2011, s. 99):

Med velferdsteknologi menes først og fremst teknologisk assistanse som bidrar til økt trygghet, sikkerhet, sosial deltakelse, mobilitet og fysisk og kulturell aktivitet, og styrker den enkeltes evne til å klare seg selv i hverdagen til tross for sykdom og sosial, psykisk eller fysisk nedsatt funksjonsevne. Velferdsteknologi kan også fungere som teknologisk støtte til pårørende og ellers bidra til å forbedre tilgjengelighet, ressursutnyttelse og kvalitet på tjenestetilbudet. Velferdsteknologiske løsninger kan i mange tilfeller forebygge behov for tjenester eller innleggelse i institusjon.

I EU brukes begrepet «ambient assisted living» (AAL) hvor formålet er: “to enhance the quality of older people through the use of information and Communication Technologies” (EU program, 2020). Den norske definisjonen kan kanskje sies å både dekke bredere og være mer spesifikk i hva som ønskes oppnådd ved hjelp av teknologi, enn det EU’s definisjon er.

Velferdsteknologi deles gjerne inn i ulike kategorier. En kan se at det verserer ulike kriterier for slik inndeling og det er interessant i den sammenheng å merke seg hva som vektlegges og legges til grunn som kriterium for grupperingen. Hagen-utvalget har delt inn i følgende kategorier: Trygghets- og sikkerhetsteknologi; Kompensasjons- og velværeteknologi; Teknologi for sosial kontakt; Teknologi for behandling og pleie (HOD, 2011, s. 100).

Nordens velferdssenter (NVS) har vektlagt at det dreier seg om teknologi som muliggjør «handlinger» over avstand og har delt inn velferdsteknologi i: teknologi for avstandsbehandling; teknologi for avstandsovervåking; teknologi for avstandsmøte; til slutt det de kaller digitale tjenester for helse og omsorg (Anderson et al., 2019, s. 12). En forskjell i måten å dele inn på er at Hagen-utvalget synes å ha vektlagt hva slags effekt teknologiene er

ment å skulle ha for den enkelte for relasjonelle forhold, mens NVS med sin inndeling har vektlagt at teknologiene skal bidra til at «noe» skal kunne foregå over avstand.

Satsningene på velferdsteknologi er i stor grad knyttet til omsorgsarbeid med vekt på behov i eldreomsorgen i tiden som kommer. Det er et mål for norske myndigheter at eldre skal kunne bo lengst mulig hjemme og velferdsteknologi skal understøtte dette målet og slik «bidra til en bærekraftig omsorgstjeneste i framtida» (HOD, 2018, s. 59). Avstandsteknologi kan slik sett forstås som en 'holde eldre hjemme så lenge som mulig'-teknologi.

2.2 Faglært helsefaglig omsorg versus dagliglivets omsorg

Omsorgsbegrepet er et begrep som favner vidt. Det handler i videste forstand om å ta vare på mennesker og er noe som på ulike måter utfolder seg i alle livets faser og på alle livets arenaer. Omsorg hører selve livet, dagliglivet, til. Når jeg i denne oppgaven diskuterer velferdsteknologi knyttes omsorg til det som kan kalles faglært helsefaglig omsorg. Men, som Per Nordtvedt og Harald Grimen og argumenterer for, har faglært omsorgsarbeid også en orientering mot å ivareta mennesker; det grunnleggende hverdagslige ved omsorg er også et grunnlag for faglært omsorg (Nortvedt & Grimen, 2004, s. 73):

Ektefølt faglært omsorg uttrykker intuisjoner overfor lidelse, smerte og menneskets grunnvilkår som er fundamentale i alle mellommenneskelige relasjoner. Det faglige aspektet ved omsorgen i helsefagene, det at den skal tjene en spesifikk hensikt, lindre lidelse, hjelpe til med å gjenvinne en tapt funksjon med bestemte midler, er nettopp båret oppe av en fundamental omsorgsstruktur i menneskets omgang med verden.

Det som grunnleggende skiller helsefaglig omsorg fra dagliglivets omsorg, er måten grunnvilkårene uttrykker seg på. I helsefag er omsorgens grunnvilkår satt inn i en helt bestemt instrumentell-faglig hensikt og kompetanse. Helsearbeideren har tilgang til terapeutiske midler som ingen andre har, samt har en kunnskap som er særegen og spesifikk i forhold til spesielle sykdommer og tilstander. Med utgangspunkt i denne kunnskapen og ved hjelp av de tilgjengelige terapeutiske midlene er helsearbeiderens oppgave å fremme pasientens helse og lindre hans lidelse. I tillegg har profesjonelle hjelpeforhold trekk som at de er preget av asymmetrisk makt, at relasjonen til pasienten eller den omsorgstrengende er tidsbegrenset og

formålsorientert. Men selv om omsorg ytes i en instrumentell-faglig hensikt er det grunnleggende hverdagslige ved omsorg et grunnlag for faglært omsorg.

Velferdsteknologi bidrar til å redusere dette skillet mellom faglært helsefaglig omsorg og dagliglivets omsorg ettersom velferdsteknologi bidrar til å flytte deler av den profesjonaliserte og institusjonsbaserte omsorgen ut i hjemmene. Hjemmene blir ved hjelp av slik teknologi i økende grad «institusjonalisert» (Bratteteig & Wagner, 2013, s. 147). Teknologi muliggjør at prosedyrer og oppgaver som har tidligere har vært utført av høyt spesialiserte og profesjonelle helsearbeidere nå kan utføres i hjemmet (Bratteteig & Wagner, 2013, s. 152):

We can see that the care recipients, who are fit to do so, perform exactly the same work that in other cases mobile nurses carry out. This shows how care technologies enable a shift of some procedures and tasks from highly specialized environments and professional workers to the home. This of course requires careful planning and training.

Dette er en utvikling som også synes å være i tråd med det norske myndigheter ønsker å oppnå med sin satsning på velferdsteknologi. Hagen-utvalget peker på at velferdsteknologien skal understøtte en endring av omsorgstjenestene i retning av større vekt på hjelp til selvhjelp:

Teknologien skal utfordre folk til å ta ansvar, både for velferdsordningene, sitt eget liv og i relasjonene til andre mennesker i det daglige. Den skal også bidra til å forsterke sosiale nettverk og mobilisere til økt samspill med tjenesteansvarlige, nærmiljø, familie og frivillige. På denne måten kan teknologi også fremme egenstyring og uavhengighet og bidra til at folk kan klare seg selv, til tross for sykdom og nedsatt funksjonsevne» (HOD, 2011, s. 99).

Omsorg, slik vi gjenkjenner det som et begrep fra hverdagslig omsorgssituasjoner, inngår med andre ord som en uomgjengelig del av velferdsteknologi. La oss se nærmere på hvordan omsorgsbegrepet også er et moralsk begrep.

2.3 Omsorg som begrep

Aller først kan det være nyttig å undersøke selve begrepet omsorg, hva det er som settes på begrep. Ifølge Norsk etymologisk ordbok betyr omsorg «omhu» eller «omtanke». Det er sammensatt av «om» og «sorg» i betydningen «bekymring». Det har også forbindelse til tysk

«umsorgen» som betyr å vokte, passe, pleie (De Caprona, 2013, s. 817). Slik det er definert her, betegner begrepet omsorg en sinnstilstand, det å ha omtanke eller bekymre seg for noen, samtidig som det har en handlingsorientert betydning; det å «passe på» eller «pleie» noen.

I «Kvalitetsforskriften for pleie- og omsorgstjenestene» handler omsorg både om handling og holdning, innhold og verdier» (HOD, 2011, s. 38). Hagen-utvalget peker også på språklige forskjeller i bruken av ordet omsorg. På engelsk har de ivarettatt omsorgens doble natur – som en sinnstilstand eller holdning og som handling – ved at ordet «care» både er et verb og et substantiv. Omsorgens doble natur består altså i at omsorg både er praktiske handlinger og kvaliteter ved disse handlingene (HOD, 2011, s. 39).

2.4 Omsorg som mellommenneskelig relasjon

Filosofen Nel Noddings mener omsorg kan dekke ulike emosjonelle tilknytninger til andre, slik som følelsen av byrde, lyst, aktelse, respekt eller ansvar. Hun er opptatt av relasjonen mellom omsorgsmottaker og omsorgsgiver; hva slags type møte det er mellom disse, hvordan omsorgen er overbrakt til omsorgsmottaker (Noddings, 2013, s. 11). Hun mener det er viktig å forstå hvor kompleks, intrikat og subjektiv omsorg er og at det i alle omsorgssituasjoner eksisterer en risiko for at omsorgsgiver vil bli overveldet av ansvaret og pliktene ved oppgaven og dermed opphøre å vise omsorg for den andre og i stedet selv bli objektet for omsorg. I en omsorgsrelasjon mellom en omsorgsgiver og en omsorgsmottaker vil omsorgsmottakeren se etter noe som forteller at omsorgsgiver har respekt for henne, at hun ikke behandles likegyldig. Omsorgsmottaker ser etter en holdning hos omsorgsgiver som Noddings kaller «disponerbarhet» og som innebærer en beredskap til å gi og bruke seg selv (Noddings, 2013, s. 19). En som er disponerbar anerkjenner at hun har et selv å investere. Alt omsorgsgiver gjør for omsorgsmottaker, er innesluttet i en relasjon som avdekker seg selv som oppslukthet og i en holdning som varmer og trøster omsorgsmottakeren.

For omsorgsgiver involverer omsorg en «følelse med» den andre, men utgjør ikke en relasjon Noddings uten videre vil kalle «empati». Hun viser til Oxford Universal Dictionary som definerer empati som «Kraften i å projisere ens personlighet inn i, og så fullt ut forstå, objektet for kontemplasjon» (Noddings, 2013, s. 31). Noddings mener dette er en særlig vestlig og maskulin måte å se på «føle med» på. Hun mener at vi ikke «stiller oss i den andres

sko» ved å analysere hennes virkelighet som objektive data og så stille seg spørsmålet «Hvordan ville jeg føle meg i en slik situasjon?». Tvert imot setter jeg til side min fristelse til å analysere og planlegge. Jeg projiserer ikke; jeg mottar den andre inn meg selv og ser og føler med den andre. Jeg er hengitt til reseptiviteten som tillater meg å og føle på denne måten. Det er min seing og føling, men bare delvis og midlertidig som et lån til meg, hevder Noddings. Og når jeg slik mottar den andre og viser omsorg er det mer enn følelse, da er det det Noddings kaller motivasjonsmessig forskyvning. Min motivasjonsenergi flyter mot den andre og jeg tillater denne energien å bli delt, jeg setter den i tjeneste for den andre. Vi befinner oss nå i en verden av relasjoner der vi har trådt ut av den instrumentell verden hevder Noddings, der vi ikke har noen etablerte mål vi streber mot. Vi er i det hun kaller en førkreativ modus karakterisert av ytre stillhet og indre stemmer og bilder, av oppslukthet og sansekonsentrasjon.

Sykepleiefilosofen Kari Martinsen diskuterer profesjonell omsorg og skriver om teknologi og sykepleie. Hun vil løfte frem tradisjonen for opplæring av sykepleiere, hvordan sykepleiere i henhold til denne tradisjonen skulle og skal opplæres. I denne tradisjonen står det faglige skjønnnet sentralt; Martinsen betegner dette skjønnnet som et sansevert kunsthåndverk (Martinsen, 2017, s. 21). Ifølge tradisjonen handlet det om å være til stede med hele sin person og faglighet, samtidig som en skulle oppøves i en moralsk dømmekraft innrettet mot praktisk handling. Det er Phronesis - den intellektuelle dyden som har med vurdering av verdier orientert mot praktisk handling – som skal oppøves gjennom det praktiske skjønnnet. I opplæringen av disse første sykepleierne vektlegges sansingens betydning for å forstå pasienters tilstand (Martinsen, 2017, s. 21):

Sykepleierens kropp ser, berører, lytter og taler i en sammenheng ut fra de inntrykk pasientkroppen gir henne. Det er et sansesamspill. Det er å se med hjertets øye. Det handler om å være til stede med hele sin person og faglighet.

I dette sansesamspillet er det det faglige skjønnnets blikk som er i virksomhet. Dette er et blikk som ifølge Martinsen står i motsetning til det hun kaller et «se-etter-blikk», som kun ser for å klassifisere og registrere. Dette siste er et angripende blikk, hvor sansningen og det å forme seg selv og situasjonen i møte med den andre, er frakoplet. Det fører til at begge parter lukker seg og lukker sykepleieren ute fra den gave det å få del i pasientens erfaringer.

Per Nordtvedt og Harald Grimen diskuterer også profesjonell omsorg og skriver at omsorgssituasjoner ofte vil kjennetegnes ved behov for omtanke i situasjoner hvor det er kvaliteter ved selve tilstedeværelsen som er viktig. Da vil sensibilitet og følsomhet overfor den omsorgstrengendes kroppslige og personlige erfaringer være sentrale i utøvelsen av helsefaglig omsorg, i tillegg til det å gjøre helsefaglige vurderinger. Den betydning Nordtvedt og Grimen tillegger sensibiliteten, minner om sansesamspillet betydning hos Karin Martinsen. Sensibilitet kan enkelt forstås som mottakelighet for og følsom forståelse av andre menneskers subjektive situasjon (Nordtvedt & Grimen, 2004, s. 37). Sensibiliteten utgjør ifølge Nordtvedt og Grimen en selvstendig kilde til kunnskap om den syke eller omsorgstrengende og er en helt sentral del av helsefagenes kliniske virksomhet.

2.5 Interne goder i omsorgen

Jeg har tidligere omtalt at omsorgspraksis har moralske goder som er interne for praksisen. Interne goder for en praksis er goder som produseres fullt og helt gjennom å utmerke seg med andre i praksisen, goder som kun kan oppnås ved å utøve dyder i et fellesskap med andre. (Vallor, 2016, s. 45). Interne goder omtales gjerne som goder i seg selv til forskjell fra instrumentelle verdier som har verdi i egenskap av å være et instrument eller middel for å oppnå noe annet. Omsorg kan derfor ikke instrumentaliseres, omsorg kan kun oppnås gjennom delaktighet i en mellommenneskelig praksis. Vallor referer til Macintyre som er klar på at et internt gode er et gode som er unikt forbundet med en spesifikk praksis. Omsorg har slike interne goder, goder som bare kan oppnås gjennom å være delaktig i en omsorgspraksis på en fortreffelig/dydgig måte. De interne godene i omsorg er ikke goder som bare tilfaller omsorgsmottaker, men i like stor grad omsorgsyter. Hva er det da som kan være goder som er interne for omsorgspraksiser? For det første lærer vi oss gjennom omsorgspraksis den moralske betydningen av gjensidighet (Vallor, 2016, s. 223):

We learn in caregiving practices to see how reciprocity holds human relations together and allows other kinds of goods to flow across those connections.

I tillegg er omsorgspraksiser en viktig “arena” for vår moralske selvutvikling gjennom å fostre det interne godet empati:

Caregiving practices also foster the internal good of *empathy*, the emotional connection that moves us to ‘take trouble’ for others, as Aristotle notes. It is through

giving care that I learn to recognize in concrete others those expressions of need and the desire that can motivate empathic concern

2.6 Relasjonell forståelse og etikk

Omsorg og omsorgsrelasjoner er også en kilde til moralsk erfaring og moralsk utvikling. Som nevnt i kapittelet ovenfor fremhever Karin Martinsen viktigheten i tradisjonen for sykepleieopplæring, det å oppøve sykepleierens moralske dømmekraft. I det faglige skjønnet skulle også inngå det hun kaller en etisk forståelse av mennesket.

Nordtvedt og Grimen skriver at moralen er spontant til stede i mellommenneskelig og relasjonelle fenomener (Nortvedt & Grimen, 2004, s. 69) . I omsorgssituasjoner blir er til bør – pasientens *er* grunnlaget for pleiens *bør*. Omsorgsrelasjoner er i denne forstand normerende på oss ved at de befaler oss at vi må gjøre noe, uten å være befalende på hva. Det etiske i den kliniske virksomhet bæres oppe av praktikerens evne til å la seg berøre, klinikerens varhet beror på hennes sanselige reseptivitet for kliniske uttrykk og realiteter (Nortvedt & Grimen, 2004, s. 67).

Shannon Vallor peker på betydningen av relasjonell forståelse for vår moralske selvutvikling. I slik relasjonell forståelse ligger blant annet en forståelse av hvordan vi er bundet til andre medlemmer av vårt moralske fellesskap (Vallor, 2016, s. 83). Gjennom å kontinuerlig forbedre vår forståelse av disse relasjonene og de moralske forpliktelser, hengivenhet og omtanke de genererer vil vi kunne utvikle karakterdyder som rettferdighet, empati, omsorg og medborgervennskap. Våre relasjoner utøver eller burde utøve et slags dragsug på våre naturlige moralske følelser og følelsen av forpliktelse overfor andre.

Omsorg er altså noe relasjonelt, det handler om mellommenneskelige relasjoner. Og det handler om moral og etikk. Vi trenger å få teknologien inn i disse relasjonene og inn i moralens rike. Peter-Paul Verbeek og Shannon Vallor snakker om det relasjonelle ved teknologi, som noe som skaper og endrer slike relasjoner. Dette vil jeg gå grundigere inn på i kapittel 3.

3 Tradisjonell teknologiforståelse og et teknologifilosofisk alternativ

I kapittel 2.5.3 skrev jeg at omsorg handler om relasjoner og at vi må begynne å se på teknologi som noe som inngår i disse relasjonene, i vår måte å være i verden på. Det store spørsmålet i dette er hvordan vi skal leve med teknologi. Jeg har tidligere også skrevet at det finnes en tradisjonell teknologiforståelse som står i veien for dette ved å holde mennesker og teknologi i atskilte verdener. I dette kapitlet vil jeg avklare mer hva tradisjonell teknologiforståelse er og vise alternativet til en slik forståelse.

3.1 Tradisjonell teknologiforståelse: betoning av skillet mellom mennesker og ting

Den tradisjonelle teknologiforståelsen målbærer et instrumentelt syn på teknologi. En slik instrumentell forståelse innebærer at teknologi tenkes som et styrbart og nøytralt instrument og hvor man kan forutsi de konkrete virkninger teknologien har ved praktiske anvendelser (Kiran, 2012). Teknologier betraktes som nøytrale også i den forstand at de kan anvendes uten at praksiser endres nevneverdig (Frich, 2018, s. 248). Mennesket er i førersetet og teknologien er et redskap som skaper nytteverdi uten unødig støy, den underkaster seg passivt menneskelig vilje og har ingen påvirkning eller effekt på sine brukere (Musial, 2019, s. 34). Og verden endrer seg ikke, vi kan fortsette våre liv som før. I henhold til denne tradisjonelle forståelsen er det mennesket som handler og bruker teknologi til å nå definerte mål det har satt seg. Sagt på en annen måte er det mennesket som definerer målene og som har styring og kontroll, mens teknologien er et verdinøytralt objekt. Teknologi kan brukes av mennesker for gode og dårlige formål. Dette reflekterer modernitetens dikotomiske inndeling av verden.

Begrepet modernitet er ikke et presist begrep, men betegner gjerne en epoke eller en tilstand hvor blant annet vitenskapelig rasjonalitet og troen på individets ukrenkelige rettigheter definerer rammene for måten å leve og tenke på (Krefting, 2012, s. 10). Vitenskapelige fremskritt la grunnlag for nye måter å forstå naturen på, en mekanistisk naturforståelse vokste fram. Descartes hevdet at det ikke er noen forskjell på maskiner bygget av håndverkere og de forskjellige gjenstandene naturen selv har konstruert. Han forankrer denne mekanistiske naturforståelsen i en dualistisk metafysikk som fremmet et radikalt skille mellom den materielle og den åndelige delen av virkeligheten slik at kropp og sjel, ting og verdier kom til å tilhøre to ulike substanser (Krefting, 2012, s. 39). Virkeligheten ble med dette delt i to

atskilte deler, med hver sine rasjonaliteter. Den ene, den utstrakte natur, er passiv, formålsløs, verdinøytral og ensartet, den andre omfatter alt som har å gjøre med kvalitet, skjønnhet, religion og moral, verdier og formål. Descartes dualisme fikk stor betydning for utviklingen av naturvitenskapene ved å dem gi autonomi og legitimitet. Todelingen av virkeligheten ble videreført og videreutviklet av moderne vitenskap som forsøkte å skille fakta fra verdier og det er her vi finner såkornene for den begrepsmessige splittingen mellom subjekt og objekt (Molander, 2015, s. 92). Det er denne splittingen som ligger i kjernen av atskillelsen mellom kropp og bevissthet, teknologier og mennesker, natur og kultur (Waelbers & Dorstewitz, 2014, s. 25).

Det er disse dikotomiene som slår inn i dagens språk; vi står fast i modernitetens språk når vi snakker om teknologier som passive og verdinøytrale instrumenter, mens mennesker er intensjonelle og frie. Dette synet står i veien for å kunne forstå hvordan teknologi påvirker våre moralske handlinger og beslutninger. Vi trenger et alternativ til denne forståelsen og jeg søker å argumentere for det ved å vise til tilfellet omsorgsteknologi.

3.2 Et alternativ: Betoning av relasjoner mellom mennesker og ting

Peter-Paul Verbeek inngår i en teknologifilosofisk tradisjon som har søkt å utvikle et alternativ. Vi må oppgi den modernistiske ideen om at handlinger og beslutninger bare kan være moralske når de er det rene produktet av individuelle menneskelige valg uten ekstern innflytelse (Verbeek, 2014, s. 76). I stedet trenger vi ifølge Verbeek en alternativ redegjørelse for relasjonene mellom mennesker og teknologier som gjør det mulig for oss å forstå hvordan moralske praksiser er samproduksjoner av mennesker og teknologi. Jeg vil nå gjennomgå Verbeeks alternative redegjørelse.

3.2.1 Teknologi og moralitet versus teknologi eller moralitet

Etikk handler om spørsmålet om hvordan vi skal handle eller leve. Mer enn noen gang er teknologier med på å forme hvordan vi handler og lever. Derfor mener Verbeek det er god grunn til hevde at teknologier må kunne sies å ha en eksplisitt moralsk betydning. Spørsmålet er hvordan vi skal forstå og artikulere denne moralske betydningen. Den tradisjonelle forståelsen, som jeg har omtalt tidligere, har vært at denne betydningen er rent instrumentell.

Joseph C. Pitt er en av dem som argumenterer for en slik forståelse og for at teknologiene kun er nøytrale og passive instrumenter som mennesker kan sette sin moralitet ut i livet gjennom (Pitt, 2014, s. 89). Det er rett og slett kun meningsfullt å snakke om menneskelig handling som aktive intensjonelle handlinger.

Dette er i og for seg ukontroversielt og treffer ikke helt Verbeeks anliggende. Verbeek argumenterer for at teknologier har moralsk relevans. Han vil vise at teknologier er iboende involvert i moralske beslutninger uten å mene at de selv er moralske aktører. Det handler om å forstå moralsk aktørskap som noe er grunnleggende sammensatt, et hybrid av mennesker og ikke-mennesker (Verbeek, 2014, s. 77).

For å artikulere denne forståelsen bruker Verbeek den postfenomenologiske tilnærmingen 'medieringsteori'. Medieringsteori studerer teknologier som formidlere mellom mennesker og virkelighet, teknologier-i-bruk hjelper oss til å etablere relasjoner mellom mennesker og våre omgivelser. I disse relasjonene er ikke teknologier bare tause og passive mellomledd, men aktive formidlere som bidrar til å konstituere entitetene som har en relasjon 'gjennom' teknologi. Verbeek bruker en av de mest omdiskuterte medisinske teknologier nemlig obstetrisk ultralydsteknologi (OUT) som eksempel for å illustrere hvordan dette kan skje.

OUT er ikke bare et nøytralt teknisk grensesnitt mellom foreldre og det ufødte barnet, argumenterer Verbeek, denne teknologien bidrar også til å konstituere hva dette barnet er for dets foreldre og hva foreldrene er i relasjon til barnet. Ved å gjøre fosteret tilstedeværende for foreldrene på en høyst spesifikk måte, informerer OUT moralske beslutninger knyttet til abort. Det moralske spørsmålet om hvordan foreldre skal handle i denne situasjonen, blir besvart ikke bare på grunnlag av input fra mennesker, men også fra ikke-menneskelige entiteter. Moralitet fremstår på denne måten som en samproduksjon mellom mennesker og ikke-mennesker. Vi tar ikke moralske beslutninger om abort som autonome subjekter, beslutningen tas på grunnlag av en opplysthet eller innsikt som er mediert – eller formidlet oss - gjennom teknologien. Samtidig er vi heller ikke er styrt av teknologier som om vi var teknologisk determinert, fordi kunnskap om hvordan moralske handlinger og beslutninger tar form i interaksjon med teknologier og tillater oss å kunne gripe inn i denne interaksjonen (Verbeek, 2014, s. 78). Vi myndiggjøres til å kunne gripe inn reorganisere designprosesser og på den måten foregripe ureflekterte teknologimedierte handlinger.

Vår moralske bevissthet, vår moralitet, kan med bakgrunn i dette forstås som noe som tar form i teknologisk medierte relasjoner mellom mennesker og virkelighet. Teknologier har en sentral, men ikke en endelig og avgjørende handlingsdefinerende funksjon ved at de organiserer relasjoner mellom mennesker og verden. De representerer det Verbeek kaller en materiell form for moralitet, og når de brukes resulterer koplingen av denne 'materielle moralitet' og menneskelig moralsk aktørskap i et 'sammensatt' eller 'hybrid' moralsk aktørskap. Det impliserer at teknologiske artefakter burde innordnes i riket til moralsk aktørskap, fordi moralsk aktørskap ikke kan forstås uten å ta hensyn til hvordan det tar form gjennom teknologisk mediering.

3.2.2 Spørsmål om aktørskap

Jeg har tidligere skrevet om at tilordning av aktørstatus til teknologier er et problem med en tradisjonell forståelse av teknologi som kun et passivt og nøytralt instrument. Det er noe mer ved teknologien enn dette passive og tause som gir oss en opplevelse av at den gjør noe med oss.

Flere filosofer har tatt til orde for å omtenke og reformulere selve ideen om aktørskap. Jeg har lengre opp omtalt Bruno Latour. Han gjør i sin Aktør-Nettverk-Teori (ANT) ingen a priori forskjell mellom menneskelige og ikke-menneskelige entiteter (Verbeek, 2014, s. 79). Han bruker prinsippet om symmetri som handler om et metodisk krav om at en ikke skal tilskrive intensjonalitet til hverken mennesker eller ikke-mennesker. Poenget med dette er at en ikke skal forklare hva som skjer ved henvisning til intensjon. Samtidig er han klar på at materielle objekter ikke besitter moralsk aktørskap akkurat slik menneskelige subjekter gjør. Formålet er å beskrive hvordan hybrider eller kollektiver blir formet; handling medieres gjennom disse kollektiver. Den sentrale ideen hos Latour er at ingen entitet kan være noe 'i seg selv', entiteter blir bare meningsfulle og relevante i relasjon til andre entiteter. Det er bare nettverk som kan gjøre entiteter til aktører.

Verbeek er i sin teori om moralsk mediering interessert i å forstå teknologiens moralske betydning gitt deres medierende rolle i menneske-verden relasjoner. Når teknologier brukes, hjelper de ikke bare til med å organisere menneskelige handlinger, men også våre erfaringer og persepsjoner (Verbeek, 2014, s. 80). For å illustrere denne sammenhengen, bruker Verbeek fartsdumper som både hjelper til med å organisere hvordan vi erfarer veien og hvordan vi

oppfører oss på den. Vi erfarer veien som humpete og som ubehagelig og ødeleggende for bilen om vi kjører for fort, og det får oss til sette ned farten.

Ting kan bare hjelpe til i å organisere menneskers atferd og persepsjoner innenfor konteksten av relasjoner mennesker har med ting (Verbeek, 2014, s. 80). Samtidig impliserer dette at teknologier befinner seg i det moralske aktørskapets rike. Aktørskap fordeler seg over mennesker og ting; om én av de to mangler eksisterer ikke denne typen aktørskap. Moralitet er en hybrid affære, den kan ikke lokaliseres eksklusivt i ting, men heller ikke i mennesker. Faktiske moralske handlinger og beslutninger finner sted i komplekse og intrikate forbindelser mellom mennesker og ting. Verbeek argumenterer for at en slik hybrid tilnærming til relasjonene mellom mennesker og ting ikke reduserer menneskelig moralitet, men utvider den fordi den viser dimensjoner som normalt blir underekspontert.

3.2.3 Teknologi og moralitet – to aspekter

Når 'teknologiens moralitet' kritiseres er det typisk to aspekter ved moralsk aktørskap som spiller en rolle (Verbeek, 2014, s. 81). Det ene handler om at moralsk aktørskap krever intensjonalitet. For å bli holdt moralsk ansvarlig for dine handlinger, trenger du å ha hatt intensjonen om å handle på en spesifikk måte heller enn å ha handlet tilfeldig. Det andre handler om at frihet er påkrevet. Om noen blir tvunget til å handle på en spesiell måte, kan ikke denne personen holdes moralsk ansvarlig for denne handlingen. Begge disse aspektene synes avgjørende for moralsk aktørskap og begge synes å være eksklusivt menneskelige. Verbeek vil på sin side si at denne kritikken misforstår begrepet om moralsk mediering. Det handler ikke om å tilskrive intensjonalitet eller frihet til ting, det gjør det mulig å reformulere begge disse aspektene ved moralsk aktørskap på en 'hybrid' måte.

3.2.3.1 *Intensjonalitet og teknologisk mediering*

Intensjonalitet har blitt forestilt på to forskjellige måter. Den ene av disse som har opphav i fenomenologien handler om menneskets rettethet mot sine omgivelser. Mennesket ikke bare kan tenke, det tenker alltid 'noe'. Den andre handler om menneskers evne til å ha intensjoner, til å handle intensjonelt. Teknologi er gjennom sin medierende evne med på å gi retning til begge disse, både til hva vi erfarer og til våre handlinger. Verbeek bruker ultralyd for å

illustrere dette. Gjennom å mediere hvordan vi fortolker vårt ufødte barn, hjelper slik teknologi til med å forme våre moralske beslutninger med hensyn på abort. Vi gjøres ansvarlig for ting vi ikke var ansvarlig for før denne teknologien var tilgjengelig. Det har for eksempel nå blitt en bevisst avgjørelse å la barn bli født med Downs syndrom.

GPS-teknologi brukt i demensomsorgen som jeg kommer nærmere inn på i kapittel 4, kan illustrere noe av det samme. Denne teknologien hjelper til med å forme moralske beslutninger om å gi demente personer bevegelsesfriheten tilbake og selv kunne bestemme om og når de vil gå på tur. Teknologier gir slik retning både til menneskelige erfaringer og handlinger, og det latinske ordet 'intendere' betyr nettopp det - å gi retning. Verbeek mener derfor det er grunnlag for å hevde at intensjonalitet ikke en eksklusiv menneskelig affære, men at også teknologier befinner seg i intensjonalitetens rike (Verbeek, 2014, s. 81).

Flere har reist innvendinger mot ideen om teknologisk intensjonalitet. Teknologifilosofen Martin Peterson er en av dem. Han peker på at også natur kan ha påvirkning på menneskers handlinger og beslutninger, for eksempel vil et fjell påvirke handlingene og beslutningene til de som klatrer i det. Det ville imidlertid være absurd, mener Peterson, å se en slik påvirkning som et resultat av disse fjellenes intensjonalitet (Verbeek, 2014, s. 82). Bare fordi mennesker kan designe ting intensjonelt på spesielle måter, kan ikke ting være 'bærere' av menneskelige intensjoner mener han. Det er ikke det at ting hjelper til med å forme praksiser og erfaringer som gjør dem moralsk viktige - i så fall ville ikke-teknologiske entiteter slik som fjell også være moralske aktører - men det faktum at deres påvirkning har opphav i menneskelige intensjoner. Peterson konkluderer derfor med at ideen om 'teknologisk intensjonalitet' enten er falsk eller villedende.

Verbeek oppfatter kritikk av denne typen som et uttrykk for hvor vanskelig det er å begrepsfeste den moralske betydningen av ting fra et radikalt modernistisk ståsted. Modernitetens radikale atskillelse av mennesker og teknologier gjør det umulig å se teknologiers medierende rolle i menneskelige beslutninger og handlinger. Peterson kjemper mot ideen om at teknologier kan *besitte* intensjonalitet, mens Verbeeks påstand er at ved å mediere hvordan mennesker er rettet mot virkelighet, hjelper teknologier til med å *forme* moralske intensjoner. Det som er villedende i dette er den reduksjonistiske antagelsen at bare menneskelig input kan gjøre teknologier moralsk betydningsfulle. Den medierende rollen til teknologier i moralske handlinger og beslutninger kan ikke fullt ut reduseres til designeres og

brukes intensjoner, fordi noen moralske medieringer oppstår uten å være resultat av en eksplisitt intensjon til menneskelige aktør.

Igjen bruker Verbeek obstetrisk ultralyd for å illustrere sitt poeng. Ultralydteknologien ble ikke eksplisitt utviklet for formålet medisinsk diagnostikk, og helt sikkert ikke for å endre abortpraksiser. Men straks den begynte å bli brukt for å gjøre fosteret synlig i magen, endret den dramatisk moralske praksiser og beslutninger knyttet til svangerskap. Obstetrisk ultralyd hjalp til med å skape nye former for ansvarlighet: mens fødselen til et barn med spesifikke medfødte sykdommer brukte å være skjebnegitt, ble det nå et spørsmål om valg. Ultralyd oversatte ufødte barn til mulige pasienter, medfødte sykdommer til unngåelige lidelser, og 'forventning' til 'valg'. Ventende foreldre er på en unngåelig måte satt i en situasjon der de må ta en beslutning om livet til sitt ufødte barn. Også en beslutning om ikke å bruke teknologien er et eksplisitt valg. Beslutningen om å ta en abort eller ikke er dermed fullt ut mediert av obstetrisk ultralyd, uten at noen eksplisitt ønsket at denne situasjonen skulle oppstå. Denne situasjonen var ikke intendert, men gjennom denne måten å anvende teknologien på har den hjulpet til med å forme disse moralske intensjonene.

Tilsvarende resonnerment kan anvendes også på lokaliseringsteknologien som brukes i demensomsorgen og som jeg behandler mer inngående i kapittel 4.1. GPS-teknologi som utgjør en sentral del av slik lokaliseringsteknologi ble opprinnelig utviklet til andre formål enn å kunne spore personer med kognitiv svikt som er ute på tur. Når den så blir brukt i en slik kontekst får det konsekvenser for moralske handlinger og beslutninger i omsorgen av demente personer. Dette illustrerer at nye teknologier alltid skaper et nytt moralsk landskap, som mennesker må lære å orientere seg i.

3.2.3.2 Frihet og teknologisk mediering

Det andre kravet til moralsk aktørskap som er nevnt i kapittel 3.4.3 er at aktøren må handle under frihet og ikke under noen form for tvang. Lar et slikt krav seg forene med det å inkludere ting i det moralske aktørskapets rike? Verbeek skriver at den sentrale ideen ved moralsk mediering som tilnærming ikke er å tilskrive frihet til ting, men å inkludere tings medierende rolle i vår oppfatning om frihet (Verbeek, 2014, s. 84). Fra et radikalt modernistisk synspunkt er det en stor utfordring at teknologisk medierte handlinger vurderes

som en form for moralsk aktørskap. For hvis vår atferd er påvirket av teknologier, så kan vi ikke betrakte denne atferden som resultat av autonome beslutninger lenger.

Kan vi for eksempel kalle det en moralsk handling når noen senker farten nær en skole fordi det er en fartsdump i veien? Et slikt spørsmål mener Verbeek bare er relevant om frihet forstås som negativ frihet, det vil si som fravær av ekstern innflytelse. Det er en oppfatning av frihet som bare er meningsfull om mennesker forstås som autonome subjekter i en verden av eksterne objekter. Når mennesker forstås med utgangspunkt i sine relasjoner til verden, blir et slikt begrep om autonomi for smalt. Verbeek mener Isaiah Berlins begrep om 'positiv frihet' er mye mer relevant; at frihet er ikke frihet fra men frihet til. Frihet er ikke fravær av begrensninger, men tilstedeværelsen av evnen og muligheten til å handle. Med et slikt utgangspunkt tar ikke medierende teknologier bort moralsk aktørskap, men er heller grunnlaget for det ved å danne grunnlag for å ta moralske beslutninger og handle moralsk. Ultralyd er for eksempel med på å danne grunnlag for å ta det moralske valget om abort eller ikke abort, lokaliseringsteknologi brukt i demensomsorgen er med på å danne grunnlaget for det moralske valget om å gi den demente muligheten til selv å bestemme når hun vil gå ut og hvor hun vil gå. Samtidig er det ikke lenger mulig å unndra seg disse valgene, fordi vi befinner oss uten rettetmuligheter i det nye moralske landskapet den obstetriske ultralydteknologien eller lokaliseringsteknologien har mediert oss inn i.

Verbeek mener det er benektingen av teknologiens medierende rolle i menneskelig frihet som gjør at mennesker ikke er fri. Det er bare når vi er oppmerksomme på medieringen at vi kan utvikle en fri relasjon til den – forstått som positiv ikke som negativ frihet. En fri relasjon til teknologi krever ikke fravær av dens innflytelse, men tilstedeværelsen av evnen til å være aktivt involvert i måten en er konstituert som moralsk subjekt. Slik jeg forstår Verbeek, så er teknologien gjennom sin medierende rolle med på å skape eller samskape denne evnen som vi har frihet til å bruke og aktivt involvere oss og slik ta ansvar for vår teknologisk medierte eksistens.

Mediert ansvar er et problematisk begrep ut fra en modernistisk tilnærming fordi en mener det leder til at en må legge skyld på teknologi. I en mordsak vil en for eksempel da måtte legge deler av skylden på våpenet som ble brukt. Verbeek avviser dette. Å anerkjenne at et våpen hjelper til med å forme våre moralske handlinger og beslutninger, impliserer ikke at det skulle være mulig å tilskrive våpen *skyld* for deres medierende rolle (Verbeek, 2014, s. 85). Heller

enn å fortsette å stille spørsmålet om artefakter kan være aktører slik mennesker kan, anerkjenner medieringsteori rett og slett at mennesker og artefakter kan ha distinkte roller i konstitueringen av moralsk aktørskap. Fra et moralsk medieringsperspektiv er det fullt mulig å ta ansvar for disse handlingene og beslutningene, teknologisk mediering gjør tross alt ikke mennesker maktesløse. Tvert imot gjør de det mulig å leve våre liv på spesifikke måter, mens vi samtidig har evnen til å utvikle en aktiv og kritisk relasjon til disse medieringene. Ingen *må* velge å ta en abort når en ultralydskanning avdekker alvorlig sykdom. Likevel betinger den rene muligheten for å gjøre en slik skanning vår eksistens – vi *må* ta en beslutning. Teknologien har uomgjengelig og irreversibelt ført oss inn i et nytt moralsk landskap.

3.2.4 Oppsummering – sentrale poenger i alternativet

Begrepet symmetri har sitt opphav i Bruno Latours arbeid om Aktør-Nettverk-Teori (ANT). Måten Latour bruker begrepet på gir avkall på enhver a priori distinksjon mellom mennesker og ikke-mennesker (Verbeek, 2014, s. 86). Siktemålet med å bruke symmetribegrepet på denne måten er å gjøre det mulig å se kontinuiteten mellom mennesker og ikke-mennesker, heller enn å ta forskjellene mellom dem som startpunkt. Det å se denne kontinuiteten behøves for å være i stand til å forstå hvordan ikke-menneskelige entiteter ikke bare spiller en rolle i den materielle verden, men også i den sosiale.

Fortolket radikalt impliserer en slik symmetrisk tilnærming at ikke bare mennesker, men også ting 'handler'. Fra det har det vist seg at veien har vært kort til misforståelsen at ting også kan være moralske aktører. Symmetrien er imidlertid ikke viktig for å begrepsfeste den moralske betydningen av teknologi. Mennesker og ting konstituerer sammen myriader av 'hybride entiteter' som besitter moralsk aktørskap. I denne tilnærmingen forblir det relevant å gjøre en forskjell mellom mennesker og ting. Det er imidlertid ikke forskjellen mellom mennesker og ting vi trenger å ta avstand fra, men deres radikale atskillelse. Denne subtile forskjellen mellom 'atskillelse' mellom mennesker og ikke-mennesker på den ene siden versus det å gjøre en 'forskjell' mellom dem på den andre, lager hele forskjellen i diskusjoner om den moralske betydning av teknologier. Det som virkelig betyr noe er spørsmålet om hvilken rolle teknologier spiller i moralitet, ikke om teknologier kan være moralske aktører lik det mennesker er. Og straks dette er spørsmålet vi søker å besvare, kan vi se at det er ulike måter teknologier hjelper mennesker med å svare på moralske spørsmål og oppføre seg moralsk på.

I tillegg gjør det å forstå denne moralsk medierende rollen til teknologier det mulig å omgås dem på en ansvarlig måte i designpraksiser og politikkutforming.

I en modernistisk atskillelse mellom subjekt og objekt, er teknologisk mediering av moralitet i strid med det moralske subjektets autonomi og vil ifølge Verbeek aldri kunne ses på som fullverdige elementer ved moralsk aktørskap. Men det å gi opp det han kaller metafysisk 'apartheid', burde ikke lede oss til den andre ekstremiteten: å benekte alle forskjeller mellom de to polene (Verbeek, 2014, s. 87). Moralitet er hverken å finne i objektene selv eller i autonome subjekter. Den oppstår bare i relasjoner mellom subjekter og objekter, hvor objekter har moralsk betydning og subjekter er engasjert i medierte relasjoner med verden. Bare ved å anerkjenne den grunnleggende medierende rollen ved teknologier i moralske handlinger og beslutninger, kan vi bedre forstå den menneskelige moralitets karakter. Og enda viktigere, understreker Verbeek, kan vi da som jeg har vektlagt flere ganger ta ansvar for den materielle verden vi lever våre liv i.

3.3 Å leve med teknologi

Peter-Paul Verbeek argumenterer for at en fri relasjon til teknologi ikke krever fravær av innflytelse fra teknologi, men tilstedeværelse av en evne til å være aktivt involvert i måten en er konstituert som moralsk subjekt. Gjennom sin medierende rolle er teknologi med på å skape eller samskape denne evnen som vi har frihet til å bruke og aktivt involvere oss og ta ansvar for vår teknologisk medierte eksistens. Det er om en betrakter teknologi kun som et redskap slik en instrumentell forståelse av teknologien gjør og benekter teknologiens medierende rolle, at en er ufri fordi en da ikke aktivt kan forholde seg til teknologiens formative funksjon. Shannon Vallor tar til orde for at vi skal ta dette ansvaret for å aktivt involvere oss og hvordan vi kan ta det, gjennom å utarbeide et forslag til et rammeverk for en etikk basert på dydsetiske tradisjoner. Jeg vil i dette kapitlet gjennomgå deler av Vallors ideer.

3.3.1 Å leve godt med teknologi er avgjørende for å leve et godt liv

Som jeg var inne på i kapittel 1.3, lever vi i dag i større grad enn noen gang tidligere i et samfunn gjennomsyret av handlingstransformerte teknologi. Derfor betinger det å leve gode

liv at vi må leve godt med teknologi. I diskusjonen om hvordan vi kan håpe på å leve godt i en slik verden som i økende grad gjøres mer kompleks og uforutsigbar gjennom nye teknologier. Vi trenger altså å utvikle en spesiell type moralsk karakter, en som uttrykker det hun kaller *teknomoralske dyder*.

Dette kan knyttes til kritikken av en instrumentell forståelse av teknologi; teknologi kan ikke frikoples fra spørsmål om moral. En slik kopling mellom moral og teknologi alltid har eksistert (Vallor, 2016, s. 2):

In reality human social practices, including our moral practices, have always been intertwined with our technologies.

At moralske spørsmål er koplet til teknologi er i økende grad og på mer kraftfulle måter tilfelle i dag, noe Vallor blant annet knytter til dramatiske konsekvenser som at menneskelig teknologisk aktivitet nå har begynt å omforme selve jordens betingelser for liv. Derfor mener hun at det 21. århundrets avgjørelser om hvordan vi skal leve godt ikke bare moralske valg, de er *teknomoralske* valg fordi de mer enn noen gang tidligere avhenger av utviklingsmulighetene de teknologiske systemene vi omgir oss med og stoler på gir oss.

Hvordan er moralske valg knyttet til teknologi? Vår eksisterende moralske kontekst som våre dyder må tilpasses mer effektivt til, er preget av i økende grad hurtig omdannende, globale og uforutsigbare endringer som er gjensidig avhengige av hverandre. Av disse grunner mener Vallor at nåtidig teori om etikk – dvs. en teori om hva som regnes som et *godt liv* – må inkludere en eksplisitt oppfatning av hvordan en skal leve godt med teknologi.

Hvilke spesifikke moralske karaktertrekk vil kreves for å blomstre i dette nye delte teknososiale fellesskapet og hvordan blir et menneske en person med en slik moralsk karakter? Dette er to sentrale spørsmål Vallor diskuterer og redegjør for. Jeg skal nå gjennomgå deler av dette, deler som jeg oppfatter er av spesiell relevans for denne oppgaven. Først vil jeg gjennomgå hvordan et menneske gjennom moralsk selvutvikling kan utvikle sin moralske karakter samt et av kjernelementene i slik moralsk selvutvikling. Etter det vil jeg gjennomgå tre av dydene en bør tilstrebe å utvikle gjennom slik moralsk selvutvikling.

3.3.2 Moralsk selvutvikling

Det er ifølge Vallor minst en moralsk praksis som er sentral i de fleste klassiske dydstradisjoner, uansett hvor forskjellige disse kan være i moralsk verdensanskuelse. Dette er praktiseringen av moralsk selvutvikling i seg selv. Moralsk selvutvikling er en grunnleggende menneskelig søken etter mitt «videreutviklede, neste, uoppnådde men oppnåelige selv» (Vallor, 2016, s. 63). Aristotelisk, Konfusiansk og Buddhistisk etikk artikulere hver for seg slående like praksiser for moralsk selvutvikling. Vallor identifiserer sju kjerneelementer ved praktiseringen av selvutvikling i disse tre kulturelle og historisk distinkte tradisjonene: moralsk vanedannelse, relasjonell forståelse, refleksiv selvgransking, intensjonell selvstyring av moralsk utvikling, perseptuell oppmerksomhet mot moralsk fremståenhet, klok bedømmelse og passende/hensiktsmessig utvidelse av moralsk omtanke (Vallor, 2016, s. 64).

En moralsk vane er en praktisk disposisjon som utgår fra tidligere atferd. Den er imidlertid forskjellig fra andre typer vaner ved at den tilvente handling er gjort av motiverende grunner og ved at handlingen er normativt vurdert som positiv slik at det er en forventning om at jeg skulle utføre den i relevante situasjoner. Det vanemessige handlingsmønsteret former og fortsetter å forme en persons kognitive og emosjonelle tilstand på en måte som fremmer den bredere praksis av moralsk selvutvikling. Målet er å bli tilvent å respondere på lykke og smerte på en måte som treffer det passende middel relativt til omstendighetene.

Av de sju kjerneelementene ved praktisering av moralsk selvutvikling skal jeg gå mer inngående gjennom en av dem - relasjonell forståelse – fordi jeg anser den som spesielt relevant for denne oppgaven.

3.3.3 Utvikling av relasjonell forståelse

Klassiske dydstradisjoner forstår mennesket som et relasjonelt vesen og anser våre grunnleggende relasjoner med andre mennesker som sentralt viktige for dannelsen av vår identitet. Dette står i kontrast til kantiansk og utilitaristisk etikk som fremstiller selvet som en uavhengig rasjonell aktør som kan og bør handle *autonomt* uten å være avhengig av eksterne veiledning fra andre (Vallor, 2016, s. 76). I henhold til en slik etikk vil et voksent menneske som utøver sin egen fornuft være et uavhengig vesen som står fritt til selv å bestemme fullt ut hvordan det skal leve. Videre vil den ideelle moralske aktør tilegne seg et universelt og

upersonlig moralsk perspektiv, som i kritisk språkbruk blir kalt 'synet fra ingensteds'. Dette betyr at de handler fra de samme motivasjoner og prinsipper som enhver annen ideell moralsk aktør ville gjøre, i motsetning til det å handle fra en unik moralsk situasjon definert av aktørens egne personlige forpliktelser og relasjonelle bånd og av at teknologien kan være med å konstituere relasjonelle bånd.

De fleste klassiske dydstradisjoner vil i kontrast til dette, se selvet som delvis eller fullt ut konstituert av konkrete roller og ansvar overfor spesifikke andre i ens moralske fellesskap. Responsen fra andre på mine handlinger informerer kontinuerlig og korrigerer ofte min forståelse av hvem jeg er i verden. Den utviklede person handler i de fleste dydstradisjoner innenfra sin egen unike kontekst av viktige relasjoner, roller og ansvar, mens hun uavbrutt søker mer forfinede forståelser av disse relasjonene og de moralske forpliktelser og idealer de gir opphav til. I denne konteksten er 'relasjonell forståelse' ikke et substantiv men et verb, ikke en besittelse men en aktiv og vedvarende *oppnåelse*.

Hvilke krav til moralsk selvutvikling stilles så innenfor de tre klassiske dydstradisjonene for å utvikle denne evnen til relasjonell forståelse. Til tross for forskjeller har Vallor identifisert tre moralske praksiser som alle de tre dydstradisjonene vektlegger som viktige for å utvikle den relasjonelle forståelsen (Vallor, 2016, s. 83) :

- 1) Den vanemessige forfølgelse av en i økende grad nyansert og nøyaktig men likevel holistisk forståelse av hvordan en er bundet til andre medlemmer av ens moralske fellesskap gjennom vennskap, slektskap, politiske, metafysiske eller andre moralsk fremstående bånd
- 2) En livslang tilstrebelse etter å progressivt forbedre ens forståelse av disse relasjoner og de distinkte moralske forpliktelser, hengivenhet og omtanke de genererer - i sin tur fostre karakterdyder slik som rettferdighet, empati, omsorg og borgerlig vennskap
- 3) Bruken av denne forståelsen i i økende grad kloke bedømmelser som svarer kyndig på de *spesifikke* moralske kravene som disse relasjonene legger på oss i aktuelle omstendigheter.

3.3.4 Teknomoralske dyd

For å blomstre som menneske i vår tids teknososiale fellesskap kreves det en bestemt type moralsk karakter som uttrykker det Vallor kaller *teknomoralske dyder* (Vallor, 2016, s. 1).

Slike dyder uttrykker ikke nye karaktertrekk som er ukjente og forskjellige fra de vi kjenner fra de klassiske dydstradisjonene, men de må utvikles med en eksplisitt tilpasning til vår tids teknomoralske kontekst. Begrepet teknomoralsk dyd er viktig for denne oppgaven fordi det setter på begrep den forbindelsen mellom etikk og teknologi som Verbeek argumenterer for, og gjør det med grunnlag i dydsetikkens forståelse av mennesket som et relasjonelt vesen. Vi utvikler oss som moralske vesener i relasjon til andre mennesker og til våre omgivelser. Gjennom begrepet teknomoralske dyd gir Vallor teknologi en mer tydelig rolle i disse relasjonene og bidrar gjennom sin redegjørelse med en måte å forstå på hvordan vi formes og former oss som moralske vesener *med* teknologi. Og når vi forstår så myndiggjøres vi, til å kunne være i forkant i utvikling og design av teknologi. Dyd kan forstås som vane eller handlingsmønster og Vallors utlegning om teknomoralske dyder kan dermed forstås en veiledning i hvordan vi kan venne oss til eller lære oss å leve med teknologi.

Vallor redegjør for 12 dyder som hun mener plausibelt er mest avgjørende for menneskelig blomstring innenfor en vår tids nye teknososiale fellesskap (Vallor, 2016, s. 120) : Ærlighet, selvkontroll, ydmykhet, rettferdighet, mot, empati, omsorg, høflighet, fleksibilitet, perspektiv, storsinnethet og teknomoralsk klokskap. Jeg har valgt å gjengi noe av redegjørelsen for to av disse som jeg anser spesielt sentrale for denne oppgaven, henholdsvis dydene empati, omsorg.

3.3.5 Empati

Vallor innleder sin utlegning av dyden empati med å etablere et konvensjonelt skille mellom empati og sympati. *Empati* er en form for samfølelse eller følelse *med* en annen, til forskjell fra sympati som mer er en form for vennlig bekymring eller omtanke for en annens lidelse (Vallor, 2016, s. 133) . Empati kan omfatte å dele følelser av smerte, frykt, skam, glede eller andre lidenskaper og er en intim, personifisert form for relasjon. Jeg kan for eksempel ha sympati med gruppe ukjente og anonyme mennesker som rammes av en ulykke, mens jeg typisk bare kan føle empati med en spesifikk person eller sett av personer. Empati og sympati kan også stimulere til og bli stimulert av omsorgsaktiviteter og empati kan synes å være en motiverende faktor bak beslutninger om å engasjere seg i omsorg for en annen.

Det er en form for empati som ifølge Vallor kvalifiserer som moralsk dyd. Det er empati forstått som en utviklet disposisjon til å forene affektive og kognitive aspekter i aktiv omtanke for andre og ikke bare som delt affekt eller som bare å forstå en annens mentale tilstand. Dette er empati ikke forstått som en delt affekt eller bare som forståelse av en annens mentale

tilstand, men som en utviklet disposisjon til på pålitelige måter å forene disse affektive og kognitive aspektene ved aktiv omtanke for andre. Denne «empatiske bekymring» kan klassifiseres som en motiverende tilstand med det endelige målet å øke en annens velbefinnende (Vallor, 2016, s. 133)

Slik som ved alle dyder er det behov for klok overveielse også når vi uttrykker eller utøver empati. Selv etter å ha åpnet oss selv for empati må vi kontinuerlig velge om vi skal tillate oss selv å *forbli* beveget av den andres situasjon eller om vi skal trekke oss emosjonelt tilbake. Vallor definerer empati som teknomoralsk dyd som en *utviklet åpenhet til å bli moralsk beveget til omsorgsfull handling av emosjonene til et annet medlem av vår teknososiale verden.*

Et vesentlig spørsmål å stille er hvordan teknologi og digitale kulturer kan påvirke betingelsene for å utøve og utvikle empati. Hvordan påvirkes for eksempel vår evne til empati når omsorg skal utøves via teknologi for avstandsoppfølging?

3.3.6 Omsorg

Omsorg er tett relatert til dyden empati som en medfølende bekymring eller omtanke, men disse to dydene er ikke de samme (Vallor, 2016, s. 138). Noen kan bli moralsk beveget av empati til å lette en annens lidelser, men mangler samtidig den moralske ferdigheten, kunnskapen eller ressursene til å kunne tilby effektiv omsorg. Det er en vesentlig grunn til at det eksisterer profesjonelle omsorgsytere. Vallor definerer teknomoralsk omsorg som en *dyktig(skilled), oppmerksom, ansvarlig og emosjonelt responsiv disposisjon til å personlig møte behovene hos de som vi deler vår teknososiale omgivelse med.*

Hvorfor er så omsorg valgt som en teknomoralsk dyd, hvilken spesiell relevans har omsorgsdyden til vår tids teknososiale liv? I vår økonomiske og sosialt privilegerte del av verden har det lenge vært mulig og tillatt for enkeltindivider å berøve seg selv ansvaret for omsorgspraksis ved å delegere dette ansvaret til innleide stedfortredere eller i økende grad ved å bruke teknologi for å imøtekomme behovene som tidligere bare kunne bli imøtekommet gjennom det aktive arbeidet til menneskelige omsorgsgivere. Vallor mener at mennesker som nyter slike privilegier risikerer å bli mindre og mindre i stand til å utøve kompetent omsorg, mindre emosjonelt komfortable med tett nærhet til sårbarhet og svakhet, mindre oppmerksomme og responsive overfor behov og mindre ansvarlige for seg selv og andre

(Vallor, 2016, s. 139). Uten intim og gjentatt eksponering overfor vår gjensidige avhengighet, sårbarhet, svakhet, bekymring og takknemlighet overfor hverandre, er det uklart hvordan vi kan utvikle våre moralske selv. I den grad en praksis som består i dyktig utøvelse av omsorg er en dannende erfaring i utviklingen av det moralske selv, vil en slik degradering av omsorg være potensielt ødeleggende for vår felles blomstring. Likevel mener Vallor vi ikke må forkaste eller avvise teknologier som fiende av omsorgsdyden, men på en klok måte forsøke å innarbeide bistand fra teknologiene i det 21. århundrets omsorg. Samtidig må vi ha oppmerksomhet mot faren for at vår nåværende kulturelle kurs kan kortslutte en slik integrasjon og uten omtanke for våre moralske behov for å utvikle oss selv som fullt ut omsorgsfulle personer, i stedet søke bare den teknologisk mest formålstjenlige kursen for å møte andres behov.

I nasjoner som Japan, Tyskland, Israel og USA konvergerer demografiske, politiske og kulturelle faktorer på en måte som setter disse samfunnenes evne til å ivareta omsorgen for en hurtig voksende aldrende befolkning og andre sårbare personer under sterkt press (Vallor, 2016, s. 218). Det er en primær motivasjon for at de satser på utvikling av omsorgsroboter. Vallor mener at når det gjelder slike roboter så trenger vi kontrollerte og grundige undersøkelser av de spesifikke etiske risikoer og muligheter som skapes av framveksten av slik teknologi. For at slike undersøkelser skal bli fullstendige må de inkludere vurderinger av den mulige påvirkningen praksis som involverer anvendelse av slike roboter har på menneskelige vaner, dyder og vise versa (Vallor, 2016, s. 220). Spesielt gjelder det for omsorgsyttere. Vi må forstå hvordan omsorgsroboter vil kunne påvirke våre egne evner til å blomstre som personer som er i stand til å gi omsorg. Et vesentlig spørsmål å stille er derfor om omsorgsroboter kan svekke eller styrke vår evne til å utvikle dyden teknomoralsk omsorg.

Det kan være ulike motivasjoner som ligger til grunn for å gi omsorg. Noen slike valg kan være motivert av etisk heroisme, av det å ville å ta på seg omsorgsbyrden slik at andre ikke trenger gjøre det (Vallor, 2016, s. 222) . Andre kan være motivert av en personlig ikke-overførbar plikt, slik at en heller vil bære omsorgsbyrden enn skyldfølelsen ved å unndra seg den. Atter andre kan være motivert av eksterne belønninger som oppveier omsorgens byrde: finansiell kompensasjon, eller uttrykk for takknemlighet og beundring fra omsorgsmottakeren og andre observatører. Disse grunnene forutsetter imidlertid alle at praksisen å yte omsorg *i seg selv* fremdeles bare er en byrde, hvis frie akseptering må begrunnes av noe eksternt for praksisen. Om det er riktig ville nesten alle betingelsene som berettiger frivillig gitt omsorg

kunne gjøres overflødig ved introduksjon av omsorgsroboter. Vi vil lett kunne overføre omsorgsoppgaver til entiteter som ikke vil erfare dem som en byrde og som derfor ikke krever moralsk, sosial eller finansiell kompensasjon. Om det derimot er goder internt i praksisen å yte omsorg, da vil vi miste de godene om vi oppgir praksisen til en robot.

Hva kan da være goder som er interne for omsorgspraksisen? For det første lærer vi oss den moralske meningen med og viktigheten av gjensidighet, hvordan gjensidighet holder menneskelige relasjoner sammen og tillater andre typer av goder å flyte langs disse forbindelsene. I en tid hvor vi har behov for omsorg, lærer vi at andre er der for oss. Like så viktig lærer vi gjennom det å være der for andre, å stole på at en dag vil noen være der for oss igjen. Det å yte omsorg foster også det interne godet empati, den emosjonelle forbindelsen som beveger oss til å ta på oss problemene til andre. Det er ifølge Vallor primært gjennom å fylle disse omsorgsrollene mennesker setter sin evne til empati i arbeid, gjennom å praktisere og gradvis utvikle empatisk omtanke som en dyd ved sin karakter (Vallor, 2016, s. 224).

Omsorgsetikk deler med dydsetikk en orientering mot det gode internt i praksiser. Gjennom våre minner fra å ha fått omsorg, erverver vi vår første forståelse av godhet. Vallor viser til Nel Noddings to sentrale kriterier for et genuint omsorgsengasjement og som jeg har omtalt tidligere: *oppslukthet* og *motivasjonsmessig forskyvning* (Vallor, 2016, s. 225). Oppslukthet er en empatisk orientering mot den andres virkelighet, i motsetning til min egen. Det tillater behovene til den andre å være i forgrunnen av mitt oppmerksomhetsfelt, heller enn som bakgrunn for mine egne behov og ønsker utenfor min omsorgsholdning. Motivasjonsmessig forskyvning er den tilknyttede følelsen at «jeg må gjøre noe». Jeg må aktivt *adressere* den andres virkelighet, for å redusere smerten, fylle behovet, aktualisere drømmen. Disse kriteriene skaper en høy standard for genuin omsorg og ekskluderer omsorg som tilbys av en stedfortreder eller gjennom rutineoppgaver som kan «sikre kredit» for omsorg fra andre.

Vallor mener at teknologi som omsorgsroboter heller enn å invitere oss til å bli «frigjort» fra omsorg kunne anvendes slik at de tilbyr begrensete men kritiske former for støtte som drar oss *lengre* inn i omsorgspraksiser. Slik kunne de sette oss i stand til å føle mer og gi mer, fri fra frykten for ikke å holde ut byrdene ved omsorgen. Omsorgsroboter i en slik kontekst kunne *oppretholde* heller enn å *frigjøre* menneskelige omsorgsgivere, redde dem fra degraderingen av egne ideale etiske selv. Slik kunne de bidra til å gjøre det gode internt i omsorgspraksiser tilgjengelig for mange flere mennesker, og for mye lengre tidsperioder enn

noen gang før. Da kunne den moralske effekten av omsorgsroboter på menneskelig karakter og blomstring bli umåtelig positiv (Vallor, 2016, s. 226).

4 Teknomoralsk omsorg diskutert i to case

Vallors teknomoralske dyder knytter en tydelig og overbevisende forbindelse mellom teknologi og moral, hennes utlegning viser at vi utøver vår moralitet *med* teknologi og at teknologi er med på å konstituere oss som moralske vesener. Vallors ideer er et uttrykk for at det alternative synet på teknologi er best egnet til å forstå teknologiens moralske rolle. I dette kapitlet vil jeg vende tilbake til omsorg og ved hjelp av to case ytterligere vise at den alternative måten å forstå teknologi på er best egnet til å forstå teknologiens moralske betydning i våre handlinger.

Det ene caset omhandler bruk av GPS-teknologi i demensomsorgen for å spore personer med kognitiv svikt, med en fellesbetegnelse kalles sporingsteknologi. Det andre caset omhandler bruk av teknologi for oppfølging av hjemmeboende pasienter med alvorlige lidelser, slik teknologi kalles med en fellesbetegnelse gjerne for teknologi for avstandsoppfølging. De to casene er valgt fordi de utfyller hverandre i å vise at den alternative teknologiforståelsen er best egnet til å forstå teknologiens moralske betydning.

Caset med GPS-teknologi brukt i demensomsorgen illustrerer at en relasjonell forståelse av teknologi avdekker hvordan teknologien endrer relasjoner mellom den demente og pårørende og omsorgsyttere slik at den demente gjenvinner noe av sin selvstendighet og autonomi. De pårørende og omsorgsyttere kan gi dermed gi avkall på et kontrollregime som har vært kilde til konflikter med den demente og påført begge mye ubehag. Det andre caset som omhandler avstandsomsorg illustrerer hvordan en gjennom en relasjonell teknologiforståelse gir innsikt i hvordan teknologien endrer omsorgsrelasjoner på måter som blant annet gir pasientene en opplevelse av «kald» teknologi som «varm og omsorgsfull» og at tradisjonelle observasjonsmetoder må erstattes av nye. Det er slik sett et eksempel på hvordan en innenfor et avgrenset omsorgsområde greier å leve gode liv med teknologi. God velferdsteknologi vil handle om mennesker og ikke teknologi, men teknologien må utvikles og tilpasses i hvert tilfelle for å sikre at mennesker settes i sentrum – og ikke teknologien.

4.1 Bruk av GPS i demensomsorgen

4.1.1 Demens og kognitiv svikt

Demens er fellesbetegnelsen på flere hjernesykdommer som medfører kognitiv svikt og andre funksjonstap¹. Det er en progressiv sykdom som påvirker alle aspekter av kognitiv funksjon, inkludert minne og orientering og har alvorlige virkninger på evnen til utføre dagliglivets aktiviteter. Folkehelseinstituttet anslår at det er mellom 80 000 og 100 000 som lever med demens i Norge i dag. De fleste som er i den tidlige fasen av sykdommen lever hjemme. En stor risikofaktor knyttet til demens er det som kalles vandring (Thygesen & Moser, 2014, s. 10). Mange får problemer med hukommelse og forvirring etter hvert som sykdommen utvikler seg, og kan ha vansker med å finne veien hjem når de oppholder seg utendørs. Norsk folkehjelp anslo i 2011 at det var opp mot 1000 leteaksjoner etter personer med demens i Norge og at 25% av de som ikke blir funnet innen 24 timer omkommer (Ausen et al., 2013, s. 9). På grunn av bekymring for den demente personens sikkerhet blir ofte flytting fra hjemmet til institusjon løsningen, eller for de som allerede er på et sykehjem flytting til skjermete enheter. Det representerer store inngrep i bevegelsesfriheten som for mange ikke er noen ønsket løsning. Og for personer i mer avanserte stadier av sykdommen kan det å være utendørs være en av svært få aktiviteter de har igjen.

Det er forventninger til at GPS-løsninger skal bidra til at en i større grad kan unngå slike begrensinger i bevegelsesfriheten og bidra til å gi personer med demens en tryggere og mer aktiv hverdag (HOD, 2011, s. 109). Flere norske kommuner har utviklet en tjeneste basert på bruk av GPS-teknologi, for personer med orienteringsvansker. Dette kan være personer som lider av demenssykdom eller annen type kognitiv svikt. Personen med orienteringsvansker utstyres med en GPS-enhet som har flere tilleggsfunksjoner. En alarmknapp som når den trykkes på, sender en sms til et forhåndsdefinert mobilnummer med informasjon om sin posisjon og at det er en nødsituasjon. Innebygd mikrofon og høyttaler som gjør det mulig å ringe opp personen og få opprettet en toveis taleforbindelse. GPS-støttesystemet gir mulighet til å definere «elektroniske gjerder som områder på et kart. Når GPS-enhetens bruker beveger seg utenfor – eller inn i – dette området vil enheten sende et varsel via sms til predefinerte mobilnumre. Det er også mulig spore bruker via mobiltelefon. En autorisert mobiltelefon –

¹ Folkehelseinstituttet: <https://www.fhi.no/nettpub/hin/ikke-smittsomme/demens/> - lastet ned 30.3.2020

som kan eies f.eks. av en pårørende eller en omsorgsarbeider – kan sende en sms til brukerens GPS-enhet som i retur sender en sms inneholdende enhetens posisjon enten til nærmeste adresse eller med en kartlenke.

4.1.2 Erfaring fra bruk av lokaliseringsteknologi

Personer med kognitiv svikt og orienteringsvansker er sårbare mennesker hvor ulike og i noen tilfeller tilsynelatende motstridende etiske hensyn må veies mot hverandre når en skal vurdere hvilke velferdsteknologiske hjelpemidler en kan ta i bruk. Demente personer trenger å beskyttes mot ulykker og skader, derfor blir frihetsberøvelse brukt som et virkemiddel. Vi kan overvåke dem, men da vil de være gjenstand for andres blikk og dermed ikke egentlig ha bevegelsesfrihet. Dette er temaer som er kjent fra diskusjoner om for eller mot GPS. Her er det sentrale spørsmålet mer hvordan GPS kan bidra til at en kan leve bedre liv med demens. Det er et etisk landskap GPS-teknologien både skal anvendes i og er med å forme.

Grut et al. har undersøkt hvordan brukere selv opplever og reflekterer over hvordan det er å være bærer av en GPS-enhet (Grut et al., 2017, s. 127). De intervjuet fem personer med demens, sammen med den personen som fulgte dem opp. Det kunne være et familiemedlem eller en nær venn, heretter kalt pårørende. Alle ble rekruttert fordi de likte å gå daglige turer. Forfatterne skriver at de har forsøkt å forstå hvordan lokaliseringsteknologi inngår som meningsfullt element i hverdagen. De har sett etter det brukerne beskriver som viktig og forsøkt å forstå hvordan de etablerer en forbindelse mellom det som er viktig i livet og den rollen lokaliseringsteknologien spiller. De løfter fram tre temaer fra samtalene som de har funnet spesielt interessante. Det ene er at det er viktig å være den som bestemmer når en vil gå ut, hvor lenge en skal være ute og hvor en skal gå. Det andre de fremhever omhandler balansen mellom brukerens opplevelse av trygghet og frihet til å bevege seg, dette dreier seg om hvilken risikoopplevelse de ønsker å leve med (Grut et al., 2017, s. 131). Noen av brukerne sier at muligheten til å bevege seg fritt omkring er viktigere enn full trygghet. De legger vekt på verdien av å bestemme selv når og hvor de skal gå. Deres pårørende er også opptatt av brukerens rett til å bestemme dette selv. Viljen til å akseptere risiko er en del av dette. De pårørende har diskutert dilemmaet mellom trygghet og risikoen for ikke å bli funnet. Ved å bruke lokaliseringsteknologi håper pårørende å minimere risikoen knyttet til at brukeren går ut alene. Spørsmålet om trygghet knyttet til lokaliseringsenheten handler for disse brukerne mer om pårørendes opplevelser enn egne. Den ene brukeren sier at

«teknologien har fått slutt på maset fra barna». En tredje bruker er mer opptatt av å føle seg trygg når hun er alene ute. Hun blir redd ved tanken på å gå alene og går derfor stort sett tur med en turgruppe. Hun føler at lokaliseringseenheten representerer en sikkerhet i tilfelle hun går seg bort, så hun tar den alltid med seg når hun går ut. Men den gir henne ikke den selvtilliten hun ønsker hun hadde og er derfor alltid redd når hun går alene. Derfor går hun bare i nærområdet rundt huset når hun går alene, selv om hun alltid bærer lokaliseringseenheten på seg.

Det tredje temaet forfatterne trekker frem som interessant handler om at en god opplevelse av bruken av lokaliseringsteknologi forutsetter en forståelse av hva lokaliseringsteknologi er og hvordan den fungerer. En av brukerne er ikke i stand til å forklare hvordan teknologien fungerer og synes heller ikke være særlig opptatt av det. Han er opptatt av at han og sønnen hadde et problem og at med GPS-enheten har begge blitt enige om at problemet er løst. Problemet var at barna hans ikke ville at han skulle gå ut alene og prøvde å overtale ham til å gå med en turgruppe. Han forstår at teknologien spiller en rolle i hans sosiale liv ved at den harmoniserer forholdet mellom han og barna. En annen bruker forstår godt hvordan en GPS fungerer fordi han har vært vant til å bruke slik utstyr når han har gått i fjellet og på jakt (Grut et al., 2017, s. 131). Han klarer ikke lenger å bruke sin vanlige GPS, og er heller ikke opptatt av å lære seg de praktiske funksjonene ved den nye enheten. Hans kone derimot er opptatt av å lære seg disse funksjonene og hvordan hun kan søke posisjonen hans i kartet og opprette kontakt med han. Denne brukeren vet godt at kona kan lokalisere han på kartet og synes det er helt greit fordi det er viktig for familien. En tredje bruker er opptatt av å forstå teknologien, men forstår den ikke. Hun frustreres av å ikke forstå og greier ikke å akseptere at hun bare skal ha med seg lokaliseringseenheten og stole på at pårørende følger opp og finner henne dersom det oppstår en situasjon der hun trenger å bli hjulpet.

4.1.3 Et relasjonelt syn på GPS-teknologi

Om vi, i tråd med den alternative teknologiforståelsen, inntar et relasjonelt perspektiv på teknologi, hvordan vil GPS-teknologien anvendt i den konteksten som er beskrevet ovenfor da ta seg ut? En relasjonell forståelse av teknologi innebærer å forstå teknologier ikke bare som nøytrale og passive instrumenter, men som noe som gjennom sin evne til å mediere eller formidle mellom mennesker og virkelighet hjelper til med å etablere eller endre relasjoner

mellom mennesker og våre omgivelser. I disse relasjonene er teknologier altså ikke bare tause og passive mellomledd, men aktive formidlere som bidrar til å konstituere entitetene som har en relasjon gjennom teknologi. Moralsk aktørskap må dermed forstås som noe sammensatt, som et hybrid anliggende som ikke lokaliseres eksklusivt i ting men heller ikke i mennesker (Verbeek, 2014, s. 89).

Omsorgspersonale og pårørende til demente lever ofte i en vedvarende spenning mellom å sørge for den dementes sikkerhet og samtidig legge til rette for bevegelsesfrihet (Grut et al., 2017, s. 132). I dette spenningsfeltet oppstår ofte konflikter som er ubehagelige og skaper en krevende omsorgssituasjon. Shannon Vallor skriver at det er i omsorgsroller mennesker setter sin evne til empati i arbeid og gjennom det utvikler empati som en dyd ved sin karakter. I demensomsorgen kan det synes som denne evnen settes i arbeid innenfor spesielt krevende betingelser. En kan tenke om konflikter at om de vedvarer over tid kanskje heller vil kunne utarme omsorgsgivere for emosjonell kraft og brenne ut empatisk respons heller enn å utvikle den. I mange tilfeller blir omsorgsrollen så krevende at pårørende må tre ut av rollen fordi den demente må flyttes på institusjon. For pårørende har omsorgen i en viss forstand blitt «outsourcet» til en institusjon og til profesjonelle omsorgsarbeidere, av en slags nødvendighet. GPS-teknologien synes å endre på dette. Den representerer en gjenvunnet mulighet til å gjøre noe som har vært verdifullt for disse personene tidligere i livet. Teknologien bidrar til å etablere mindre konfliktfylte relasjoner mellom aktørene innenfor denne omsorgskonteksten. Det kan en tenke også gir nye og bedre betingelser for å utøve og utvikle dydene empati og omsorg. Shannon Vallor skriver om omsorgsroboter at om de ble benyttet på bestemte og gjennomtenkte måter, kunne den moralske effekten på menneskelig karakter og blomstring bli umåtelig positiv (Vallor, 2016, s. 226):

Rather than inviting us to be 'liberated' *from* care , if carebots can provide limited but critical forms of support that draw us *further* into caregiving practices, able to feel more and give more, freed from the fear that we will be crushed by unbearable burdens, then the moral effects of carebots on human character and flourishing could be immensely positive. Carebots in such a context can *sustain* rather than *liberate* human caregivers, saving them from the degradation of their own ideal ethical self.

Uten å dra en slik sammenligning for langt, så kan vi kanskje ane litt av en lignende effekt av GPS-teknologien?

Ved hjelp av teknologien kan den demente ta tilbake noe av sin frihet til selv å bestemme i eget liv. Pårørende har oppnådd en større trygghet som gjør at de kan gi avkall på kontroll og gi den demente tilbake denne friheten til selv å bestemme. Eller egentlig har de ikke gitt avkall på kontroll, kontrollen kan forstås som å være delegert til teknologi ved at teknologien registrerer hvor den demente personen befinner seg og gir pårørende mulighet til å kunne intervenere om vedkommende ikke kommer tilbake innen en avtalt tid eller beveger seg utenfor bestemte områder. Det finnes altså fortsatt et kontrollregime som den demente og de pårørende er virksomme innenfor, men dette regimet er av en slik karakter at det gir den demente et visst rom for selvbestemmelse. Som nevnt ovenfor har dette noen personvernmessige sider som diskuteres, de vil jeg ikke vil gå inn på her. Derimot vil jeg forfølge spørsmålet om selvbestemmelse litt videre.

Å snakke om autonomi i forbindelse med mennesker som lider av demens og kognitiv svikt er utfordrende, fordi selve lidelsen kan forstås som å medføre et gradvis og permanent tap av autonomi. Demens er å gradvis miste seg selv, miste sin autonomi. Jeg velger likevel å ta som utgangspunkt at GPS-teknologi i en periode kan gi mennesker som lider av demens økt mulighet til selv ta avgjørelser innenfor et avgrenset området av livet. Slik forstått bidrar teknologien innenfor dette avgrensede livsområdet til å styrke den dementes uavhengighet og autonomi. En innvending som kan reises mot dette er at den dementes mulighet for valg er betinget av ting utenfor den demente selv, av GPS-teknologien og systemene rundt den. Valget kan dermed ikke betraktes som selvstendig og autonomt. Anne Marie Dahler mener en slik forståelse av autonomi er mangelfull, fordi den tilskriver autonomi til den enkeltes evne og derfor som lokalisert i det single, separate subjektet (Dahler, 2018, s. 5). Det representerer et individualistisk syn på subjektet som er kritisert av mange fordi det oppfatter individer som å eksistere som selvforsynte og atskilt fra sosiale relasjoner. I stedet må autonomi betraktes som noe relasjonelt fordi det praktiseres i relasjon til og med spesifikke personer og ting eller teknologier. Ingen entitet er noe i seg selv, bare i relasjon til andre entiteter kan de ble meningsfulle og relevante. Dette er helt i tråd med den alternative teknologiforståelsen som jeg forsvarer. Dahler skriver at autonomi muliggjøres av teknologiens materialitet, men realiseres som effekten av nettverk av heterogene aktører inkludert denne materialiteten, de eldre selv, pårørende, omsorgsgivere og andre aktører. Vi kan kjenne igjen dette i caset ovenfor med bruk av GPS-teknologi. Den dementes nyvunne selvstendighet kan forstås som resultat av samproduksjon mellom GPS-teknologi og andre tekniske systemer som støtter opp under denne, pårørende og den demente selv. Teknologien er ikke bare et taust mellomledd i

de relasjoner den hjelper oss å etablere, men er aktiv formidler som er med på å konstituere entitetene som har en relasjon gjennom teknologien. Den demente konstitueres her som en aktør som kan foreta mer autonome valg, mens pårørende og omsorgsarbeidere konstitueres som aktører som slipper å måtte ta konfliktfylte valg om frihetsberøvelse. Med Verbeeks ord kan vi forstå dette som et 'hybrid' moralsk aktørskap som er i virksomhet og som er resultat av koplingen mellom GPS-teknologiens 'materielle moralitet' og menneskelig moralsk aktørskap.

De demente, de pårørende og teknologien som var involvert i dette caset kan i tråd med den alternative teknologiforståelsen forstås som et nettverk av heterogene aktører. I et slikt nettverk er det mye som kan komme til å få betydning. Grut et al. Hadde, når de valgte deltakere i sin intervjuundersøkelse, lagt til grunn at det skulle være personer med interesse for å gå på tur. Det å være ute i friluft, gå turer, oppleve natur var noe de hadde gjort hele livet, det representerte noe verdifullt for dem. Det betyr at det var en forhåndsbestemt match mellom den aktuelle teknologien som ble benyttet og en verdi hos de menneskene som skulle bruke den. Teknologien var noe som muliggjorde å ta opp igjen en aktivitet som de hadde verdsatt og praktisert gjennom hele livet. Jeanette Pols har gjort en undersøkelse av bruk teknologi for avstandsomsorg eller telecare, som jeg går mer grundig gjennom senere i teksten. Hun fremhever nettopp betydningen av en slik match eller tilpassethet mellom pasienter og systemet for avstandssomsorg for å bedre kunne analysere og dermed lykkes med implementering og bruk av velferdsteknologi på en måte som resulterer i en profesjonell og god omsorg. God omsorg krever mener Pols, at en evner å få til en slik tilpassethet (Pols, 2012, s. 37). Dette kan i tråd med en relasjonell forståelse av teknologi forstås som at teknologi og mennesker samskaper det moralske godet omsorg. Det kan også fortelle noe om at det er ikke gitt at bruk av GPS-teknologi ville blitt like vellykket om det var andre brukere som deltok og verdsatte andre ting i livet det å kunne gå tur. Grut et al.s tilnærming kan slik forstås som et eksempel på forståelse som har opphav i et relasjonelt perspektiv på teknologi og er basert på undersøkelse av teknologiens konkrete tilstedeværelse og virkelighet i menneskelig erfaring slik Verbeek tar til orde for.

Denne forståelsen av GPS-teknologiens betydning i handlinger og beslutninger ville vært vanskelig om ikke umulig å tilegne seg med et tradisjonelt syn på teknologi som instrument eller redskap. En relasjonell forståelse er viktig på to måter som gjør at omsorg er et godt «sted» å føre denne diskusjonen. Det ene er at det handler om teknologiforståelse hvor

teknologier forstås som aktive formidlere mellom mennesker og virkelighet og slik bidrar til å etablere relasjoner mellom mennesker og ting og til å konstituere entitetene som har en relasjon gjennom teknologi. Det andre er at det handler om betydningen av relasjoner i omsorgen og at teknologi endrer relasjoner mellom omsorgsgiver og omsorgsmottaker. Teknologi kan da forstås som en form for relasjonsdesign. Gjennom å forstå dette myndiggjøres vi til å være i forkant og kunne gripe inn i og reorganisere designprosesser. Dette ville ikke vært mulig innenfor den tradisjonelle teknologiforståelsen som betrakter teknologier som passive og nøytrale redskaper som kan anvendes uten at praksiser endres nevneverdig (Frich, 2018, s. 248).

4.2 Teknologi for avstandsoppfølging

I stadig større omfang tas det i bruk teknologi for å kunne følge opp og behandle pasienter over fysisk avstand. Det benyttes ulike begreper for å betegne slik oppfølging, for eksempel «fjernomsorg» som er en mer eller mindre direkte oversettelse av den engelske betegnelsen «telecare», «avstandsomsorg» eller «avstandsoppfølging». Helsedirektoratet har programledelsen for det som kalles Nasjonalt velferdsteknologiprogram og et av prosjektene innenfor dette programmet er det som kalles «Medisinsk avstandsoppfølging». Her defineres avstandsoppfølging slik (Helsedirektoratet, 2019, s. 4):

Avstandsoppfølging omfatter de aktiviteter/handlinger som muliggjør at pasienten, utenfor de tradisjonelle stedene hvor pasienter møter helsepersonell, kan tilegne seg, registrere og dele klinisk relevant informasjon om sin helsetilstand elektronisk, med formål om å gi informasjon eller veiledning til pasientens egenmestring, og/eller gi beslutningsstøtte til diagnostisering, behandling eller oppfølging for helsepersonell.

Målgruppen for slik oppfølging er kronisk syke pasienter med «medium til høy risiko for forverring av sin tilstand, reinnleggelse på sykehus eller økt behov for helse- og omsorgstjenester. Begrunnelsen for valg av målgruppe er i stor grad knyttet til kostnader. Pasienter med et stort behov for helsetjenester er forbundet med høyere kostnader og antagelsen er at avstandsoppfølging kan føre til bedre oppfølging på en mer kostnadseffektiv måte. Det vises også til funn fra forskning som viser at brukernes følelse av økt oppfølging, trygghet og kontroll over egen helse er markant bedret ved bruk av avstandsoppfølging. Brukere forteller om økt kontroll over egen helse og at de enklere forstår kroppens signaler og symptomer (Helsedirektoratet, 2019, s. 5). Det har pågått utprøving i nasjonal regi av løsninger for medisinsk avstandsoppfølging i primærhelsetjenesten siden 2015. Nå er en over

i en fase 2 av slik utprøving i en rekke norske kommuner, denne utprøvingen skal vare til 2021.

I Sverige bruker de begrepene «fjernbehandling» og «vård på distans» (Anderson et al., 2019, s. 9). «Vård på distans» eller «distansvård» - på norsk «avstandsomsorg» - benyttes også i Norge (Jøranson & Lausund, 2019, s. 36). I tillegg til målet om en mer kostnadseffektiv helsetjeneste, synes Sverige å ha et mer uttalt mål om ved hjelp av slik teknologi å kunne tilby helsetjenester av god kvalitet til tynt befolkede områder.

4.2.1 Teknologi for avstandsoppfølging og varm omsorg versus kald teknologi

Jeanette Pols stiller spørsmål ved oppfatninger av forholdet mellom omsorg og teknologi som «varm» og «kald» og om hvor denne motsetningen kommer fra (Pols, 2012, s. 25). Hun mener det er flere forhold som kan forklare dette. På den ene siden har vi biomedisinske praksiser som er dominert av teknisk, objektiverende og kausal tenkning om kroppen og dens sykdommer, noe som maner frem forestillinger om teknologisk kaldhet. På den andre siden har vi varm omsorg mellom mennesker, hvor mellommenneskelig varme blomstrer i den empatiske relasjonen mellom omsorgsgiver og pasient. Varm omsorg relaterer seg til sensitivitet og omtanke, til 'å være der' for de som trenger det. I motsetningen mellom varmhhet og kaldhet, eller omsorg og medisin, er teknologi spesielt kald. I tillegg mener Pols teknologifilosofien og en Heideggersk arv påtvinger oss dikotomier mellom tekniske objekter og affektive subjekter slik at teknologi kommer «mellom oss» og verden og fremmedgjør oss fra naturlige, umedierte måter å forholde oss til det som er rundt oss. Pols kan dermed kanskje sies å identifisere et problem som jeg drar oppmerksomhet mot: at det er et instrumentelt syn på teknologi som er virksomt når vi setter det kalde opp mot det varme. Medisinsk teknologi har et rasjonelt og funksjonelt image, den gjør det den må gjøre og betraktes ikke som del av en persons livsverden.

Å stille varm opp mot kald, subjektiv mot objektiv er problematisk hevder hun. Omsorg er god når den søker å være tilpasset situasjonen til den enkelte pasient, som i en slags 'skreddersydd omsorg'. Det er i forhold til det å skape en slik tilpassethet de dikotomiske motsetningene blir problematisk, begge deler, både det varme og det kalde, det subjektiv og det objektive, behøves. Pols snakker om det estetiske ved å få til en slik tilpassethet. Det

dreier seg ikke om en estetikk som er opptatt av det sublime slik som i kunstens skjønnhet, men en beskjeden estetikk (Pols, 2012, s. 36). Den er beskjeden fordi den anerkjenner de begrensede mulighetene for store resultater i pasientbehandlingen, som for eksempel en permanent helbredelse. Den er også beskjeden fordi de profesjonelle ikke kan kontrollere omsorgsprosessen, pasientene og deres kropp er må unngåelig spille sin rolle. Det er imidlertid en *profesjonell* estetikk hvor profesjonelle står for det å skape og forme tilpassethet, inkludert bruk av klinisk kunnskap delt med andre profesjonelle som behøves for å gjøre det som synes riktig (Pols, 2012, s. 43). Det er også en *kontekstuell* estetikk i det den refererer til åpenhet og sensitivitet overfor situasjonen en pasient er i et spesifikt øyeblikk. Klinikere trenger denne sensitiviteten i møte med situasjoner som hele tiden utvikler seg og er uforutsigbare. Så er det også en *praktisk* estetikk, hvor det praktiske handler om det pragmatiske ved intervensjoner. De må være nyttige i forhold til å få pasienten til å fungere så godt som mulig. *Estetikk* sier Pols, betegner dermed skjønnheten ved en tilpassethet mellom relevante variabler.

Pols har gjennomført studier av bruken av ulike teknologier i flere ulike omsorgspraksiser, blant annet erfaringer fra bruk av teknologi i palliativ hjemmeomsorg i Friesland i Nederland (Pols, 2012, s. 26). Den aktuelle pasientgruppen består av mennesker som lider av sykdommer som ikke lar seg kurere og hvor målet for behandlingen er å bidra til å gi pasientene et best mulig og lengst mulig liv. Pols er opptatt av hvordan deltakere og fjernomsorgssystem omformer omsorg og av hva dette sier om motsetningen mellom 'varm omsorg' og 'kald teknologi' (Pols, 2012, s. 28).

Teknologien som pasientene har installert i sine hjem består av en kommunikasjonsenhet med et grensesnitt hvor de daglig mottar en liste med spørsmål. Pasientene kalte enheten 'white box' (WB). Spørsmålene besvares ved å trykke på en knapp. En blinkende lampe indikerer at nye daglige spørsmål har kommet. Programvare koder svarene med røde flagg om det er behov for intervensjon fra spesialister. Svarene sendes til sykepleiere. Ved flagging av svar, gir systemet pasienten feedback og oppfordrer dem til å ringe sykepleier. Pasienter påminnes ved hver slik spørsmål-svarsesjon om at de alltid kan ringe sykepleieren eller sin fastlege. Om de ikke ringer kan sykepleieren respondere på det røde flagget og ringe pasienten for å diskutere om hun trenger gjøre noe.

Listen av de daglige spørsmålene som pasientene måtte besvare eller symptomer som kvalme og oppkast på grunn av cellegift kunne benevnes som såkalte 'kalde' problemstillinger mener Pols. Skal en skape god omsorg er det imidlertid nødvendig å håndtere slike 'kalde problemstillinger'. Den hvite boksen bidro gjennom listen av sykdomsspørsmål og avklaringer av disse, gjennom den forutsigbare og trygge kontaktmuligheten med sykepleier og annen ekspertise, til å gi sine brukere en følelse av kontroll over sine liv. Dette mener Pols, er med på å inkludere varme kvaliteter i måten teknologien virket på (Pols, 2012, s. 32). Og i motsetning til en utbredt bekymring for at teknologi skal erstatte menneskelig kontakt og gjøre omsorg kald ved å redusere den til mekaniske interaksjoner med maskiner, fremhevet pasientene i dette prosjektet fjernomsorgssystemets evne til på ulike måter å bringe mennesker sammen. Det er teknologiens medierende evne som er virksom og i en viktig medierende rolle. Pasienter lærte seg å artikulere hvordan de hadde det, og det hjalp dem i å opprettholde kontakten med familien. Den hvite boksen ga dem bokstavelig talt ord: «bedre enn i går», «verre enn sist», spesifikke symptomer er sterke, milde eller fraværende. Slik forsynte den hvite boksen også ektefelle og nær familie med temaer å snakke om annet enn dagligdagse ting og den ga en enkel, forutsigbar og trygg forbindelse til sykepleier.

Pasienter ga også uttrykk for at de ønsket å hjelpe sykepleierne og legene som hadde omsorg for dem. Det gjorde de ved ikke å forstyrre dem for ofte, men samtidig svare på de daglige spørsmålene og rapportere korrekt om egen tilstand. Pasientenes rolle var å forsyne sykepleiere med 'materiale' som de kunne bygge sitt kliniske bilde på grunnlag av. Varm omsorg trenger gode relasjoner skriver Pols, og fjernomsorgssystemet manifestert gjennom den hvite boksen understøtter gode relasjoner ved å styrke bånd som allerede er gode. Omsorg og omtanke ble uttrykt *gjennom* teknologien, det gjorde at pasientene så den hvite boksen som en varm og omsorgsfull teknologi (Pols, 2012, s. 33). Pols tror én forklaring på dette kan være at pasienter ikke betraktet fjernomsorgssystemet som en separat ting i sin omsorg, men som del av all omsorg de mottok og som de var spesielt takknemlig for å motta.

4.2.2 Teknologi for avstandsoppfølging og omsorgsforståelse

Ved avstandsomsorg utøves omsorg primært uten at det er fysisk kontakt mellom bruker og omsorgsgiver - omsorgen utøves på avstand. Nina Jøranson og Hilde Lausund mener det kan påvirke sykepleiers oppfatning og opplevelse av pasientomsorgen (Jøranson & Lausund, 2019, s. 37). I hjemmesykepleien følges alvorlig kronisk syke brukere tradisjonelt opp ved at

sykepleier møter fysisk opp i hjemmet og vurderer gjennom kliniske observasjoner hva som er hensiktsmessige tiltak. Når nye teknologier legger til rette for at slik omsorg skal foregå over avstand og uten fysisk tilstedeværelse, utløser det skepsis og motstand blant sykepleiere. Denne motstanden mener Jøranson og Lausund er særlig forankret i helsepersonells kjernefunksjoner slik som ansikt-til-ansikt kontakt og bruk av taus kunnskap, og den underbygges av et verdiargument som den relasjonelle omsorgsforståelsen er en tydelig stemme for. Dette demonstrerer det alternative perspektivet på teknologi som jeg forsvarer og som jeg argumenterer for hjelper oss i å forstå bedre hvordan teknologi påvirker oss og våre handlinger og beslutninger. Jøransons og Lausunds tilnærming representerer en relasjonell teknologiforståelse som lett kan innordnes i en relasjonell omsorgsforståelse. Det er gjennom relasjonen at sykepleier får tilgang til hva brukeren har behov for, når relasjonen er mediert gjennom teknologi så endres den og dermed betingelsene for å få tilgang til dette behovet. Skepsisen blant sykepleiere står i kontrast til studier som viser at omsorgsmottakere selv opplever mye positive erfaringer med avstandsomsorg, slik som tett oppfølging, økt sykdomsinnsikt og økt egensomsorgsevne (Jøranson & Lausund, 2019, s. 38).

Når sykepleien skjer over avstand og uten direkte kliniske observasjoner utfordres etablerte forståelser av omsorg. Umiddelbart kan avstandsomsorg se ut til å stå i motsetning til relasjonell omsorg. Kjernen i relasjonell omsorgsforståelse er den gjensidige avhengigheten mellom omsorgsgiver og omsorgsmottaker, begge parter er avhengige av hverandre og utsettes for hverandres sårbarhet. Jøranson og Lausund mener at å beskrive omsorg som respons på menneskelig avhengighet er en ensidig framstilling av hva omsorg er og hva den innebærer. Om omsorg knyttes kun til mellommenneskelige relasjoner og gjensidig sårbarhet, kan det bidra til å begrense muligheten for å identifisere et mer helhetlig omsorgsbehov. Menneskelig sårbarhet bør settes inn i en større sammenheng der også teknologi inngår, og ikke knyttes opp mot mellommenneskelig avhengighet alene (Jøranson & Lausund, 2019, s. 40)

Jøranson og Lausund diskuterer en annen tilnærming til omsorgsbegrepet hvor de knytter begrepsinnholdet sterkere til den sammenhengen omsorgsutøvelsen befinner seg i. De kaller dette å se omsorg som et kontekstuel anliggende (Jøranson & Lausund, 2019, s. 39). Siden kontekst vil være i kontinuerlig endring må en kontinuerlig indentifisere hva som er virksomt i en omsorgssituasjon. Innenfor en slik kontekstuell forståelse anerkjennes ikke utøvelsen av omsorg bare gjennom den individuelle opplevelsen av hva som er godt, men av betydningen

av samspillet mellom alt og alle som er involvert i en sammenheng. Det dreier seg om relasjonstilknytninger som ikke bare er på et mellommenneskelig plan, men også mellom de konkrete og mindre konkrete sidene ved en praksis. En slik kontekstuell tilnærming til relasjoner og relasjoners innflytelse representerer en radikal endring av relasjonsinnholdet i omsorgspraksiser. Dette åpner ifølge Jøranson og Lausund for at normer og verdier ikke kan adskilles verken fra den mellommenneskelige relasjonen eller fra relasjoner mellom det som er mer eller mindre konkret synlig i omsorgsutøvelsen. Fysiske omgivelser og teknologier er også bærere av normer og verdier, og påvirker dermed hva som er mer eller mindre godt. I relasjonell omsorgstenkning betraktes den mellommenneskelige relasjonen som er etablert som avgjørende for god omsorg. I en situasjon hvor ønsket er større grad av selvstendighet og hvor denne selvstendigheten skal oppnås ved hjelp av teknologiske løsninger, så vil denne omsorgsforståelsen utfordres. Og når sykepleiere må utøve omsorg over avstand utfordres også etablert kunnskap og skaper behov for at sykepleiere må videreutvikle ferdigheter i analytisk og fortolkende arbeid. Brukeren blir en viktig kilde gjennom sine beskrivelser og oppgitte måleverdier og opptrer dermed som et slags filter som sykepleieren får informasjon gjennom (Jøranson & Lausund, 2019, s. 41) I sitt fortolkende arbeid må sykepleier også se ut over de rent faktiske verdier av for eksempel blodtrykksmålinger og ha oppmerksomhet mot hva som kan påvirke blodtrykket i en spesifikk situasjon.

En sentral side ved kontekstuell omsorgsforståelse er et utvidet relasjonsinnhold som danner et komplekst sett av relasjoner hvor både menneskelige og teknologiske aspekter er tett integrert. Dette er helt i tråd med den alternative teknologiforståelsen slik jeg har beskrevet den. Jøranson og Lausund tar til orde for at sykepleierutdanningen bør inkludere omsorgsforståelser som i større grad reflekterer disse nye sammensatte utfordringene knyttet til utøvelsen av sykepleiefaget. En slik forståelse av omsorgsinnholdet samt det å styrke teknologisk og analytisk kompetanse vil kunne bidra til å gjøre sykepleiere bedre rustet til å mestre fremtidens omsorgsutfordringer.

4.2.3 Endringen av omsorgspraksiser sett i lys av medieringsteori

Jeanette Pols mener å finne at teknologi brukt i avstandsoppfølging har varme kvaliteter. God omsorg handler om en helhet hvor både det varme og det kalde må inngå og det på en måte som er tilpasset situasjonen til den enkelte pasient. Kald-varm dikotomien står i veien for en

slik tilpassethet og er til hinder for god omsorg. Skal omsorgen bli god så må dikotomien så og si oppløses slik at begge deler kan inngå i den.

Teknologien, den 'hvite boksen', bidro både til å håndtere såkalte 'kalde' problemstillinger gjennom å formidle listen av sykdomsspørsmål og avklaringer av disse og til å formidle mer varme kvaliteter ved å bringe mennesker sammen og gi en trygg og forutsigbar forbindelse til sykepleier og annet helsepersonell. Pasientene opplevde å oppnå en varm kontakt med sykepleier gjennom teknologien som tjente til å håndtere 'kalde' spørsmål slik som medisiner og smertelindring. Varm omsorg trenger gode relasjoner og Pols fremhever at teknologien som ble brukt understøtter eksisterende gode relasjoner ved å styrke bånd som *allerede* er gode (Pols, 2012, s. 33). Det og det at omsorg og omtanke ble uttrykt gjennom teknologien, gjorde at pasientene så på den hvite boksen som en varm og omsorgsfull teknologi. Ofte vil teknologi endre relasjoner, her ser vi at teknologien understøtter *eksisterende* gode relasjoner ved å styrke bånd som allerede var gode.

Verbeek snakker om at moralsk aktørskap fordeler seg over mennesker og ting, at moralitet er en hybrid affære. Moralitet er ikke lokalisert eksklusivt i mennesket eller i ting. Faktiske moralske handlinger og beslutninger finner sted i komplekse og intrikate *forbindelser* mellom mennesker og ting, forbindelser som har moralsk aktørskap som resultat. Om vi legger en slik forståelse til grunn, hvordan tar den seg ut anvendt på Pols beskrivelser av teknologien anvendt i avstandsomsorg?

Pasientene sier de betrakter teknologien, det vil si den hvite boksen (WB), som en varm og omsorgsfull teknologi. Om vi hadde betraktet WB som et isolert artefakt, det vil si anlagt et rent instrumentelt perspektiv, ville vi antagelig oppfattet slike utsagn som meningsløse. Ting, teknologier, kan ikke *vis*e omsorg eller *være* omsorgsfulle, det er det bare mennesker som kan. Om vi derimot har et relasjonelt syn på teknologi, så blir det mulig å forstå den meningen pasienter her tillegger teknologien. Det er gjennom å inngå i mer eller mindre intrikate forbindelser mellom mennesker og ting at WB kan fremstå som varm og omsorgsfull. Skeptikere vil kanskje likevel si at de blir lurt. Det er mulig at de blir det, men problemet oppstår når en slik konklusjon foretas forut for eller uavhengig av en undersøkelse av om WB forbedrer forbindelser, om de forbedrer eller forverrer eksisterende forbindelser og kanskje skaper nye slike.

Denne varmen og omsorgsfullheten kan nettopp forstås som resultat av moralske handlinger som finner sted i disse forbindelsene. Det er menneskene som handler på ulike måter: pasienter utfører målinger og registrerer måleverdier, sykepleiere og annet helsepersonell mottar, behandler og responderer på disse måleverdiene og WB formidler måleverdiene og responsen mellom disse aktørene. Sykepleierne er alltid til stede for pasientene på en trygg og forutsigbar måte, også det noe som er muliggjort av WB. WB bringer også menneskene sammen, heller enn at teknologien erstatter og trekker mennesket ut av omsorgen. Og vi ser også at omsorg og omtanke ikke bare flyter en vei, fra sykepleier og helsepersonell til pasienter. Pasienter utviser også omsorg eller omtanke for sykepleiere og leger, ved å være nøye med å svare på daglige spørsmål og rapportere korrekt om sine egne tilstand og samtidig ikke forstyrre dem for ofte. Pasientene hjelper sine hjelpere.

Jeg har tidligere omtalt Hagen-utvalgets diskusjon av omsorgsbegrepet, hvor de reserverer omsorgsbegrepet fra å handle om teknologi med den begrunnelsen at omsorg handler om det mellommenneskelige og relasjonelle. Teknologien står utenfor dette relasjonelle og de mener derfor at ikke gir mening å kalle noe for omsorgsteknologi. Pasientene i Pols case synes å erfare det motsatte av dette, de opplever teknologien nettopp som varm og omsorgsfull. Veien fra dette er kort til å kunne bruke begrepet omsorgsteknologi på en meningsfull måte, fordi det har opphav i et relasjonelt perspektiv på teknologi og er resultat av en forståelse basert på undersøkelse av teknologiens konkrete tilstedeværelse og virkelighet i menneskelig erfaring og praksis slik Verbeek snakker om.

Verbeek skriver at teknologier-i-bruk hjelper oss til å etablere relasjoner mellom mennesker og våre omgivelser. I dette caset skriver Pols at fjernomsorgssystemet manifestert gjennom den hvite boksen understøttet gode relasjoner ved å styrke bånd som allerede er gode. Det lener seg altså mot et relasjonelt grunnlag som allerede eksisterer og bidrar til å styrke dette. Hvordan avstandsomsorg som i dette spesifikke caset ville ha fungert uten slike allerede eksisterende gode relasjoner sier Pols ikke noe om. Hun omtaler imidlertid et annet case hvor kommunikasjonen både mellom pasienter og omsorgsarbeidere og pasienter seg imellom foregår via webkamera. Når de som deltar i en slik kommunikasjon ikke kjenner hverandre så fungerer den ikke, «samtalet» blir meningsløs og denne meningsløsheten eksponeres nådeløst gjennom webkameraet (Pols, 2012, s. 112):

Webcam conversation became indifferent and pointless when conducted with a neutral person such as an unfamiliar caregiver or a vaguely known fellow patient. There was

nothing to talk about that demanded the intensity of a webcam conversation. And when there is nothing to say, the webcam mercilessly exposes this.

En kan tenke at noe av det samme vil være tilfelle også for den hvite boksen. Spesielt også fordi kommunikasjonen via WB involverer mennesker i krevende livssituasjoner med lidelser som ikke lar seg helbrede. Det dreier seg om kommunikasjon hvor, for å hente fra omsorgsteorien, mennesker eksponerer og eksponeres for sårbarhet og gjensidig avhengighet. Den omhandler sider ved livet som en ikke inviterer hvem som helst inn i. Det er til å forstå at det krever nære, trygge, gode relasjoner å «bære» oppe en slik kommunikasjon. Og slike relasjoner lar seg neppe etablere kun gjennom bruk av teknologi slik som WB, men forutsetter kvalitetene ved fysiske møter mellom mennesker som Grimen og Nordtvedt snakker om.

Hvordan omsorg og helsearbeidernes oppfølging av pasienter ville vært uten denne teknologien er vanskelig å vite, men det er rimelig å anta at den da måtte basere seg kun på fysiske møter mellom pasienter og helsearbeidere. Det ville neppe kunne gi den samme hyppigheten og kontinuiteten i oppfølgingen og dermed heller ikke de kvaliteten ved omsorgen som er diskutert ovenfor. Ut fra et slik resonnement er det grunnlag for å si at avstandsomsorg også tilfører omsorg noe verdifullt som har bruk av teknologi som sin forutsetning.

Pols fant også at fjernomsorgssystemene hadde en evne til å bringe mennesker sammen, et resultat motsatt av den utbredte bekymringen for at maskiner skal erstatte all menneskelig kontakt og redusere omsorg til kalde mekaniske interaksjoner med maskiner. En bekymring som er argumentert for av blant andre Robert og Linda Sparrow (Sparrow & Sparrow, 2006, s. 151). Pols fant altså at pasienter ble tettere knyttet til sine kjære og hadde lettere og hyppigere kontakt med sine sykepleiere. Om dette er noe som vil vedvare over tid er vanskelig å vite, men det er flere forhold som kan ha betydning for dette. Jeg har tidligere nevnt at noe av bakteppet for satsningen på velferdsteknologi er de forventede demografiske endringer, som innebærer at andelen eldre i befolkningen vil øke uten noen vesentlig økning i tilgangen hverken på profesjonelle omsorgsarbeidere eller potensielle frivillige omsorgsytere. Det vil altså bli færre yrkesaktive pr. person som ikke er yrkesaktiv og det blir færre personer til å ta seg av eldre og omsorgstrengende mennesker. I dette ligger at vi kan forvente et press

både på økonomi og menneskelige ressurser i forhold å sikre den fremtidige omsorg. Innenfor Pols' studie er det lite som tyder på at slik avstandsomsorgssystemet er implementert og organisert, har resultert i besparelser, hverken økonomisk eller med hensyn på menneskelige ressurser. Pols skriver da også at (Pols, 2012, s. 130):

So far, telecare has established a change in the quality of care rather than a reduction in cost or improvement in efficiency by saving staff.

Dette er kanskje akseptabelt i en fase når teknologien er ny og under utprøving. Det er imidlertid usikkert om en over tid vil akseptere at en ikke oppnår besparelser, spesielt når det er et uttalt mål (Pols, 2012, s. 122):

The manager's logic of economic efficiency was about 'substitution' or 'saving staff'.

Da kan det være at være at den hyppige og enkle tilgangen til for eksempel sykepleier ikke forblir like hyppig og enkel. Det vil å så fall være noe som kan redusere kvaliteten ved avstandsomsorg.

Pols bruker også begrepet 'match' for å betegne relasjonen mellom fjernomsorgssystemet og de spesifikke pasientene som var brukere av det. Profesjonell omsorg, både fra mennesker og maskiner, kan analyseres mer treffende med utgangspunkt i hvordan de kontinuerlig «klarere» å skape en slik match, en tilpassethet, mellom behov og intervensjoner. Pols mener gjennom sine studier å ha funnet at fjernomsorgssystemet og disse spesifikke pasientene, med sine spesifikke dyder, bekymringer og motvilje mot å plage andre - det vil si sykepleiere og leger - etablerte en viktig tilpassethet. For Pols er 'tilpassethet' et annet begrep for god omsorg.

I Shannon Vallors språkføring kan det å ha funnet en slik match kanskje omsettes til å ha funnet en måte å leve godt med teknologi på? Og for å kunne leve godt med teknologi må vi utvikle en moralsk karakter som uttrykker det Vallor kaller teknomoralske dyder. Disse dydene må vi utvikle gjennom å praktisere moralsk selvutvikling, ikke bare på et individuelt, men også på ett kollektivt nivå. Innenfor denne oppgavens tekst vil det kollektive nivået kunne være praksisfeltet, det handler om å utvikle dette praksisfeltet. Jeg har tidligere redegjort for et av kjerneelementene ved praktisering av slik selvutvikling som jeg anser som spesielt relevant for denne oppgaven, det er utvikling av relasjonell forståelse. Og jeg har redegjort for dydene omsorg og empati som er viktige i utøvelse av god omsorg. Evnen til relasjonell forståelse er sentral for utvikling av dydene empati og omsorg og i praktiseringen

av disse dydene. Jeg vil nå undersøke hva slags betingelser avstandsomsorg slik den praktiseres i Pols' undersøkelse, gir for å utvikle relasjonell forståelse generelt og spesifikt for utvikling av dydene empati og omsorg.

4.3 Teknologi og moralitet

4.3.1 Avstandsomsorg og betydningen av relasjonell forståelse

Relasjonell forståelse er sentral i utviklingen av teknomoralske karakterdyder som blant andre omsorg og empati. Derfor er det å stadig tilstrebe å utvikle og forbedre den relasjonelle forståelsen en viktig moralsk praksis i den moralske selvutviklingen. Dette resonnerer godt med Jøransons og Lausunds beskrivelse av kontekstuell omsorg. Innenfor den relasjonelle omsorgstenkningen har man tradisjonelt argumentert med at den mellommenneskelige relasjonen som er etablert, er avgjørende for god omsorg (Jøranson & Lausund, 2019, s. 40). Når omsorg skal utøves over avstand og i større grad baseres på selvstendighet ved hjelp av tekniske løsninger, så utfordres denne omsorgsforståelsen. Å beskrive omsorg som respons på menneskelig avhengighet og kun knytte den til mellommenneskelige relasjoner og gjensidig sårbarhet, vil kunne bidra til å begrense muligheten for å identifisere et mer helhetlig omsorgsbehov. Menneskelig sårbarhet må settes inn i en større sammenheng der også teknologi kan inngå. Det som behøves er en kontekstuell omsorgsforståelse hvor det er en kobling av relasjoner mellom teknologier, mellom teknologi, bruker og sykepleier, og mellom forutsetninger, begrensninger og teknologier det som beskriver omsorgskonteksten. Jeg forstår ikke den kontekstuelle omsorgsforståelsen Jøranson og Lausund tar til orde for som et alternativ til en relasjonell omsorgsforståelse. Det er heller slik at den utvider relasjonsinnholdet i omsorg til å favne om et mer komplekst sett av relasjoner. Dette kan forstås med utgangspunkt i en relasjonell forståelse av teknologi og som et uttrykk for at teknologien er virksom i å endre relasjoner og praksiser. Gjennom sin medierende evne hjelper teknologier oss til å etablere relasjoner mellom mennesker og våre omgivelser. I disse relasjonene er ikke teknologier bare tause og passive mellomledd, men aktive formidlere som bidrar til å konstituere entitetene som har en relasjon 'gjennom' teknologi. Ved tradisjonell omsorg der sykepleier og pasient møtes ansikt-til-ansikt er hele sanseapparatet virksomt når sykepleier skal danne seg en forståelse av pasientens tilstand, da utfoldes et sansesamspill som det faglige skjønnets blikk er virksomt i og danner sykepleierens forståelse av pasientens

tilstand (Martinsen, 2017, s. 22). Avstandsomsorg, omsorg utøvd gjennom teknologi, representerer nødvendigvis et mer sansefattig møte fordi det er begrensninger i hva teknologien evner å mediere. Det faglige skjønnets blikk får dermed et mer sansefattig sansesamspill å være virksomt i og bli opplyst av. Det som sykepleier tradisjonelt observerer gjennom opplært sansebruk i ansikt-til-ansikt-møter som syn, lukt berøring, må erstattes av andre observasjonsformer og i større grad av fortolkning og analyse av beskrivelser og mer sansefattige observasjoner.

Jøranson og Lausund skriver at sykepleiere blir usikre på hvordan de skal handle når de ikke kan møte pasienten fysisk og at denne usikkerheten er en kilde til motstand. Dette tror de kan henge sammen med at man underkjenner sammenhengen mellom det mellommenneskelige og det teknologiske i omsorgen. Denne forståelsen representerer nettopp det perspektivet jeg forsvarer i denne oppgaven.

4.3.2 Tap og vinning ved avstandsomsorg

Både Pols og Jøranson og Lausund peker på at teknologien er med på å endre omsorg og omsorgspraksiser ved å muliggjøre avstandsomsorg. Hva er det mer presist som endres? Sammenlignet med tradisjonell omsorg, er det noe går som tapt, men også noe nytt som blir tilført når omsorg foregår over avstand ved hjelp av teknologi.

For det første er teknologien med på å muliggjøre en mer hyppig og forutsigbar kontakt mellom helsepersonell og pasient. Det er også nytt at pasienten får en mer aktiv rolle i å fremskaffe og fremlegge for sykepleier informasjon om sin egen helsetilstand. Dette er ifølge Pols med på å gi pasienter en større innsikt i egen sykdom og økt kontroll over eget liv. For pasienter oppsummerer hun dette som positive konsekvenser og omsetter dette til et uttrykk for at den «kalde» teknologien er med på å gi «varme» kvaliteter til avstandsomsorgen.

Jøranson og Lausund skriver at selve forståelsen av og forventningene sykepleiere har til omsorgsutøvelsen utfordres gjennom avstandsomsorg og at avstandsomsorg umiddelbart kan se ut til å stå i motsetning til relasjonell omsorg. De foreslår en annen måte å tilnærme seg omsorgsbegrepet og knytte det sterkere til sammenhengen omsorgen befinner seg i, det de kaller å se omsorg som et kontekstuel anliggende. Det innebærer ikke å legge vekk et relasjonelt syn på omsorg, men heller å utvide det relasjonelle innholdet.

Mellommenneskelige relasjoner påvirkes og endres av mange ulike faktorer slik som fysiske og sosiale omgivelser, de involvertes kunnskap, erfaringer, oppfatninger og verdier. En konsekvens av en slik kontekstuell forståelse av omsorg er at omsorgsutøvelsen ikke anerkjennes alene gjennom den individuelle opplevelsen av hva som er godt, men av betydningen av samspillet mellom alt og alle som er involvert i en sammenheng. Å identifisere et omsorgsbehov forutsetter dermed å tilgang til en helhetlig innsikt i den situasjonen den omsorgstrengende er i. Det å få tilgang til en slik helhet er noe som særlig utfordres ved avstandsomsorg, spesielt fordi sykepleieren må skje primært uten direkte kliniske observasjoner (Jøranson & Lausund, 2019, s. 40). Slik sett er det noe som går tapt ved avstandsomsorg som i relasjonell omsorgsteori anses som viktig for sykepleieren i å forstå pasientens tilstand. Åpenbart går det fysiske nærværet tapt, og det må få betydning for sansningens og sensibilitetens rolle i den kliniske virksomheten når omsorg utøves over avstand.

Karin Martinsen snakker om sansesamspillet hvor «sykepleierens kropp ser, berører, lytter og taler i en sammenheng ut fra de inntrykk pasientkroppen gir henne». Det er i dette sansesamspillet det faglige skjønnet er virksomt og danner en forståelse av pasientens tilstand (Martinsen, 2017, s. 22). Nordtvedt og Grimen skriver at sensibiliteten er en selvstendig kilde til kunnskap om den sykes tilstand. Forstått som forståelse av den sykes subjektive erfaring som en kilde til kunnskap og refleksjon, er sensibiliteten en helt sentral del av helsefagenes kliniske virksomhet. Det er i denne sensibiliteten at omsorgsfullheten skapes og at grunnlaget for klinisk årvåkenhet og refleksjon formes (Nortvedt & Grimen, 2004, s. 58). Men forståelse er ikke bare resultat av refleksjon, den er også kroppslig. For samtidig som sansningen er der før forståelsen, som mottakelighet for den andre, så er den også spontant fortolkende (Nortvedt & Grimen, 2004, s. 40)

Jøranson og Lausund kjenner nok godt til hvilken betydning sansning og sensibilitet tillegges i relasjonell omsorgsforståelse. I hvert fall skriver de at det sykepleiere tradisjonelt observerer gjennom opplært sansebruk, som syn, lukt eller berøring, ved avstandsomsorg må erstattes med andre observasjonsformer (Jøranson & Lausund, 2019, s. 40). Data må samles inn på annen måte, sykepleier er avhengig av brukerens eller pasientens beskrivelser og av pasientens rapporterte måleverdier. De viser til studier som bekrefter at sykepleiere på responsentrene utvikler språkteknikker som de anvender når de veileder brukeren til selv å

utføre observasjoner. De mener at på den måten kan kvaliteten på observasjonene tilsvare observasjoner som ellers ville blitt gjort ved tradisjonelt hjemmebesøk.

Grimen og Nordtvedt fører en diskusjon om hva slags type kunnskap det er sykepleier tilegner seg gjennom sansebruk eller sensibilitet i fysiske møter med pasienter. Det er en type erfaringsbasert og praktisk kunnskap som ikke lar seg løsrive fra de som har den og fra de situasjoner hvor den blir lært og anvendt. Det dreier seg om opplevde sansekvaliteter som er vanskelig å fange i beskrivelser, verbale beskrivelser kan derfor bare i begrenset omfang formidle grunnleggende sansekvaliteter (Nordtvedt & Grimen, 2004, s. 183). Når Jøranson og Lausund sidestiller kvaliteten i observasjonen av pasienten ved avstandsomsorg med observasjonen ved tradisjonelle hjemmebesøk, så kan det synes som de undervurderer akkurat disse begrensningene.

Så skal det også sies at Jøranson og Lausund har oppmerksomhet på at avstandsomsorg representerer noe nytt og en åpenhet mot at dette nye krever andre måten å jobbe faglig på. De avslutter ikke undersøkelsen av om omsorgen svekkes eller styrkes, de søker etter å forstå og reflekterer over det de ser. Og i denne søken opplyses forståelsen gjennom den relasjonelle tilnærmingen til har. Om undersøkelsen avsluttes for tidlig står en i fare for å bli underlagt teknologien, hvor en typisk kan henfalle til et språk der teknologien tilskrives en aktiv rolle.: «teknologien forringer omsorgen». Det handler om en opplyst refleksjon og om ikke å la relasjonene bli blindt formet. Å bli myndiggjort handler om dette.

Når avstand erstatter nærhet så må også andre måter å observere pasienten på tas i bruk. Jøranson og Lausund legger en relasjonell forståelse til grunn i sin analyse av disse endringene og av hva som må endres. De anbefaler at teknologien må integreres i omsorgen og kunnskap om teknologien – utvikling av så kalte digitale ferdigheter – som må inn i opplæringen og dannelsen av sykepleiere. Og de må utvikle alternative observasjonsmetoder som krever mer analytisk kunnskap. Jøranson og Lausund er søkende etter å forstå og å ivareta den gode omsorgen når ny teknologi endrer betingelsene omsorgen utøves i. Det handler om å rekonstituere god omsorg innenfor disse nye betingelsene.

Jøranson og Lausunds poeng minner om det Kari Martinsen skriver om sykepleietradisjonen og teknikkenes og tingenes plass i sykepleien da sykepleiefaget fant sin form. For sykepleieren handlet bruken av redskaper og ting om å kunne omgås dem i pleiesituasjonen, bruke dem, bli

venner med dem. Det er en væremåte og har å gjøre med hvordan mennesker forstår seg på noe, kan noe (Martinsen, 2017, s. 23):

Det handler om hvordan tingene er for hånden rundt pasientens seng, men også for sykepleieren i forhold til det hun gjør sammen med pasienten. Gjennom ting og redskaper i sine sansevare hender kan hun kjenne noe av pasientens tilstand.

Når omsorg praktiseres over avstand så handler det fortsatt om å kunne omgås teknologien i pleiesituasjonen, om å bli venner med teknologien, om å forstå. Ordet «avstand» har imidlertid kommet inn og forandrer på noe vesentlig, tingene er ikke lenger «for hånden rundt pasientens seng» eller i sykepleierens «sansevare hender».

Det handler om måter teknologier åpner opp nye muligheter for menneskelig handling og forhindrer eller tildekker andre (Vallor, 2016, s. 2). Her ser vi at teknologien forhindrer eller sterkt begrenser sensibiliteten og sansesamspilletts rolle i å bestemme pasientens tilstand. Omsorgspraksis må endres og Jøransson og Lausund foreslår at andre observasjonsmetoder må tas i bruk og at sykepleiere må opplæres i og utvikle nye ferdigheter. Jeanette Pols' undersøkelser kan eksemplifisere hvordan teknologien åpner nye muligheter for menneskelig handling. Her ser vi at teknologien bidrar blant annet til å legge til rette for hyppigere og mer forutsigbar kontakt med sykepleier og slik tilføre omsorgen noe nytt.

4.3.3 Moralsk selvutvikling og praksisfeltets moralske karakter

Jeg har i kapittelet om teknologiteori skrevet om hvordan teknologi og etikk er forbundet. Verbeek omtaler moralske handlinger som samproduksjoner mellom menneske og teknologi. Shannon Vallor uttrykker det samme på en litt annen måte og kaller moralske handlinger for teknomoralske handlinger. Hun tar til orde for en etikk basert på dydsetiske tradisjoner og at vi trenger å utvikle i oss selv en moralsk karakter som uttrykker det hun kaller teknomoralske dyder (Vallor, 2016, s. 2). En sentral moralsk praksis innenfor de fleste klassiske dydstradisjoner er praktiseringen av moralsk selvutvikling i seg selv (Vallor, 2016, s. 63). En slik praksis vil om den utføres riktig og under gunstige sosiale og miljømessige betingelser, lede en person til et dydig og godt liv. Vallor snakker om at vi trenger å utvikle oss moralsk ikke bare individuelt, men også kollektivt. Jeg har i kapittel 1.2 skrevet om Vallors etikk for en usikker fremtid. Denne usikkerheten mener hun etterspør en kollektiv moralsk klokskap på

et globalt nivå, de teknomoralske dydene må ikke bare utøves individuelt, men sammen, i handlinger av kollektiv menneskelig klokskap (Vallor, 2016, s. 11).

Omsorg som et praksisfelt kan forstås som et kollektiv, riktignok i en betydelig mindre målestokk enn Vallors globale. Om omsorg er god eller mindre god er et felles anliggende for hele praksisfeltet og det er et felles anliggende å kontinuerlig ha oppmerksomhet mot og reflektere over egen praktisering av omsorg og bedrive det vi med Vallors ord kunne kalle en kollektiv moralsk selvutvikling. I lys av dette kan det Pols og Jøranson og Lausund gjør forstås, gjennom sine analyser og refleksjoner over hvordan teknologien påvirker og endrer omsorgspraksisen, som en slik kollektiv moralsk selvutvikling på vegne av praksisfeltet. Og med det åpenbare formålet å ivareta at omsorgen blir god innenfor de nye betingelsene. Samtidig viser dette at disse analysene og refleksjonene opplyses og informeres nettopp gjennom at de har et relasjonelt perspektiv på teknologi, noe som igjen demonstrerer at det alternative perspektivet på teknologi er det som er best egnet til å forstå hva vår omgang med teknologi gjør med oss.

5 Å forstå teknologi for å leve gode liv

Å leve gode liv betinger i dag mer enn noen gang før å kunne leve godt med teknologi, og skal vi evne det forutsetter det at vi forstår hvordan teknologi påvirker våre moralske handlinger og beslutninger. Det finnes et tradisjonelt syn innenfor teknologifilosofien som er preget av modernitetens dikotomier og språk, som får oss til å snakke om teknologi som noe instrumentelt og atskilt fra menneskets verden. Dette språket og perspektivet står i veien for å forstå måten tekniske artefakter påvirker menneskelig atferd. En slik forståelse krever et annet språk og et annet perspektiv. Målet med denne masteroppgaven er å vise at det finnes et slik språk og å diskutere hvordan det kan hjelpe oss i å forstå bedre hvordan teknologi påvirker oss og våre handlinger og beslutninger.

Den tradisjonelle teknologiforståelsen har røtter tilbake til Descartes dualistiske metafysikk. Det er denne splittingen som ligger i kjernen av atskillelsen mellom kropp og bevissthet, teknologier og mennesker, natur og kultur. Disse dikotomiene slår inn i dagens språk og står i veien for å forstå menneskers *interaksjoner* med ting.

Et nøkkelbegrep i den alternative teknologiforståelsen som jeg har diskutert er *mediering*, teknologier forstås som formidlere mellom mennesker og virkelighet og etablerer relasjoner mellom mennesker og deres omgivelser. Gjennom dette medieringsperspektivet gis teknologier økt moralsk betydning ved å innrømmes en delaktighet i formasjonen av våre handlinger og beslutninger. Dermed fremtrer spørsmålet om hvordan vi kan leve gode liv med teknologi som det sentrale spørsmålet. Dette krever en eksplisitt oppfatning av det gode liv som kan utgjøre et utgangspunkt for de mer konkrete diskusjonene om hvordan vi skal leve med teknologi.

De klassiske dydstradisjoner forstår mennesket som et relasjonelt vesen og anser våre grunnleggende relasjoner med andre mennesker som sentralt viktige for dannelsen av vår identitet. Den utviklede person handler i de fleste dydstradisjoner innenfra sin egen unike kontekst av viktige relasjoner, roller og ansvar, mens hun uavbrutt søker mer forfinede forståelser av disse relasjonene og de moralske forpliktelser og idealer de gir opphav til. Begrepet om teknomoralske dyd handler om å forstå hvordan vi formes og former oss som moralske vesener *med* teknologi.

Det å leve gode liv i dag forutsetter mer enn noen gang før å kunne leve godt med teknologi, både individuelt og profesjonelt. I denne oppgaven har jeg valgt omsorg og diskusjonen rundt velferdsteknologi som «stedet» for å diskutere dette, fordi jeg mener omsorg egner seg spesielt godt som en bakgrunn for diskusjonene. En viktig grunn er tydeliggjort i kontroversene rundt sammenstillingen av begrepene omsorg og teknologi. Begrepet omsorgsteknologi vil fremstå som en problematisk sammenstilling ut fra en tanke om at handlinger og beslutninger bare kan være moralske når de er det rene produktet av individuelle menneskelige valg uten ekstern innflytelse. En teknologi kan brukes til å fremme eller hemme omsorg – det gir ikke i seg selv mening å snakke om en omsorgsteknologi. Gitt den alternative relasjonelle teknologiforståelsen jeg har forsvart, er sammenstillingen omsorgsteknologi ikke problematisk, snarere tvert imot eksemplifiserer det et teknomoralsk begrep vi trenger å bli mer vant til å bruke og forstå innebyrden av.

Når vi tar moralske beslutninger så gjør vi ikke det som autonome subjekter, men på grunnlag av en opplysthet som formidles oss gjennom teknologien. Vår moralske bevissthet kan slik forstås som noe som tar form i teknologisk medierte relasjoner mellom mennesker og virkelighet. Teknologi representerer det Verbeek kaller en materiell form for moralitet, og når

de brukes resulterer koplingen av denne 'materielle moralitet' og menneskelig moralsk aktørskap i et 'sammensatt' eller 'hybrid' moralsk aktørskap.

Det viktige poenget er på et vis ganske enkelt: vi må anerkjenne at moralske handlinger og beslutninger tar form i interaksjon med teknologier. Og ikke minst, noe som i første omgang kan fremstå som noe paradoksalt: En hybrid tilnærming betoner den menneskelige karakter av moralske beslutninger snarere enn å nedtone den. Det handler om at den fremviser dimensjoner av moralske vurderinger og handlinger som normalt sett – det vil si i et instrumentelt perspektiv - blir underekspnert.

Teknologisk medieringsteori innebærer ikke antagelser om at teknologier *besitter* intensjonalitet eller handler som frie intensjonelle aktører. Det handler om å forstå hvordan teknologier *former* moralske intensjoner og å inkludere tings medierende rolle i vår oppfatning om frihet. Frihet er ikke fravær av begrensninger, men tilstedeværelsen av evnen og muligheten til å handle. Først når medieringen gjøres eksplisitt, er anerkjent og forstått, kan vi virkelig være aktivt involvert i måten vi er konstituert som moralsk subjekt.

Spørsmål om hvordan en skal leve godt med teknologi blir følgelig som Vallor vektlegger, å undersøke hvordan teknologier forsterker, endrer og forskyver tilvante menneskelige handlingsmønstre og vaner – og dermed de moralske vurderinger vi har av disse handlingene.. Spørsmål om omsorgsroboter vil eksempelvis kunne utgjøre er et spørsmål om hvordan robotene vil påvirke våre egne evner til å blomstre som personer som er i stand til å gi omsorg.

Jeg har tidligere skrevet om at omsorg har interne goder, vi lærer oss gjennom omsorg å forstå den moralske betydningen av gjensidighet og at å yte omsorg fostrer det interne godet empati. Omsorgsroboter kan brukes på ulike måter, noen vil kunne fristes til å la omsorgsroboter overta store deler av omsorgsarbeidet og på den måten «frikjøpe seg omsorgsansvar og -arbeid. Det betyr at vi samtidig gir avkall på disse interne godene og muligheten for å utvikle oss selv som omsorgsfulle personer.

Jeg har ved hjelp av 2 case forsøkt å demonstrere verdien av den alternative forståelsen av teknologi jeg forsvarer i denne oppgaven. Sentralt her er at en relasjonell forståelse av teknologi lett lar seg innordne i en relasjonell omsorgsforståelse og gjør det mulig å forstå

hvordan teknologi bidrar til å endre relasjoner og dermed omsorgspraksiser. Og når vi forstår så myndiggjøres vi til å kunne gripe inn og foregripe ureflekterte teknologmedierte handlinger og foreslå endringer og tiltak som kan motvirke at teknologi gjør omsorg dårligere

Det ene caset handler om bruk av GPS i demensomsorgen. Caset viser hvordan GPS-teknologien bidrar til å endre relasjonen mellom den demente og de pårørende fra å være konfliktfylte til at konflikten dempes. Som en av de demente uttrykte det: «teknologien har fått slutt på maset fra barna». Teknologien bidrar til at den demente kan ta tilbake noe av sin autonomi, sin frihet til selv å bestemme i eget liv. Den alternative teknologiforståelsen er med på å opplyse denne forståelsen gjennom refleksjoner rundt autonomi som noe relasjonelt fordi autonomi er noe som praktiseres i relasjon til og med spesifikke personer og ting eller teknologier. Den demente konstitueres her som en aktør som kan foreta mer autonome valg, mens pårørende og omsorgsarbeidere konstitueres som aktører som slipper å måtte ta konfliktfylte valg om frihetsberøvelse. Med Verbeeks ord kan vi forstå dette som et 'hybrid' moralsk aktørskap som er i virksomhet og som er resultat av koplingen mellom GPS-teknologiens 'materielle moralitet' og menneskelig moralsk aktørskap.

Det andre caset handler om bruk av teknologi for avstandsoppfølging av pasienter. Jeanette Pols er i sin undersøkelse av bruk av slik teknologi, opptatt av oppfatninger av forholdet mellom omsorg og teknologi som «varm» og «kald» og om hvor denne motsetningen kommer fra. Hun finner at i motsetning til det tradisjonelles synets oppfatning av teknologi som kald, så opplever pasienter den aktuelle teknologien i Pols'undersøkelse som varm og omsorgsfull. Og i motsetning til en utbredt bekymring for at teknologi skal erstatte menneskelig kontakt og gjøre omsorg kald ved å redusere den til mekaniske interaksjoner med maskiner, fremhevet pasientene i dette prosjektet fjernomsorgssystemets evne til på ulike måter å bringe mennesker sammen. Pols legger for dagen en relasjonell forståelse av teknologi som opplyser hennes refleksjon over disse funnene. At teknologien oppleves som varm er at den formidler eller medierer varme verdier: den muliggjør at sykepleierne alltid er til stede for pasientene på en trygg og forutsigbar måte og den bringer mennesker sammen. Teknologien inngår i et nettverk av relasjoner med pasienter og helsepersonell, som Pols karakteriserer som en match. Det er en tilpassethet mellom disse som resulterer i god omsorg.

Jøranson og Lausund er opptatt av hvordan teknologi for avstandsoppfølging endrer omsorgsforståelsen blant sykepleiere. Når sykepleieren skjer over avstand og uten direkte kliniske observasjoner utfordres etablerte forståelser av omsorg. Det sykepleier tradisjonelt observerer gjennom opplært sansebruk, som syn, lukt eller berøring, må erstattes med andre observasjonsformer.

Vi kan gjenkjenne en relasjonell forståelse av teknologi som er virksom når Jøranson og Lausund og er med på å opplyse og informere deres refleksjon over disse endringene. De foreslår en annen tilnærming til forståelsen av omsorg enn den tradisjonelle relasjonelle omsorgsforståelsen, som de kaller kontekstuell omsorgsforståelse. Det er en forståelse av omsorg som innebærer et utvidet relasjonelt innhold hvor både menneskelige og teknologiske aspekter er tett integrert.

Det å forstå hvordan teknologi er med på å etablere og endre relasjoner er med på å myndiggjøre oss. Det former det vi kan føle ansvar for og hvordan vi kan påta oss dette ansvaret og slik sette oss i posisjon til å reorganisere praksiser rundt teknologi. Når Jøranson og Lausund anbefaler at teknologien må integreres i omsorgen, og at kunnskap om teknologien må inn i opplæringen og dannelsen av sykepleiere, at det må utvikles alternative observasjonsmetode, så kan det forstås som et uttrykk for en slik myndiggjøring. Det handler om å rekonstituere god omsorg innenfor nye betingelser, basert på en forståelse opplyst og informert av den alternative teknologiforståelsen jeg forsvarer.

Det Jøranson og Lausund gjør gjennom sine analyser og refleksjoner over hvordan teknologien påvirker og endrer omsorgspraksisen kan med utgangspunkt i Shannon Vallor, også forstås moralsk selvutvikling på vegne av praksisfeltet. Det moralske målet for denne selvutviklingen er hele tiden er god omsorg.

Litteratur

- abcnyheter. (2019, oktober 30). – *På kvelden pakket Molly skolesekken. Morgenens etter var hun død.* <https://www.abcnyheter.no/a/195622665/>
- Anderson, Forsling, N., Berggren, S. H., & Hadnagy, J. (2019). *Vård och omsorg på distans: 24 praktiska exempel från Norden.* Nordens välfärdscenter / Nordic Welfare Centre. <http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:norden:org:diva-5712>
- Ausen, D., Svagård, I. S., Øderud, T., Holbø, K., & Bøthun, S. (2013). Trygge spor. GPS-løsning og tilhørende støttesystemer for personer med demens. Innovasjonsprosjekt i offentlig sektor. I 64. SINTEF. <https://sintef.brage.unit.no/sintef-xmlui/handle/11250/2432372>
- Bratteteig, T., & Wagner, I. (2013). Moving Healthcare to the Home: The Work to Make Homecare Work. I O. W. Bertelsen, L. Ciolfi, M. A. Grasso, & G. A. Papadopoulos (Red.), *ECSCW 2013: Proceedings of the 13th European Conference on Computer Supported Cooperative Work, 21-25 September 2013, Paphos, Cyprus* (s. 143–162). Springer. https://doi.org/10.1007/978-1-4471-5346-7_8
- Dahler, A. M. (2018, juni 25). *Welfare Technologies and Ageing Bodies: Various Ways of Practising Autonomy* [Research Article]. Rehabilitation Research and Practice; Hindawi. <https://doi.org/10.1155/2018/3096405>
- De Caprona, Y. (2013). *Norsk etymologisk ordbok: Tematisk ordnet.* Kagge.
- EU program. (2020). *AAL Home 2020.* AAL Programme. <http://www.aal-europe.eu/>
- Feenberg, A. (1999). *Questioning technology.* Routledge.
- Fredskild, T. U., & Dalkjær, D. (2017). *Velfærdsteknologi i sundhedsvæsenet.* Gad. <https://portal.findresearcher.sdu.dk/en/publications/velf%C3%A6rdsteknologi-i-sundhedsv%C3%A6snet>

Frich, B. H. (2018). *Omsorg i teknologien? Teknologi i omsorgen? - Et STS studie af telepraksis.*

Grut, L., Øderud, T., & Bøthun, S. (2017). GPS som hjelpemiddel for personer med orienteringsvansker. *Tidsskrift for omsorgsforskning*, 3(02), 127–136.
<https://doi.org/10.18261/issn.2387-5984-2017-02-10>

Helsedirektoratet. (2012). *Velferdsteknologi. Fagrappport om implementering av velferdsteknologi i de kommunale helse- og omsorgstjenestene 2013-2030.*
<https://ehealthresearch.no/rapporter/andre/velferdsteknologi-fagrappport-om-implementering-av-velferdsteknologi-i-de-kommunale-helse-og-omsorgstjenestene-2013-2030>

Helsedirektoratet. (2019). *Oppsummering underveis—Om utprøving av medisinsk avstandsoppfølging i primærhelsetjenesten.*
https://www.helsedirektoratet.no/rapporter/oppsummering-underveis-om-utproving-av-medisinsk-avstandsoppfolging-i-primarhelsetjenesten/Oppsummering%20underveis%20-%20om%20utpr%C3%B8ving%20av%20medisinsk%20avstandsoppf%C3%B8lging%20i%20prim%C3%A6rhelsetjenesten.pdf/_/attachment/inline/f86687a9-a12e-477a-8afd-5acde6e6dff8:f7d8838549437a9006b8bc6178b0f4fa10a982f9/Oppsummering%20underveis%20-%20om%20utpr%C3%B8ving%20av%20medisinsk%20avstandsoppf%C3%B8lging%20i%20prim%C3%A6rhelsetjenesten.pdf

HOD, H. (2018). *Meld. St. 15 (2017 – 2018) Melding til Stortinget Leve hele livet En kvalitetsreform for eldre* [Stortingsmelding 15, 2017-2018]. regjeringen.no.
<https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/meld.-st.-15-20172018/id2599850/>

- HOD, H. omsorgsdepartementet. (2011). *NOU 2011: 11 Innovasjon i omsorg*.
<https://omsorgsforskning.brage.unit.no/omsorgsforskning-xmlui/handle/11250/2444714>
- Hofmann, B. (2013). Ethical Challenges with Welfare Technology: A Review of the Literature. *Science and Engineering Ethics*, 19(2), 389–406.
<https://doi.org/10.1007/s11948-011-9348-1>
- Jøranson, N., & Lausund, H. (2019). Hvordan kan avstandsomsorg påvirke omsorgsforståelser? *Tidsskrift for omsorgsforskning*, 5(03), 36–45.
<https://doi.org/10.18261/issn.2387-5984-2019-03-04>
- Kiran, A. H. (2012). Does responsible innovation presuppose design instrumentalism? Examining the case of telecare at home in the Netherlands. *Technology in Society*, 34(3), 216–226. <https://doi.org/10.1016/j.techsoc.2012.07.001>
- Krefting, E. (2012). *Vestens idéhistorie: Modernitetens fødsel: 1600-1800. Bind 3*. Cappelen Damm Akademisk.
- MacIntyre, A. (1999). *Dependant Rational Animals* (Open Curt, Chicago). *Cyrus Publishing Company*.
- Martinsen, K. (2017). Fra diakonisse til robot. *Klinisk Sygepleje*, 31(01), 20–32.
<https://doi.org/10.18261/issn.1903-2285-2017-01-03>
- Molander, B. (2015). *The practice of knowing and knowing in practices*. Peter Lang GmbH, Internationaler Verlag der Wissenschaften.
- Musial, M. (2019). *Enchanting Robots Intimacy, Magic, and Technology*.
<https://link.springer.com/content/pdf/10.1007/978-3-030-12579-0.pdf>
- Nilsen, E. R., Dugstad, J., Eide, H., Gullslett, M. K., & Eide, T. (2016). Exploring resistance to implementation of welfare technology in municipal healthcare services – a

- longitudinal case study. *BMC Health Services Research*, 16(1), 657.
<https://doi.org/10.1186/s12913-016-1913-5>
- Noddings, N. (2013). *Caring: A Relational Approach to Ethics and Moral Education*. Univ of California Press.
- Nortvedt, P., & Grimen, H. (2004). *Sensibilitet og refleksjon: Filosofi og vitenskapsteori for helsefag*. Gyldendal akademisk.
- Parks, J. A. (2010). Lifting the burden of Women's care work: Should robots replace the "human touch"? *Hypatia*, 25(1), 100–120.
- Pitt, J. C. (2014). "Guns Don't Kill, People Kill"; Values in and/or Around Technologies. I *The moral status of technical artefacts* (s. 89–101). Springer.
- Pols, J. (2012). *Care at a Distance: On the Closeness of Technology*. Amsterdam University Press. <https://library.oapen.org/handle/20.500.12657/34550>
- Rosenberger, R., & Verbeek, P.-P. (2015). A field guide to postphenomenology. *Postphenomenological investigations: Essays on human-technology relations*, 9–41.
- Sparrow, R., & Sparrow, L. (2006). In the hands of machines? The future of aged care. *Minds and Machines*, 16(2), 141–161.
- Thygesen, H., & Moser, I. (2014). GPS-sporing i demensomsorgen. *Geriatrisk sykepleie*, 2, 10–15.
- Vallor, S. (2011). Carebots and Caregivers: Sustaining the Ethical Ideal of Care in the Twenty-First Century. *Philosophy & Technology*, 24(3), 251–268.
<https://doi.org/10.1007/s13347-011-0015-x>
- Vallor, S. (2016). *Technology and the Virtues: A Philosophical Guide to a Future Worth Wanting*. Oxford University Press.
- Verbeek, P.-P. (2011). *Moralizing Technology: Understanding and Designing the Morality of Things*. University of Chicago Press.

Verbeek, P.-P. (2014). Some Misunderstandings About the Moral Significance of Technology. I *The Moral Status of Technical Artefacts* (s. 75–88). Springer.

Waelbers, K., & Dorstewitz, P. (2014). Ethics in actor networks, or: What Latour could learn from Darwin and Dewey. *Science and engineering ethics*, 20(1), 23–40.

