

Alexander Berntsen

Grensesnittet

Nøden & døden i gjennomsnittet

Masteroppgave i Filosofi
Veileder: Dag Hallvard Nestby
Mai 2022

Alexander Berntsen

Grensesnittet

Nøden & døden i gjennomsnittet

Masteroppgave i Filosofi
Veileder: Dag Hallvard Nestby
Mai 2022

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



NTNU

Kunnskap for en bedre verden

Grensesnittet:
Nøden & døden i gjennomsnittet

Alexander Berntsen

Anti-Copyright © 2022-05-13

Sammendrag

Idag besørger omgivelsene våre stadig mer mediert gjennom teknologiske artefakters grensesnitt. Resultatet er en verden som fremtrer som teknologisk gjennomsnitt, en reduksjon av værender til deres potensiale. Oppgaven forsøker å forstå hva teknologi er, og åssen det virker, samt hva tilstedeværelse innebærer, og åssen vi blir tilstede. Teknologi forstås ontologisk—verden artikuleres som teknologi. Oppgaven forsøker å oppdage åssen henholdsvis teknologi og tilstedeværelse grunnlegger radikalt ulike forhold til omgivelsene. Den trekker på Jens Røyrviks beskrivelse av teknologikken, Håkon Fyhns beskrivelse av tilstedeværelse som møte, og Tim Ingolds perspektiv på vårt forhold til omgivelsene. Heller enn å simpelthen forstå teknologi og tilstedeværelser som motsetninger—som fravær og nærvær, viser oppgaven at teknologi bærer med seg tilstedeværelse som sin egen negasjon. Tilstedeværelse er såleis ikke løysinga på teknologi, men heller utløyst av teknologi. Oppgaven beskriver vår tid som *gigantikken*, og fremhever at det ontologiske og praktiske er ett. Teknologi er ikke en logikk som bestemmer verden som dens resultat. Teknologi virker ikke på samfunnet. Saken er heller at vi har et teknologisk samfunn. Oppgaven forsøker å få frem at det kommer ikke an på å fikse teknologi—verken ontologisk eller epistemologisk, men om å stoppe det teknologiske samfunns virksomhet. Til slutt formuleres *grensesnittet* som vår tids nød. Grensesnittet snitter verden til gjennomsnitt. Det er overveldende fristende, og har idag blitt hegemonisk; heile verden fremtrer i grensesnittet, ellers ikke. Døden blir i grensesnittet kun et objektivt gjennomsnitt. Oppgaven kobler derfor diskusjonen av teknologi og tilstedeværelse til to ulike holdninger til døden; teknologi som dødsangst, og tilstedeværelse hvorved døden inviteres. Også teknologiens dødsangst inviterer døden, slik nektelsen av tilstedeværelse inviterer tilstedeværelse.

Abstract

Today, our environment is increasingly cared for through the user interfaces of technological artefacts. As a result, the world appears as a technological average, a beings reduced to their potential. The thesis tries to understand what technology is, how it works, as well as what presence means, and how we become present. Technology is understood ontologically—the world is articulated as technology. The thesis tries to discover how technology and presence, respectively, founds radically different relationships to the environment. It draws on Jens Røyrvik’s description of the techno-logic, Håkon Fyhn’s description of presence as meeting, and Tim Ingold’s perspective on our relationship with the environment. Rather than merely understanding technology and presence as opposites—as absence and proximity—the thesis shows that technology carries presence as its own negation. Presence is thus not the solution to technology, but rather triggered by technology. The thesis describes our time as the *gigantiquity*, and stresses that the ontological and practical are one. Technology is not a logic that determines the world as its result. Technology does not affect society. We rather have a technological society. The thesis tries to show that we do not need to fix technology—neither ontologically nor epistemologically, but rather to abolish the activities of our technological society. Finally, the *interface* is formulated as the emergency of our time. The interface reduces the world to an average. It is overwhelmingly tempting, and has today become hegemonic; the whole world emerges in the interface, or else not at all. In the interface, death becomes a mere objective average. The thesis therefore connects its discussion of technology and presence to two different attitudes towards death; technology as death angst, and presence as inviting death. Technology’s death angst invites death too, like the denial of presence invites presence.

Innhold

Sammendrag	iii
Abstract	v
Innhold	vii
Figurer	ix
Anerkjennelser	xi
Innledning	xiii
1 Teknologikken	1
2 Gigantikken	33
3 Tilstedeværelse	71
4 Grensesnittet	107
Referanser	115

Figurer

1.1	Den instrumentelle forståelsen av teknologi	7
1.2	Den deterministiske forståelsen av teknologi	8
1.3	Teknologi og samfunn er ett	10
1.4	Grensa	12
1.5	Skjematisk fremstilling av natur-kultur-paradokset	14
1.6	Innordninga av sanker-jegere	15

Anerkjennelser

«Har du noen gang opplevd noe som har vært helt uten mening?» spør Håkon Fyhn (2009b, s. 383) i en av hovedtekstene som denne masteroppgaven baserer seg på. Svaret er, sjølsagt, *nei*. På samme måte spør jeg meg, husker jeg noe som ikke betyr noe? Har noe satt sitt avtrykk uten å påvirke meg? Svaret er nok *nei* igjen. Sånn sett burde jeg på et vis anerkjent alle jeg noen gang har møtt, alt jeg noen gang har erfart. På en måte gjør jeg jo det også. Å tenke er nettopp å takke. Denne masteroppgaven er derfor i seg sjøl ei takk til verden.

Men la meg likevel takke de som har bidratt mer håndfast til oppgaven på litt mer eksplisitt vis. Takk til Dag Hallvard, min veileder på masterstudiumet, og også tidligere på bacheloroppgaven, for både brei og presis tilbakemelding, og hjelp til å navigere universitetet. Takk til Jens for gode både diskusjoner og tilbakemeldinger, og for at jeg fikk være med å skrive en artikkel relatert til oppgavens tematikk. Takk til mine medstudenter for alle gode—og ikke minst dårlige!—diskusjoner i tida mi på masterprogrammet. Jeg vil særlig nevne Jørgen, Oskar, Snorre, Thomas, og Greger.

★ ★ ★

Deler av masteroppgaven er basert på tidligere innleveringer som del av mitt studium.

Innledninga er basert på masteroppgavens prosjektbeskrivelse som jeg utarbeida for emnet FI3202, våren 2021. Teksten slik den fremstår i masteroppgaven er en del lengre, og det meste som er med fra før har endra seg vesentlig fra prosjektbeskrivelsen. Men noe tekst fremstår nokså likt som i den opprinnelige beskrivelsen—særlig betraktningene rundt litteratur og metode.

Kapittel 2 er basert på essay jeg skreiv i emnene FI3203 og

FI3600, henholdsvis høsten 2020 (med litt ekstra finpuss høsten 2021) og våren 2021. Det foreligger en del mindre tekstlige endringer og justeringer, men også noen større endringer som resultat av innramminga som masteroppgave-kapittel. Jeg har skrevet noe ny tekst for å tydeliggjøre kapitlets sammenheng med den overordna tekst. I tillegg har en del tekst blitt kutta (jeg har særlig nedtona Kants tre kritikker, Heideggers begrep om sannhet og kunst, og en del anna idéhistorie) for å spisse og derved ytterligere tydeliggjøre denne sammenhengen. Noe tekst har blitt skrevet om for at poeng som kommer fler ganger, i fler kapittel, skal være utfyllende heller enn repeterende. I tillegg har jeg gått igjennom essayene og skrevet dem til ett kapittel, der det tidligere var to mer eller mindre sjølstendige essay.

Redegjørelsen av teknologisk erobring i kapittel 1 er basert på en artikkel under publisering: Røyrvik og Berntsen, 2022. Denne skreiv vi samtidig som jeg gikk og pusla med masteroppgaven, og var for mitt vedkommende skrevet like mye for masteroppgaven som for publisering som artikkel. Store deler er imidlertid skrevet om for masteroppgavens skyld, ikke minst for at oppgaven skal være mitt eige verk.

Innledning

Vi forstår omgivelsene våre idag stadig mer gjennom grensesnitt. Dette innebærer at værender besørger mediert gjennom teknologiske innretninger, og derfor fremtrer teknologisk. Resultatet er en verden som består av gjennomsnitt.

Dette er en masteroppgave i filosofi, om vår tids forhold til omgivelsene, med utgangspunkt i en redegjørelse av teknologi og tilstedeværelse. Oppgaven undersøker forholdet mellom teknologi og tilstedeværelse, og derved vår rolle og menneskelighet, i en verden prega av umenneskelighet—det vil si, i et stadig mer menneskeperifert samfunn, hvor blir så vi av? Oppgaven er et essay—et forsøk—på å si noe om hva teknologi er, teknologiens opprinnelse, vårt forhold til teknologi, og teknologiens forhold til våre omgivelser. Oppgavens diskusjoner vil dermed foregå på et ontologisk plan. Vi er i periferien i den forstand at vår tilstedeværelse har forflytta seg fra sentrum til periferien av vår væren, både kosmisk og teknisk. Og viss vi er i periferien, uvesentlige, hva da med verden forøvrig? Hva da med vårt forhold til og engasjement med våre omgivelser? Verden reduseres til potensiale, og det er uutholdelig. Jeg skal derfor forsøke å sette ord på denne nøden.

Oppgaveveiledning

Tema for min masteroppgave er det jeg kaller *grensesnittet*. Oppgaven er en vei til å kunne snakke om dette. Jeg ønsker å anta et perspektiv hvori grensesnittet blir påfallende, hvor vi aner grensesnittet. Veien er å diskutere teknologi og tilstedeværelse i vår tid.

Teknologi og tilstedeværelse forstår jeg som to *tilstedevorden*. Hva er tilstedevorden? *Til* må her forstås som bevegelse mot et mål—*hvor til?*, *til hvem?*. Målet vi skal henimot er der hvor vi

kan *stede*, som må forstås som å få-til-å-stå, hvor å stå er vesentlig å bli stille i sin stillen. I *stillen* ligger her både det å stille-opp til noe opp-stilt, en stillen, men også dette opp-stiltes stillhet—dets være-stille. Også vi er stilt opp på stedet som stedet. *Vorden* må forstås som å skje, å bli til, å komme til—å komme til stede, tilsynekomst. Tilstedevorden er dermed tilsynekomsten av sjølvbevegelsen henimot vår stillen. Problemstillinga som gis her kunne blitt formulert med mange forskjellige typer ord. Jeg velger ordet *tilstedevorden* for å få frem at alt blir tilstede heile tida, og dette kan skje på forskjellige måter. Jeg skal adressere to av dem: teknologi og tilstedeværelse. Der den ene handler om å lukke døren for døden, handler den andre om å åpne den sjølsamme dør slik at vi dør. Teknologi og tilstedeværelse er uttrykk for henholdsvis *dødsangsten* og *dødsvorden*. I erfaringa blir det tydelig at dødsangsten er i seg sjøl også en dødsvorden. Døden er like mye med oss når vi gjømmer oss for den som når vi åpner oss for den.

Jeg skal argumentere for at når vi snakker om tilstedeværelse i dag, så er dette i teknologiens lys. Vi er idag gjerne fullstendig avslutta av teknologiske artefakter som krever vår besørging. Denne besørginga går ofte enten *på bekostning* av vår besørging av de øvrige omgivelsene våre, eller så *transformerer* den vår besørging av disse til teknologiske besørginger. Dette skjer både fordi vi bruker mer og mer tid på teknologiske artefakter, men også fordi teknologiske artefakter besørger på et vesentlig vis som virker å *smitte* over på ikke-teknologiske artefakter. Dette skjer både når vi så besørger ikke-teknologiske artefakter ad teknologiske artefakter, men også tidvis når vi skal besørge ikke-teknologiske værender som sådan. Når verden besørger utelukkende på dette vis blir den—og vår væren—reduisert til teknologi-mediering. Dette fenomenet skal jeg forsøke å artikulere som *grensesnittet*, og det er kanskje vår tids største nød. Det forlokkende ved den teknologiske tilstedevorden drar oss inn i grensesnittets gjennomsnitt. Det er idag derfor nødvendig å muliggjøre en mer oppmerksom imøtekommelse med verden, inkludert teknologiske artefakter, og derved også en mer samvittighetsfull tilstedevorden. For å komme hit må jeg først imidlertid diskutere de mer etablerte oppfatninger og muligheter som teknologi og tilstedeværelse.

«Hva er denne krigen i naturens hjerte? Hvorfor slåss naturen med seg sjøl? Landet kjemper med havet? Er

det en hevnkraft i naturen? Ikke én kraft, men to?» (Malick, 1998, 00:01:58, min oversettelse)

Dette er hovedspørsmålene som inspirerer og veileder oppgaven. Sitatet kommer fra Terrence Malicks krigsfilm, *The Thin Red Line*¹. Malick har vært en viktig inspirasjon for meg; med henblikk på denne masteroppgaven, men også forøvrig, og vi skal diskutere ham særlig eksplisitt i oppgavens siste kapittel. Oppgaven handler ikke om krig i betydninga unntakstilstand med institusjonalisert væpna konflikt, men heller om krig i betydninga *strid*. Vårt anliggende er på mange måter naturens strid med seg sjøl, og teknologiens rolle i denne striden. Ei ofte gjentatt formulering er at vi er universet som stiller spørsmålstegn ved seg sjøl, men det finnes godt hold for å omformulere dette til at vi kanskje heller er universet som ødelegger seg sjøl. Er universet teknologiens kilde? Denne ødeleggelsen virker iallfall å være sterkt knytta til teknologiens utvikling—FNs klimarapporter (og stort sett alle andre) vitner om at den globale oppvarminga og biodiversitetens nedgang skøyt for alvor fart med industrialismen, og samsvarer dermed med når teknologiutviklinga skøyt fart. Men hva *er* egentlig teknologi? Og hvorfor ødelegger vi verden med teknologi? Eller er det teknologien som ødelegger verden—sjøl? Ødelegger den oss også? Er teknologiens kilde ei hevnkraft? For hvem? For hva? Disse spørsmålene besvares ikke av oppgaven, men omringer gaven som oppgis. De er våre fakkeltbærere på veien gjennom teknologien og tilstedeværelsen henimot grensesnittet.

¹Sitatet på det opprinnelige engelsk:

What's this war in the heart of nature? Why does nature vie with itself? The land contend with the sea? Is there an avenging power in nature? Not one power, but two?

Filmen er satt til et slag på Salomonøyene, en del av fler stillehavsslag mellom amerikanerne og japanerne under andre verdenskrig. Vi følger slaget fra amerikansk side. Til tross for et stort budsjett, kjente skuespillere, og storslåtte visuelle effekter, er *The Thin Red Line* ei meditativ og samtidig reflekterende filmatisering av krig, som står i skarp kontrast til den overveldende patosen som omringer de modige soldatene fra den store krigs-kassasuksessen fra 1998, *Saving Private Ryan*, regissert av Steven Spielberg. (Filmen er basert på en krigsroman fra 1962, av James Jones. Den har jeg dessverre ikke lest.) Sitatet jeg gjengir er ett av fler eksempler på en type spørsmål som går igjen i denne filmen, såvel som Malicks filmer forøvrig.

Denne store ondskaperen, hvor er den kommet fra? Åssen stjal den inn i verden? Hvilket frø, hvilken rot grodde den fra? Hvem gjør dette? Hvem dreper oss, raner oss for liv og lys, spotter oss med synet av hva vi kunne visst? Gagner ruinen vår jorda, hjelper den gresset gro, sola skinne? Er dette mørket i deg, også? Har du gått gjennom denne natta? (Malick, 1998, 01:50:43, oversatt til norsk av meg)²

Har vi teknologien i oss, alle? Spørsmålet om vår ruin gagnar jorda skal vi også ta på alvor. Gror gresset grønnere etter vår undergang? Isåfall er kanskje ikke vi teknologi som ødelegger universet, men teknologi universet som ødelegger oss. Spørsmålet om teknologi kan formuleres analogt til det ondes problem. Viss Gud er god, allmektig, og allvitende, hvorfor finnes det ondskap i verden? Viss teknologi er et gode, som lar oss kontrollere våre omgivelser, som lar oss vite mer om dem, hvorfor ødelegger teknologi omgivelsene? Hvorfor ødelegger vi naturen viss vi sjøl er natur? Viss teknologi er til for å gjøre livene våre bedre, hvorfor blir de da så ofte verre? Viss det er vi som lager og bruker teknologi for å kontrollere trusler, åssen kan det ha seg at teknologi i seg sjøl er blitt en trussel?

Å undersøke teknologi er å undersøke det jeg har andre steder kalt det leviatanske menneske (Berntsen, 2020)³. Med dette meines det mennesket som tar del i Leviatan, forstått som den massesamfunnsmaskinen som brer om seg megarektisk henimot det gigantiske. Den er megarektisk fordi den aldri kan bli tilfreds—alt den får

²På det opprinnelige engelsk:

This great evil, where's it come from? How'd it steal into the world?
 What seed, what root did it grow from? Who's doing this? Who's
 killing us, robbing us of life and light, mocking us with the sight of
 what we might've known? Does our ruin benefit the earth, does it
 help the grass to grow, the sun to shine? Is this darkness in you,
 too? Have you passed through this night?

³I *Den siste Leviatan* beskrev jeg vår tids globale sivilisasjon som den siste av sin art. Et av hovedpoenga var å få frem at det leviatanske menneske, altså folk som er innordna—og derfor tar aktiv del i—denne Leviatan, ikke har noen biologisk mangel. Vi er ikke fordømte fordi det fordømte er skrevet inn i vårt DNA—vi er fordømte på grunn av vår leviatanske aktivitet, og denne må opphøre.

øye på må nødvendigvis erobres. Faktisk *må* det erobres for at det skal være mulig å få øye på det i utgangspunktet, og sia det erobres først og pekes ut seinere, synes det å ha alltid vært erobra, allerede når det fremtrer for første gang. Med det gigantiske meines her den stadig mer finkorna inndelinga. Teknologi oppdager stadig fler grenser. Hver eneste gang ei ny grense kommer til syne, er begge delene allerede-alltid teknologisk erobra. Erobra i den forstand at det er teknologisk stilt opp som ressurs, som drivstoff for enda mer teknologi. Den teknologiske tilstedevorden medfører følgelig et slags fraværsvelde, et på-avstands prinsipp. En verden forstått gjennom grensesnitt.

Viss vi er naturen som ødelegger seg sjøl, hva er det i naturen som inviterer slik sjøldestruksjon? Hvor kommer det fra? For det er jo der ute, åpenbart. Værens værender innrømmer deres potensiale. Vi *kan* utnytte dem. Men faren er når alt det værende kun vorder tilstede som teknologisk potensiale. Hvorfor er dette så forlokkende? Hvorfor er det så dominerende i vår tid? Hva i all verden skal vi gjøre?

Oppgaven tar først for seg teknologi, og deretter tilstedeværelse. Vi kan ikke idag forstå oss sjøl uten å forstå teknologi. Likeledes kan vi ikke forstå teknologi uten å forstå oss. Dette fordi vi er teknologisk artikulerte. Men det er jo nettopp vi sjøl som artikulerer teknologisk. Eller er det det? Vi må iallfall idag forstås som vesentlig teknologiske. Det at vi forstås slik betyr dog ikke at vi er dømt til å forbli slik. *Vesentlig* må her ikke forstås som en essensialisme som vi var nødt til å ende opp i, som om det var bestemt på forhånd—men heller som at vi *veser*. Denne *vesinga* er ei aktivitet som gjenproduseres igjennom videre *vesing*. Masteroppgaven vil på bakgrunn av dette forsøke å avgrense det teknologiske—avgrense, som i: oppdage teknologiens grenser igjennom teknologien, for å slik la teknologien skinne frem så som teknologi, men også avgrense det teknologiske, som i: plassere de teknologiske artefaktene der de hører heime. Verden trenger ikke være teknologi. Den kan være noe mer. Den *bør* være noe mer. Kun i teknologien er den kun teknologi.

Vi veksler mellom å snakke om teknologi på ontologisk plan og å snakke om også teknologiske artefakter. Det vil være sentralt i oppgaven at det vi i dagligtale ofte benevner som teknologi, teknologiske artefakter, ikke er det samme som teknologi som så-

dan, men produkt av teknologi. De såkalt teknologiske artefakter kan såleis besørjes teknologisk såvel som ikke teknologisk. Jeg kan henfalle til grensesnittet, men jeg kan også være en verktøybruker. Artefaktene er dessuten også opplagt materielle gjenstander. En pacemaker er ei kurant brevvekt, og en smart-telefon kan være nyttig for å få bordet i vater

Kapittel 1 tar følgelig for seg teknologiens tilstedevorden og dennes logikk, som vi kaller *teknologikken*. Kapittel 2 bygger videre på dette, og diskuterer åssen teknologikken kommer til uttrykk som det vi kaller *gigantikken*. Teknologikken forstås her som en tilstedevorden hvor verden trer frem som ressurs, og som slik utgjør vår væren-i-verden. Gigantikken forstås som denne logikkens konkrete uttrykk i vår tid, altså vårt samfunn, vår tid. Det er viktig å allerede nu påpeke at teknologikken og gigantikken, logikken og uttrykket, er det sjølsamme. Det er ikke slik at vi kan *fikse* det åndelige, og så følger materielle. Dette er i seg sjøl ei teknologisk oppfatning. I undersøkelsen av den teknologiske tilstedevorden ligger nøkkelen til en tilstedevorden som innrømmer tilstedeværelse, en tilstedevorden hvor våre omgivelser ikke steder til potensiale, men til en vorden som kjennetegnes av frihet og respekt. Kapittel 3 går derfor videre til å undersøke åssen vi kan stede til i en ikke-teknologisk vorden. Der den teknologiske væren-i-verden kan forstås som et fraværsvelde, er det her snakk om nærhet og åpenhet til verden. Det kommer an på å forstå ikke bare hva tilstedeværelse er og hvor det kommer fra, men også åssen det tillates i det teknologiske massesamfunn. Kan de teknologiske artefaktene stede i en mer poetisk verden? Hva skjer med teknologiske artefakter i en dikters vorden? Vi skal se at teknologikken bærer med seg tilstedeværelsen som sin egen negasjon. Kapittel 4 er oppgavens siste kapittel. Det er en påminnelse om hva vi har gjort, og et vink til grensesnittet som vår tids store nød. Et av oppgavens bidrag er å vise at teknologien utløyser si eiga løysing i tilstedeværelsen, og at vår tids problem derfor ikke kan uttrykkes som teknologiens mangel på tilstedeværelse. I lys av dette bidrar oppgaven med spørsmålet om grensesnittets gjennomsnitt. Hvorfor er grensesnittets gjennomsnitt forlokkende og fristende? I ett ord: dødsangsten.

Utfordringa som motiverer denne problemstillinga er intet mindre enn å berge mennesket fra å skrive seg sjøl ut av historia, og, relatert til dette, berge menneskets omgivelser fra deres destruksjon.

Vitenskapens objektive fakta og maskinens kausalitet er begge eksempler på at mennesket er i ferd med å gjøre seg sjøl vilkårlig. Vår daglige aktivitet er i stadig økende grad menneskeperifer. Verden har blitt et fremmed sted fordi vi steder værender som fremmede. Masteroppgaven min er et forsøk på å vise at de og derfor vi hører heime her i verden.

Lese(r)veiledning

Noen ord om oppgavens tekstlige utfoldelse er på sin plass, da den nok vil gå i mot enkelte forventninger som gjerne foreligger ved en masteroppgave i filosofi. Det er bedre at vi løyser opp i disse forventningene her og nu, enn at bruddene fører til motstand i leseren seinere i tekstens utfoldelse.

For det første vil leseren fort legge merke til at referanser og diskusjoner rundt kildelitteratur tidvis forekommer på et kanskje noe uvant vis. I og med oppgavens ontologiske natur er det sjeldent relevant eller interessant å referere til avgrensa akontekstuelle påstander av typen fakta eller bestemmelser. Det kommer dermed sjeldent referanser til vitenskapelige fakta, eller appell til filosofiske autoriteter. Dette er verken fordi jeg ønsker å skjule noe opphavlig for å *bruke* litteraturen som talerør, eller fordi jeg er inkompetent og ikke kan idéhistorie. Det kommer på den andre sida ingen presentasjoner av en forfatters livsverk, og med mindre det er direkte relatert til oppgaven blir ikke kilder presentert ad en lengre idéhistorisk gjennomgang. Istedenfor vil jeg refereres til det som interesserer meg—gjærne ved sitat—og forsøke å tydeliggjøre konteksten fra masteroppgavens ståsted, heller enn kildens. Presentasjoner av kildeverk forøvrig kommer stort sett i fotnoter. I fotnotene kommer også gjærne diskusjoner som er litt på sida av det anliggende, men som jeg trur leseren vil finne interessante allikevel. Å diskutere litteratur på denne måten i fotnoter er litt uvanlig, men det er et velmeint og veloverveid valg. I tillegg er det mye litteratur som kan sies å *ulme i bakgrunnen*, uten at den kommer eksplisitt til uttrykk. Grunnen til at den ikke eksplisiteres er at det ville typisk krevd mye plass, og gått på bekostning av tekstens flyt. Oppgavens hovedlitteratur består i doktorgradsavhandlingene til Jens Røyrvik og Håkon Fyhn, og disse presenteres på et allikevel

ikke heilt utradisjonelt—og ikke minst *grundig*—vis i henholdsvis kapittel 1 og 3. I tillegg til disse brukes Tim Ingolds essaysamling *The Perception of the Environment* (2000/2011d). Jeg har lyst til å si at også den utgjør oppgavens hovedlitteratur, men den gjør det isåfall på en heilt anna måte enn Røyrvik og Fyhn. Heller enn å få sin eigen del som beskriver hva den omhandler, så preger den heile oppgavens blikk. Ingold blir på mange måter limet mellom Røyrvik og Fyhn, og etterhvert som jeg limer kommer det innsikter som ikke var der, når bøkene lå hver for seg på bordet. Om litt gis også ei kort oversikt over noe litteratur som jeg stort sett *ikke* kommer til å behandle, men som en gang har vært viktig for meg, og sånn sett er med i oppgaven hvorvidt jeg eksplisitt refererer til den eller ikke. Det foreligger ikke noen nedvurdering av den andre kildelitteraturen, verken dens viktighet i seg sjøl, eller dens relevans til det anliggende. Tvert imot er min respekt overfor kildelitteraturen en av motivasjonene for å behandle den på denne måten. Jeg ønsker ikke å simpelthen bruke disse tekstene som legitimering av mine egne poeng—som akademiske alibi, *se, viss vi tar det denne forfatteren skreiv ut av kontekst, og lesar med litt skeivt blikk, så er de enige med meg!* Som en person med sterke aversjoner mot autoritet, så finner jeg eihver legitimering ad autoritet impotent. En annen måte slike tekster gjerne brukes i akademisk skriving er for å legitimering av egne poeng som *løysinger* på *problem* hos forfatteren—*denne uvesentlige detaljen her er åpenbart fullstendig ukorrekt, sånn her må det være istedet!* Men jeg ønsker først og fremst å forstå mine medmennesker, ikke å heve meg over dem. Tekster skrevet på disse to måtene er uansett gjerne ineffektive. Det er en grunn til at folk flest kun lesar innledning og konklusjon av slike oppgaver—midten av teksten består stort sett av en uinteressant posisjonering innad i den faglige kanon, med en haug—stort sett djupt mangelfulle—reint instrumentelle gjengivelser av kanonens bautaer. Dette som du lesar nu er ikke en slik tekst. Jeg vil heller prøve å la kildelitteraturen komme til oss på egne premisser. Likevel skal vi ikke ta heilt av heller. Oppgaven har ei innledning, noen redegjørende kapitler som diskuterer litteratur, og ei avslutning. Det er tross alt bare en masteroppgave i filosofi. Men den er ikke *om* filosofi.

Jeg skrivar på norsk, og alle sitat fra tekst fra andre språk oversetter jeg. Jeg angir «min oversettelse» første gangen jeg siterer en

ikke-norsk tekst. Dersom min interesse hadde vært å gjengi kil-
delitteratur på en faktabasert måte, ville dette medført en større
risiko for at noe går tapt i oversettelse, særlig i de tilfeller hvor
jeg oversetter noe som allerede har blitt oversatt fra et anna språk
igjen. Men sia jeg ikke hovedsakelig prøver på å gjengi eller rede-
gjøre for litteratur, men prøver å si noe om verden, i dialog med
litteratur, så meiner jeg at oversettelsene jeg gir tvertimot redu-
serer risikoen for at noe går tapt i oversettelse. Ved å oversette
teksten gjør jeg den på et vis nærmere og mer *personlig*. Jeg gjør
dog ikke prinsipp ut av denne idéen, så oversettelsene i oppgaven
har noen praktiske begrensninger. Jeg oversetter for eksempel ikke
sitat fra moderat bokmål—som tidvis virker enda fjernere for meg
enn engelsk eller tysk—til radikal bokmål. Og når jeg snakker om
for eksempel japanske eller greske begrep, hvor jeg meiner en over-
settelse vil gjøre relevansesammenhengen deres for fjern, har jeg
valgt å holde på originalspråket. I tilfellet *aikido* skriver jeg dog
simpelthen *aikido*, både fordi dette er et ord som er såpass van-
lig på norsk, og fordi litteraturen min skriver det på norsk ikke
japansk.

Måten jeg skriver på er ikke et stilistisk valg, men noe som har
grodd i årevis. Det bare blei sånn, kan du vel si. Åpenbare inspira-
sjoner fra filosofien—eller mystisismen—er Jiddhu Krishnamurtis
samvittighetsfulle nøyaktsomhet, Martin Bubers hasidiske ideal,
Ludwig Wittgensteins simultane hast og rast, og Martin Heideg-
ger som ville gå veier, ikke skrive verk. Diktere og prosaforfattere
har vært like viktige, og jeg vil nevne spesielt J. R. R. Tolkiens ram-
melause lerret, Rolf Jacobsens heilhetlige imøtekommelse, Virginia
Woolfs oppløysing av det hverdagslige, og Sylvia Plaths modighet.
Jeg begrenser meg her til tekstvevere, men kunne i tillegg ha nevnt
musikere, malere, og—ikke minst!—folk og våre omgivelser. Jeg har
lært mer fra trær enn fra Platon, mer fra havet enn fra Aristoteles,
mer fra fjellet enn Descartes, mer fra mine venner enn fra Kant.

Tilbake til det tekstlige, så vil jeg til sist nevne Håkon Fyhn,
som står for den ene hovedlitteraturen vi kommer til å forholde
oss til i denne masteroppgaven. Ikke bare har Fyhns skrift vært
inspirerende, men den inkluderer fler refleksjoner hvor den sjøl ty-
deliggjør dens motivasjon og effekt. Fyhn (2009b, s. 23) skriver
at avhandlinga ikke er «en presentasjon av noe jeg allerede har
kommet fram til», men at «[t]eksten og fortellingen er i seg selv

veien til de innsiktene som presenteres», og derfor «må denne teksten leses som et forsøk –et forsøk på å forstå, eller et utkast mot forståelse.» Som Fyhn skriver jeg her et *essay*—et fransk ord som betyr nettopp *forsøk*. En annen viktig innsikt som Fyhn påpeker er at det å skrive dette forsøket er i seg sjøl å erfare innsiktene som oppdages av forsøket. Denne erfaringa, sia jeg skriver den ned, har tekstens form. Jeg vil ikke si at det tekstmessige ved erfaringa påvirker erfaringa, så mye som at erfaringa *er* tekstmessig. Så når Fyhn (2009b, s. 23) skriver at «[s]krivingens karakter av oppdagelsesferd setter sitt preg på teksten», så vil jeg si at skrivninga *er* en oppdagelsesferd. Men følgene som Fyhn skisserer er like fullt umiskjennelig treffende—teksten er ikke ei konstatering av ei entydig sannhet, men heller en *vei* som vi skal gå sammen. «Forvent derfor ikke en motorvei fram til konklusjonen» (Fyhn, 2009b, s. 23–24). Motivasjonen er «å åpne for innsikt framfor å feste og kontrollere en sannhet», for teksten er et forsøk på «å finne fram til og stille de rette spørsmålene, ikke ...å svare på dem» Fyhn, 2009b, s. 25. Vi må derfor gjøre vårt beste for å ikke la reifiserte termer hjemseke oss som spøkelses, for å låne ei formulering fra Max Stirner (1845/2017). Begrep må i denne teksten ikke forstås som representasjoner som skal fange alt relevant, og dermed reduserer det de representerer—begrep må kun forstås som Gud som roper inn i ord. Når jeg skriver et begrep, så forsøker jeg ikke å representere det begrepet forsøker å begripe, men å la Gud komme til orde. Jeg allierer meg her med James Joyce (1922/2000, s. 42, min oversettelse) når han skriver at Gud er «et rop i gata».

Det er nok også ganske uvanlig at en masteroppgave i filosofi har som sine hovedverk utelukkende bøker fra en annen disiplin. Alle oppgavens hovedverk er antropologibøker. De er alle uten tvil filosofiske, men likefullt ikke ansett som filosofibøker. Åssen legitimerer jeg dette når jeg skal skrive en masteroppgave i filosofi? Vel, jeg legitimerer det ikke, for jeg syns ikke det behøver noen legitimering. Men jeg så en gang en Q&A med Ingold hvor han sa noe som jeg tror belyser valget. En antropolog kan idag til tider være mer filosofisk enn hva moderne akademiske filosofer har vært. Antropologens oppgave er å lytte til folk, og formidle det dem sier. For å gjøre dette må folk tas på alvor. Det skal aldri handle om å

forklare hva folk meiner, men å *forstå*⁴, et skille vi kommer tilbake til i kapittel 1. Det handler om å åpne seg, å lytte. Å diskutere de innsiktene dette medfører, er for Ingold et filosofisk prosjekt. Og en av grunnene til at Ingold meiner at antropologiske verk er bedre egna til å snakke filosofisk enn filosofiske verk, er fordi disse er formulert fundamentalt annleis. Der filosofiske verk i stor grad handler om å situere seg sjøl i den filosofiske kanon, er det *folk* som er i sentrum av antropologiske verk. Dette kan vel alle som har lest filosofi kjenne igjen. De aller fleste filosofiske artikler og bøker som har kommet ut i seinere år bruker mye tid på å situere seg sjøl som replikker til historiske filosofiske problem. Og uavhengig av hvor mange ord de bruker på dette, er det stort sett en høg inngangsbarriere for folk flest, simpelthen fordi du må kjenne til den historiske utviklinga til begrepene som brukes. Jeg minnes Martin Heideggers (1954/1968, s. 73, min oversettelse) vanvittige bemerkning om Nietzsche: «det burde være opplagt at man kan ikke lese Nietzsche på en vilkårlig måte; at hver enkelt av hans tekster har sin eigen karakter og begrensning; og at hans tenknings viktigste verk og arbeid, som finnes i hans posthume tekster, stiller krav som er oss overlegne. Det er derfor tilrådelig at du venter med å lese Nietzsche for nu, og først studerer Aristoteles i ti til femten år.» Viss denne masteroppgaven er et forsøk på å berge mennesket fra å skrive seg sjøl ut av historien, så ville det imidlertid være uetisk å formulere undersøken på en totalt utilgjengelig måte. La meg for ordens skyld legge til at jeg sier ikke dermed at pretensjoner om et enkelt språk og pedagogiske fremgangsmåter nødvendigvis gjør problemet mer tilgjengelig—dette er langt ifra mitt poeng; poenget er heller at posisjonering i den filosofiske kanon ville her kun vært et akademisk prosjekt for påfugler. Det du nu leser er ikke en lettlest tekst for det generelle publikum, men en masteroppgave i filosofi for et filosofisk interessert—og til en viss grad kyndig—publikum. Men vi trenger da virkelig ikke gjøre det mer komplisert

⁴Om enn det ikke skal handle om dette, så gjør det imidlertid ofte det. Jeg har sjøl kritisert antropologers beklagelige tendens til forklaringa i Berntsen, 2019a. Den teksten presenterte jeg med en haug antropologer i publikum. Når jeg fikk spørsmål fra salen om hva de burde gjøre, så sa jeg at de burde si opp jobbene sine. Presentasjonen fikk mye applaus, men til dags dato har ingen av antropologene som var der—såvidt meg bekjent—sagt opp jobben. Det jeg i artikkelen og presentasjonen kritiserte som *antropologi* kaller Ingold *etnografi*, et skille som nok fremstår som et tilfelle av ingen ekte skotte.

enn det må være.

Om enn jeg har ingen ambisjoner om å utføre empiriske feltarbeid, så benytter jeg meg av det vi kan kalle empiriske filosofer. Grunnen til dette er fordi jeg ønsker å situere min undersøkelse ikke hovedsakelig i den filosofiske kanon, men hovedsakelig i *verden*. Dette fordi jeg har som mål å komme med et bidrag ikke til den filosofiske kanon, men til verden.

La meg til sist få presisere at om enn jeg har kritisert andre måter å skrive filosofiske tekster på ovenfor, så meiner jeg ikke at denne måten som jeg skriver på her er dem overlegen i seg sjøl. Det finnes riktige gode bøker skrevet på alle mulige måter, og viss den leses med et visst blikk så finnes det uten tvil tekstlige svakheter ved denne masteroppgaven. På mange måter kan du si at jeg ikke har lyst til å skrive en masteroppgave i filosofi. Hadde det vært ingen krav eller regler til utforming, så ville denne teksten vært radikalt annleis—men kanskje ikke bedre? Jeg har ikke valgt å skrive på den måten jeg gjør—det bare blei sånn. Kanskje burde jeg heller skrevet ei diktsamling. Men jeg skreiv en masteroppgave i filosofi.

Urelatert teknologi-litteratur

Det finnes sjølsagt nærmest uendelig med litteratur som tar for seg teknologi-relevante spørsmål. I denne seksjonen velger jeg å benevne noe slik litteratur som jeg stort sett ikke kommer til å gjøre bruk av i oppgaven forøvrig, men som jeg har lest og tatt inspirasjon fra i årenes forløp.

La oss begynne i 1931⁵, når Oswald Spengler (1931/2015) gir ut ei kort bok som sier at den vestlige sivilisasjonen kommer til å kollapse under dens egen vekt. Maskinene til den borgelige tek-

⁵Vi kunne begynt enda tidligere. Allerede i *Τίμαιος* (*Timaios*) skildrer Platon 2005 handverker-guden som tilvirka verden utifra de evige former. Galilei og Kepler støtta seg på nettopp denne dialogen når de skisserte det kvantifiserte og lovmessige verdensbildet vi besørger (Braarvig, 2005) idag. Platon beskriver denne dualismen i fler forskjellige dialoger. Likevel velger jeg å forholde meg til langt nyere teknologifilosofi. En av grunnene er fordi antikkens verden er ganske vesensforskjellig fra vår verden, en verden jeg heller kaller gigantikken. Men hovedgrunnen er nok heilt ærlig at den litteraturen jeg har valgt ut her rett og slett greip meg mer.

nikken har muliggjort en enorm vekst av befolkning, industri, og våpen. Moderne byer er nu overalt organiserte på teknisk vis. Det er sentralt for Spengler (som idag kanskje best huskes for å spå vestens fall til rundt år 2200) at når den moderne teknikken spres utover Europa, så kommer heile sivilisasjonen til å kollapse. Dette finner bekreftelse i dagens problemstillinger innen miljøpolitikk og -etikk, hvor det er et spørsmål om land som India og Kina har *rett* til å avansere til for eksempel Norges forbruksnivå, ved hjelp av fossilt drivstoff. Det er idag ei kjent sak at norsk forbruksnivå er langt forbi noe som kan kalles bærekraftig.

Rundt samme tid gir Lewis Mumford (1934/2010) ut ei bok som handler om mye av det samme, men nyanserer saken ganske annleis. Denne bokas roper ut om trusselen for både økologisk kollaps og industrialisert krigføring; sistnevnte fikk vi vår kanskje hittil største smakebit på under andre verdenskrig når USA atombomba Japan—og her tenker jeg ikke først og fremst på omfanget av bombene, men på potensialet som de åpenbarte. Også her knyttes teknologi tett opp mot samfunnets gang. I ei anna bok utdjuper Mumford (1970, kapittel 12) en teori om megateknikker, som viser åssen teknologi anvender sosiale knep som reklame, salg på kreditt, også videre. Teknologi brukes som metafor på motsatt vis med begrepet megamaskiner, hvorved sosiale relasjoner (særlig store organisasjoner) analyseres som maskiner (Mumford, 1970, prolog). Jacques Ellul (1954/1964) tar dette et steg lengre med sin teori om det tekniske samfunn, hvori all samfunnsaktivitet er i stor grad underlagt det tekniske; problemet ligger i relasjonen mellom det tekniske og det sosiale. For Ellul har vi bare ikke et samfunn som består av teknologiske artefakter, men et samfunn underlagt en stadig mer menneskeperifer produksjon av disse artefaktene. Noen tiår seinere kommer fler skriv av Jacques Camatte som beskriver vår domestisering av natur, andre dyr, og oss sjøl, gjennom teknologi—for eksempel Camatte, 1973/1981.

Det er denne tråden amerikanske anarkister tar opp når de på sytti-tallet omformulerer anarkismen som et opprør mot ikke bare kapital og stat, men mot heile det teknologiske systemet hvori kapital produseres. Denne gruppa, som vokste ut av bladet Fifth Estate, agiterer ikke bare mot systemet, men formulerer også en eigen teknologifilosofi. David Watson (1997, min oversettelse) proklamerer at «teknologi er en levemåte» (s. 118), og at «tekno-

logi er ikke nøytral» (s. 123). Med dette utgangspunktet leverer John Zerzan (2010b) analyser av de teknologiske opprinnelsene til språk, tall, kunst, tid, patriarkatet, krig, og mer. Alle disse fenomenene sammenfaller for Zerzan med jordbrukets inntog (Zerzan, 1988/2010a). Disse grønne anarkistene tar også mye inspirasjon fra den antropologiske omvurderinga av sanker-jeger-tilværelsen, som særlig kom til uttrykk på Man the Hunter-symposiumet i 1966. Fler av anarkistene kalles seinere anarkoprimitivister på grunn av deres oppvurdering av det *primitive* som Thomas Hobbes (1651/2007, s. 110, min oversettelse) karikerer som «ensomt, fattig, foraktelig, dyrisk, og kort.» Det er fler sentrale antropologiske verk som har hatt enorm innflytelse—ikke minst artiklene fra Man the Hunter-symposiumet (Lee & DeVore, 1969/2017). Den kanskje aller største innflytelsen kommer fra Marshall Sahlins (1972/2017) sin tekst *The Original Affluent Society*, hvori sanker-jegeres tilværelse radikalt omvurderes. Sahlins observerer at dersom vi utrustrer den såkalt primitive med borgelige intensjoner, så er det klart at det resulterende liv virker litt trått. Men viss vi lar sanker-jegere være sanker-jegere, så trives de godt i sitt opprinnelige overflods-samfunn. Vi, derimot, er et ulykkelig folk, som jobber og jobber og jobber og jobber...«Verdens mest primitive folk har få eiendeler, *men de er ikke fattige*», presiserer Sahlins (1972/2017, s. 37, min oversettelse). Fattigdom er ikke fravær av materielle goder, men en sosial relasjon. Kun siviliserte folk kan såleis være fattige. «Vi er tilbøyelig til å tenke at sanker-jegere er *fattige* fordi de er uten ting; kanskje er det mer treffende å derfor tenke på dem som *frie*», skriver Sahlins (1972/2017, s. 14), en observasjon jeg finner mer gripende og oppsiktsvekkende enn noe partiprogram jeg har lest. Det er ikke rart at anarkistene lar seg sjarmere⁶.

I lys av disse observasjonene er det Fredy Perlman (1969/2017, s. 59, min oversettelse) som best uttrykker vår tids frustrasjon:

⁶Den andre sentrale innflytelsen på disse anarkistene er de franske situasjonistenes analyse av hverdagens kommersielle tomhet. Guy Debord (1967/2009) er særlig viktig her. I boka *La société du spectacle* leverer Debord 221 aforismer om massesamfunnets krise. Boka går hardt ut, og varsler i sin første aforisme at «alt som tidligere ble direkte opplevd fortoner seg nå som forestilling» (s. 7), et bittert ekko av Ludwig Wittgenstein (1921/1999, § 1) tidligere postulat: «Verden er alt som er tilfelle.» Analysen som boka utvikler fortoner seg på mange måter som en Karl Marx for det en-og-tjuende århundre, til et samfunn etter Edward Bernays.

«Menn som var mye men hadde lite, har nu mye men er lite». I *Against His-Story!, Against Leviathan!*, gir Perlman (1983/2010) det teknologiske mennesket en mytologi for vår tid. Boka forteller om Leviatan, en poetisk skikkelse⁷. Perlmans Leviatan er den sjølsamme Leviatan som Hobbes snakker om: et kreatur som mennesket konstituerer gjennom deres daglige aktivitet. Leviatan er massesamfunnet, og er i Perlman (1983/2010, s. 5, min oversettelse) ord, en jordødelegger: «Viss biosfæren er en utvekst på planetens overflate, er beistet som ødelegger her også en utvekst. Jordødeleggeren er en rust eller glorie på et menneskelig samfunn.» Til tross for at Perlman og Hobbes skriver om den sjølsamme Leviatan, kunne forskjellen demimellom knapt vært større. Men samtidig er det ei fundamental ontologisk likhet i det at naturen og kulturen eksisterer som adskilte størrelser. Teknologien blir ofte behandla som en tredje størrelse, og spørsmålet om teknologien er derved: *uttrykker* teknologien vår vilje (dette kalles instrumentalisme), eller uttrykker vi teknologiens vilje (og dette kalles determinisme)? Spørsmålet er såleis hvem er i førersetet av oss og teknologien. Resultatet er uansett det samme. Enten vi bevirker naturen igjennom teknologi, eller teknologi bevirker naturen igjennom oss, så taper naturen uansett. Vi skal nyansere dette mye sterkere i oppgavens forløp, dog med andre utgangspunkt.

★ ★ ★

I *Spørsmålet om teknikken* skriver Martin Heidegger (1954/1973) i en ganske annen tradisjon om den moderne teknikk forstått som en spesifikk måte hvorpå verden fremtrer for oss—«stellet»—«det samlende ved nettopp den stillen som stiller, dvs. utfordrer mennesket til å avdekke det virkelige som bestand på bestillingens måte». Her er det jeg tidligere kalte teknologi forstått som «den måte å avdekke på som råder i den moderne teknikks vesen» Heidegger, 1954/1973, s. 92. Dette er en verden hvori alle værender

⁷Deleuze og Guattari (1991/1994) kaller skikkelser som brukes for å uttrykke filosofiske poeng for filosofiske *persona*. Personifiseringa av konsept gjør dem i stand til å si noe nytt. Et interessant poeng relatert til dette er at filosofer sjøl blir persona i den filosofiske kanon. Sokrates var kanskje et *verktøy* for Platon, men Platon har blitt et verktøy i filosofien på lik linje. Hvor mange artikler bunner ikke ut i *hva ville Kant sagt om dette?* Kant er her ikke lenger personen Immanuel Kant, men et filosofisk persona, et verktøy for å få frem et poeng.

avdekkes som teknologiens drivstoff. Alt settes i instrumentelle ledd, hvori alt reduseres til potensiale for årsak-virkning. Et eksempel Heidegger bruker er åssen konstruksjonen av et vannkraftverk nekter Rhinen å fremtre så som elv, men tvinger det inn i en instrumentell relasjon som ressurs, potensiale. Rhinen blir her ikke lenger elv, men kilowatt-timer. Det er grovt sett her tenkt to forskjellige måter å besørge væren på. En, som Heidegger knytter til det greske *ποίησις* (*poiēsis*), er å omsorgsfullt frembringe noe, å vatne ei plante for å hjelpe den å vokse. En fundamentalt annen måte å besørge væren på, som hefter ved det jeg kaller teknologikken, er å utfordre frem et potensiale ved å sette noe inn i ei instrumentell årsak-virkning-leddrekke. Dette siste, som Heidegger kaller en «utfordren», nekter fenomenet å være (i fred). I dette ligger den store faren for Heidegger, nemlig «at all avdekking går opp i bestillen og alt fremstiller seg bare i bestandens uforborgenhets» (s. 109). Alttså en verden hvor potensialitet er alt som innrømmes. Utfordren preger vår tid, og hersker stadig der *ποίησις* gjorde før. Jeg kaller derfor vår tid gigantikken, i motsetning til antikken, og oppgaven kommer i større grad enn Heidegger til å knytte denne problematikken direkte an til massesamfunnet og de sosiale bekymringene som var det som hovedsakelig dreiv de ovennevnte forfatterne.

Heideggers håp er at «teknikkens vesen skjule[r] det reddendes fremvekst i seg» (s. 102), og at kunsten skal åpenbare denne reddende kraft. Den teknologiske tilstedevorden skal i denne oppgaven forstås på et ontologiske plan, slik «stellet» forstås hos Heidegger. Der Heidegger betoner at stellet utfordrer mennesket, betoner jeg teknologikkens tilstedevorden som gigantikkens livsform, og denne livsforms tilsynelatende logikk. Tilstedeværelsens tilstedevorden kan derimot forstås som et forsøk å la ting (få) være (i fred).

Jeg kommer ikke til å formulere et *svar* til—eller på—Heideggers spørsmål om teknikken. Jeg kommer heller ikke til å legge opp til en tett dialog med Heidegger, så mye som å innrømme prosjektene likheter, og anerkjenne Heideggers innflytelse. Dette vil etter mi mening å la Heidegger fremtre som Heidegger. Det ville det vært et misforstått prosjekt å referere til Heidegger som en systemfilosof som behøver noen form for *kritikk*.

Heidegger dukker imidlertid også opp fler ganger heilt eksplisitt. Dette er både fordi prosjektene vår innrømmer ei viss likhet, og fordi Rørvik, Fyhn, og Ingold, alle referer eksplisitt til

Heidegger—så det er rett og slett vanskelig å komme utenom. La meg imidlertid presisere at denne masteroppgaven er på ingen måte en Heidegger-kommentar, eller noen oppgave om Heidegger.

Metode?

Oppgavens tema er altså først og fremst motivert av fremgangens undergang—vår undergang—, ikke problemer i filosofien som fagdisiplin. Men oppgavens spørsmål er ontologiske, og oppgavens fremgangsmåte kan nok dessuten kalles filosofisk. Oppgaven går også i dialog med fler filosofer—inkludert fler tenkere som verken er ansatt på et filosofisk institutt, eller driver utelukkende med akademisk filosofi, men som likefullt kan sies å bedrive filosofi. Metoden min—om jeg kan si at jeg har noen—er såleis på sett og vis dialog. Men det er en *merkelig*, kompleks dialog. Jeg er i dialog med en rekke tekster—først og fremst denne du nu leser. Jeg er i dialog med alle som har vært med å skrive, lese, og tenke disse tekstene, og alle tekster disse har skrevet, lest, og tenkt. Jeg er kort sagt i dialog med verden. Også med deg som leser denne teksten nu. Teksten er en bønn. Ordet *bønn* kommer fra det gammelnorske *bǫn*, som betyr en forespørsel—altså det å be om noe. Å *be*, fra *biðja*, betyr å spørre. Hva spør vi om? Bønn er også beslekta med det greske *φωνή* (*phōnē*), som betyr stemmen. Vi stemmer oss i teksten til hverandre, og ber hverandre om å at vi skal si *du* til hverandre. Teknologi sier aldri Du. Teknologi er en monolog. Denne bønnen ber deg om å alltid si *du* når du kan. Er det dette de kaller fenomenologi? Ikke heilt.

La oss derfor nu gjøre noen metodiske betraktninger. Først vil jeg si litt om Heideggers (1927/2017, § 7) fenomenologi i lys av den nitidige utleggelsen i *Væren og tid*. Temaet for bokas undersøkelse det værendes væren, eller meininga med væren overhodet, og Heidegger meiner at undersøkelsens tematiske gjenstand i seg sjøl gir undersøkelsens metode i form av ontologien og fenomenologien. Først gis noen negative definisjoner av fenomenologi: Fenomenologien er verken et ståsted eller ei retning, den er faktisk ikke er istand til å bli det heller. Fenomenologi er for Heidegger et metodebegrep. Det handler ikke om *hva* det er vi undersøker, men *assen* det vi undersøker er. Heidegger uttrykker dette gjentatte ganger

med det fenomenologiske maksimen: «til sakene selv!»

Fenomenologibestemmelsen tydeliggjøres gjennom etymologi—en metode som også vi skal bruke. *Fenomen* og *logos* kommer fra gresk, *φαινόμενον* (*faínómenon*) og *λόγος* (*lógos*). *Φαινόμενον* (*fainómenon*) kommer av *φαίνεσθαι* (*faínesthai*), som betyr å *visе seg*. *Φαινόμενον* blir såleis det som viser seg, det åpenbare. *Φαίνεσθαι* har rota *φαίνεσ-* (*faíneo-*), som betyr å *bringe for dagen*, eller å *stille noe frem i lyset*. Rota *φα-* (*fa-*) er relatert til *lyset*, og er klarheta—det hvori noe kan bli åpenbart i seg sjøl. Fenomenene er dermed heilheta av *det som ligger i dagen*, eller *det som kan bringes frem i lyset*. *Λόγος* er å *tale*, i betydninga *δηλών* (*dēlōn*)—å gjøre det-som-det-er-tale-om-i-talen åpenbart. Dette er beslekta med *αποφαίνεσθαι* (*apofaínesthai*)—*λόγος* lar det talen er om bli sett for de som taler med hverandre. Talen *lar se*. *Λόγος* er såleis en bestemt modus av å-la-bli-sett, men ikke sannhetas *sted*, som i den vitenskapelige sannhet—*vērītās*—hvor sannhetas natur er i dommens korrespondanse til det dømte, og en *sann* dom er en som korresponderer til den objektive virkelighet (Heidegger, 1927/2017, §§ 7, 47)⁸. Sannhet omhandler de værende betrakta som værende

⁸ I *Væren* og *tid* skriver Heidegger (1927/2017, § 44) at filosofien idag er sannhetas vitenskap. I det nu tradisjonelle begrepet om sannhet, hører sannheta til i et utsagn. Dens natur er i utsagnets korrespondanse til dets objekt. Derved blir et utsagn sant såfremt det finner korrespondanse i den såkalt virkelige—fysiske—verden. Men for Heidegger er sannhet mer opprinnelig en relasjon til væren. Det er ikke slik at sannhetas opprinnelige sted er i korrespondansen mellom utsagnet «maleriet henger skeivt» og maleriet som objekt i dets skeivværen i den virkelige verden. Utsagnet «maleriet henger skeivt» må sies. Det må sies av noen. Denne snur seg rundt, og ser på det skeive maleriet. Såleis knyttes utsagnet til maleriet på veggen, men noen korrespondanse mellom anerkjennelsen av maleriets skeivhet og maleriet blir slettes ikke fastslått derved. Utsagn er værender som er seg sjøl i deres væren. Først når de som utsa «maleriet henger skeivt» går bort til maleriet, ser på maleriet, vurderer maleriets skeivhet, tillates utsagnets intensjonsfullkommenhet. Dette kaller Heidegger for *avdekking*. Den som utsa «maleriet henger skeivt» avdekker maleriet, og derved tillates utsagnets være-avdekket. Når anerkjennelsen av sannhet fullfører denne godtgjørelsen, relateres sannheta til maleriet, og godtgjørelsen utfolder seg sjøl med væren. Den sjølsamme tilsiktete værendes sjølsamhet er det som fremtrer, og avdekkes ved utsagnet. Vi har ikke her samsvar mellom utsagn og objekt; ei heller noe psykologisk eller fysisk; ei heller en bevissthetsstrøm. Vi har kun igjennom det utsagte godtgjort det værendes—maleriet—være-avdekket; vi lar det værende være i sin avdekkbarhet. Det værende tillates nu av dets fremtredelse å fremtre i sitt sjølsamhet. Sannhet er hermed for Heidegger ikke en

med hensyn på deres væren. Det som er sant er den sanselige fornemmelsen som i hvert enkelt tilfelle retter seg mot det værende som i hvert enkelt tilfelle genuint er tilgjengelig bare gjennom og for fornemmelsen, også videre. Det er situert—det skjer. Bildet henger kanskje skeivt på veggen uavhengig av om vi undersøker det eller ikke, men vi *må fortsatt undersøke det*.

Fenomenologi er for Heidegger ontologiens metode. Det følger da at fenomenologi er en hermeneutikk. Det vil si at fenomenologi, som er å la noe vise seg, er vesentlig fortolkning. Fenomenet kan vise seg på mange ulike måter, fundert i vår tilgang på fenomenet—det kan til og med vise seg utifra hva det *ikke er*. Heidegger skriver derfor at meninga til den fenomenologisk beskrivelse, forstått som metode, ligger i fortolkning. Ikke fortolkning forstått som i at vi er subjekt som står overfor objekt, men som i å åpenbare heilheten gjennom delene, og alltid huske at også vi tar del i heilheten. Det er igjennom den hermeneutiske sirkelen at vi kan fortolke det som ikke er oss sjøl. Igjennom hermeneutikken belyser vi konstant sjølvne betingelsene for vår ontologiske undersøkelse. For å forstå det hverdagslige, må vi alltid forstå det i relevansesammenhengens heilhet, hvorved vi alltid kommer med en før-forståelse. Heidegger (1927/2017, § 32) kaller dette en sirkel. I den hermeneutiske sirkelen utvider vi vår horisont ved at heilheten fremtrer i delene, og delene fremtrer så på ny i den nye heilheten. Vi kommer tilbake til heilhetas viktighet fler ganger.

korrespondanse mellom anerkjennelse og objekt, eller ei tilpasning av et værende (subjektet) til et annet (objektet). At noe er sant betyr at det avdekker det værende i seg sjøl, her ved at det uttrykkes i sin avdekkethet. Et utsagns være-sant gis av dets være-avdekkende.

Heidegger går videre i seinere verk, som *Kunstverkets opprinnelse* og Spørsmålet om teknikken, og fler andre, og påpeker at denne formen for korrespondanse beror på åssen den moderne tidsalder—det vi her kaller gigantikken—bruker standardisering, kvantifisering, og andre illevarslende begrep som slutter på -ing, for å tvinge værender inn i kalkulerbarhet. Også korrespondanse er for Heidegger ei form for sannhet, men den er avleda av avdekkethet som den mer opprinnelige formen. Dette er ikke i seg sjøl et problem, men Heidegger meiner at denne avledaheta ikke lenger fremtrer i den moderne tid, og har derfor nu avløyst avdekkethet, og alle andre former for sannhet. Dette jamfører han (i Spørsmålet om teknikken) med åssen spørsmålet om «*hvorfor?*» har gått fra å ha Aristoteles' (1984/1996, III, § 5–7) fire årsaker til kun én årsak: *κινούν* (*kinoún*, virkning). Årsak-virkning har avløyst og slukt opp forklaringer fra *ὕλη* (*húlē*, materiale), *εἶδος* (*eidos*, form), og *τέλος* (*télos*, formål).

Fenomenologi som beskrevet over er menneskets fenomenologi. Det kommer altså an på: Åssen fremtrer fenomener for oss? Men fenomener fremtrer slettes ikke *for oss*. Av og til er vi så heldige eller uheldige at de fremtrer *hos oss* og *med oss*. Simpson gjør derfor rett i å synge at «ting uten årsak heller ut hvert øyeblikk fra ingenting og lager slik en gledelig lyd»⁹. Fenomenologi er for oss ontologiens stige, ei holdning som kjennetegner også Heideggers verk etter Væren og tid. Sekundærlitteratur beskriver ofte denne holdninga hos Heidegger som Heideggers *vending* fra mennesket til væren. Men er det egentlig ei vending? Mennesket var væren heile tida.

Oppgaven kan sies å bygge på fenomenologi på samme måte som den kan sies å bygge på den urelaterte relaterte litteraturen. Jeg er ikke ute etter å studere teknologi og tilstedeværelse slik vi erfarer dem, men slik de *er*. Dette er mulig fordi *vi* er teknologi og tilstedeværelse. Denne innsikta—som noen ganger kalles postfenomenologi—handler om at vi ikke skal orientere oss mot verden, men *i* verden. Hermeneutikken understreker at denne orienteringa er et kontinuerlig samspill i verden forstått som ei heilhet som alt—også vi—inngår i. Orienteringa beskrives gjennom ord, og etymologien bevisstgjør dette.

★ ★ ★

Menneskets eksistens kan i dag sies å være ei stadig veksling mellom teknologi og tilstedeværelse. Min egentlige *metode* er å observere denne vekslinga igjennom møtet med verden. Jeg observerer det i dialog med andre. Vi observerer det *sammen*. Teksten du nu leser må følgelig ikke forstås som monolog, men som dialog. Dialog mellom meg og deg, Røyrvik, Fyhn, Ingold, og mange fler.

⁹En observasjon fra ei låt kalt *Aurora*, av musikkgruppa Mineral (2019). Denne gruppa har vært viktig for meg og min erfaringsheilhet slik den er skrevet inn i denne teksten. Verset i si heilhet på det opprinnelige engelsk:

Dump fires in the west now—the city's aflame
 And November's dreams line the yard sales of May
 It's always a reason they're trying to sell you
 It's always a reasonable doubt
 But things with no reason just pour forth each instant
 From nothing and make such a joyous sound

Alle som lytter er med i dialogen. Slik prøver jeg så å åpne spørsmålet om grensesnittet og dets gjennomsnitt. Jeg prøver ikke å løse et definert kanonisk filosofisk problem, men å skrive en tekst som muliggjør perspektivet hvori grensesnittet er et presserende spørsmål. Teknologi bærer med seg tilstedeværelsen som si eiga løysing, men teknologi er dødsangstens iverksettelse og opprettholdelse. Teknologien er for bekvem til å gi opp. Hvorfor det? Det mest ubekvemme av alt, døden, er definert ut av eksistens. Døden finnes ikke. Den store nøden vi lider idag er at verden erfares i økende grad gjennom grensesnittet, hvor den kun fremtrer som gjennomsnitt. Men døden er ikke gjennomsnittlig!

Kapittel 1

Teknologikken

Vi skal her undersøke det jeg kaller den teknologiske tilstedevor- den. Det vil si åssen vi blir tilstede teknologisk. Vi kunne kanskje også sagt: åssen teknologi blir stedet. Teknologi forstås her som stedet vi vorder til. Det er altså ikke bare det at vi *er* teknologi, men vi *blir* teknologi, kontinuerlig, her og nu, og i teknologikken derfor overalt og alltid.

Utgangspunktet for undersøkelsen er en redegjørelse av dok- torgradsavhandlinga til Jens Røyrvik: *Værvinduet—En teknologisk artikulert entitet i oljeindustriens erobring av natur* 2012. Avhand- lingsa bruker et feltarbeid ombord fartøyet Orca som empirisk inn- gang for å diskutere teknologi. Jeg vil først gi ei oppsummering av avhandlinga, sjøl om vi i denne teksten ikke skal ta for oss sjøl- ve feltarbeidet, eller oljeindustrien som sådan. Jeg trur at det blir enklere å smake på de ontologiske premissene og konsekvensene av diskusjonen, viss den får litt kontekst. Ved å redegjøre for denne avhandlinga skal dette kapittelet tillate teknologikkens tilstedevor- den å komme til syne.

★ ★ ★

«Verden er for mennesket tvefoldig, svarende til hans tvefoldige holdning»¹⁰ Dette sitatet åpner et av avhandlingas kapittel. I ei

¹⁰Sitatet kommer fra Martin Bubers bok *Jeg & Du* 1923/2006. Den handler om forskjellen på når du sier *du* til noen, og når du sier *det* om noe. *Du* er dialogen, *det* er monologen. Dialog har du med noen du anerkjenner i heile deres vesen, og har en relasjon med. Monologen har du overfor objekt som du

tre delt avhandling argumenterer Røyrvik for en todelt verden. Del én er ei innledning til avhandlingas empiri, tematikk, og struktur. Del to er en empirisk redegjørelse av hva som reint faktisk skjer. Del tre er analysen derav. Avhandlingas tre deler samsvarer langt på vei med den tvefoldige holdning; andre del til erfaringa, tredje del til verden forstått teknologisk. Den siste delen, altså den kronologisk første delen—innledninga—finner vi forsåvidt også i verden forøvrig, nemlig i fødselen og døden.

Den empiriske delen presenterer livet ombord Orca. Båten, folkene, verktøyene, aktivitetene, lokasjonene, bevegelsene. Havet får imidlertid lite rom i avhandlinga. Havet som de forliste forliste på før de eventuelt blei berga på jordas trygge grunn. Havet er nettopp ikke trygg grunn. Havet møter jorda i det vi kaller havgapet i den visdoms visshet at havet kan når som helst gape over oss. Havet som omringer dem alle blir Orcas—og derfor også avhandlingas—*bakgrunn*. Bakgrunn for hva? Operasjonen. I bøker som *Den siste viking* har havet en langt mer prominent rolle. Noe av grunnen er sjølsagt fordi seilbåter er nærmere havet enn moderne ankerhandteringsfartøy, fysisk såvel som metafysisk—men et kanskje enda mer vesentlig moment er at operasjonen som Røyrvik beskriver er *under kontroll*, mens lofotfisket i *Den siste viking* er *ikke* det; det vil si: Havet er sentralt i *Den siste viking* fordi *døden* er det¹¹.

oppfatter. Jeg snakker med deg, men vannglasset bare forflytter jeg, i romlig forstand. Det er få bøker som har gjort så mye inntrykk på meg som denne boka, og den kan ikke oppsummeres i en fotnote. Mitt forslag er at du leser den sjøl. Viss du har lest den før, så anbefaler jeg at du leser den på nytt. Der er alltid noe nytt å oppdage når du sier *du* til Jeg & Du. Første gang jeg leste den, leste jeg i ett, med kun en kort pause når ene sida var så overveldende at jeg måtte legge fra meg boka og skrive epost til noen og invitere dem til å møtes etter jobb. «Alt virkelig liv er møte» (s. 13) skriver Buber, og jeg kunne ikke anna enn umiddelbart leve opp til dette. Om enn jeg ikke refererer eksplisitt til denne boka gjennom oppgaven, så er den her overalt. Den dukker i tillegg opp heilt eksplisitt noen ganger. Når jeg sier teknologi så er det langt på vei det Buber kaller «Jeg–Det». Når jeg sier tilstedeværelse så er det langt på vei det Buber kaller «Jeg–Du». Nøden i vår tid kan uttrykkes som at vi sier *det* der vi burde si *du*. Samtidig er det noe mer i det jeg sier, og noe mer i det Buber sier. Kanskje er den beste måten jeg kan forklare våre likheter og forskjeller ved å si at vi er *venner*.

¹¹Den siste viking er en roman av Johan Bojer (1921/1990) som skildrer lofotfisket i den omveltende perioden på slutten av 1800-tallet, når industrielt fiske kom på banen. Vi følger mannskapet på en seilbåt som reiser oppover fra Trøndelag til et fiskevær i Lofoten. Boka tar for seg konflikten mellom ro- og

Også døden er med i avhandlinga som bakgrunn. Et anna ankerhandteringsfartøy, Dolphin, hadde nylig kantra under en lignende operasjon som den Orca skulle utføre. Ankerkjettingen som kobla sammen fartøyet og oljeriggen som det skulle flytte endte opp med å dra fartøyet ned og rundt. Åtte av de femten ombord døde. Døden er herfor bakgrunn for både erfaringens og teknologiens verden. Faren for død fordrer både skjerpa blikk og bevegelse ombord Orca, såvel som produksjonen av sikkerhet i operasjonen. Døden, som havet, er derfor i bakgrunnen for operasjonen og avhandlinga, men det er viktig å huske at forgrunnen er kun forgrunn på bakgrunnen.

Operasjonen som Røyrvik følger går mer udramatisk for seg. Avhandlingas andre del skildrer i detalj livet ombord, folkene, samt fartøyet som sådan. Det er god lesning, med beskrivelser tidvis etter den beste loggboktradisjon. Å plassere empiriske betraktninger før analyser beskriver Røyrvik (2012, s. 4) som et retorisk grep, hvor disse skiller ad «en operasjon slik den opplevdes om bord på fartøyet» og «hvordan samme operasjon blir representert». Det produseres såleis «et skille mellom erfaring og teknologisk artikulasjon». Førstnevnte kaller Røyrvik «*virkelighet*», sistnevnte «*værvindu*». Værvinduet er «en periode hvor det er spådd lav nok bølgehøyde i en lang nok sammenhengende tidsperiode for eksempelvis å kunne gjennomføre et riggflytt. ...Slike flytt er vanskelige og innebærer store krefter, og må derfor gjøres under forhold som er definert som trygge nok – *når det er værvindu*» (s. 1). Værvinduet definerer såleis når en operasjon kan begynne. Værvinduet er «en *teknologisk artikulasjon*, en konstruksjon som fanger og uttrykker virkeligheten på en spesifikk måte», og avhandlinga «*presenterer hvordan teknologiske artikulasjoner av ankerhåndte-*

dampbåtene på denne tida, og kommenterer på den måten maskinenbåtenes eventuelle triumf over de mer menneske-nære seilbåtene. Mitt forslag er å lese denne boka sammen med en kompanjong: Knut Hamsuns Markens Grøde (1917/1972). Der Bojer skildrer en tradisjons møte med moderniseringa, er Hamsun mest opptatt å skildre mannen som vegrer seg for det moderne samfunn, som tvinger seg sjøl tilstede, altså til stedet. Dette er også i bunn og grunn tradisjonen som møter det moderne samfunn. Moderniteten tvinger seg på også hos Hamsun. Forskjellen er at i Den siste viking blir tradisjonen angrepet av modernismen, mens i Markens grøde er det tradisjonen som angriper modernismen. Leser du disse to bøkene sammen finner du ei innsikt som jeg forsøker å brette ut i denne masteroppgaven: teknologien bærer i seg tilstedeværelsen.

ring blir til, og diskuterer konsekvensene av dette som *erobring av natur*» (s. 3–4). At virkelighet og værvindu pekes ut hver for seg signaliserer at værvindu ikke er virkelighet. «Ved å si at værvinduet er teknologisk artikulert, er det innforstått at virkeligheten *ikke* er det» (s. 5). Wærvinduet er såleis avhandlingas analytiske fartøy. Det diskuteres som teknologisk artikulasjon, og derved diskuteres hva en teknologisk artikulasjon egentlig er og innebærer.

Røyrvik (2012, s. 177) definerer teknologi som «*den objektfunderte posisjonen og bevegelsen som artikuleres gjennom en målrettet, megarektisk tingliggjørings- og standardiseringsprosess av natur*». Avhandlingas andre del, såvel som dette kapittelet av denne masteroppgaven, går i stor grad ut på å pakke ut denne definisjonen. For å allerede adressere det heilt kort så kan vi dele opp setninga litt. La oss begynne med *objektfundert*. Dette tilsier at vi har med objekt å gjøre. Verden forstås som konstituert av objekt. Objekt er sjølstendige, eksterne, og eksisterer for seg sjøl i si utstrekning. Viss verden består av objekt så innebærer dette også at det finnes et subjekt for viss disse objektene fremtrer så som objekt. Dette ymtes frempå av begrepet *posisjon*. Verden fremtrer som objekt fra en spesifikk posisjon—og det finnes andre posisjoner fra viss den ikke gjør det. I tillegg til å være en posisjon er det også en *bevegelse*. Med dette meines at teknologi er noe som skjer, noe som foregår. Det som skjer er at verden *artikuleres* teknologisk. Det vil si, verden blir distinkt på et distinkt teknologisk vis. Verden fremtrer som vesentlig teknologisk. Artikuleringa er *målretta*. Der hvor det finnes mål finnes det også middel—altså vil det si at verden fremtrer som middel for et mål. Artikuleringa er også *megarektisk* (fra gresk, μέγα- (mega-) + ὄρεξις (órexísis), stor + appetitt), hvilket vil si at den er sjukelig opptatt av å bli større. Bevegelsen fordrer *tingliggjøring*, altså at noe blir til ting, og *standardisering*, altså gjort sammenlignbart ved måling opp mot sammenligningsprinsipp. Dette foregående foregår fremover; det er en *prosess* (fra latin, prō- + cēdō, frem + (jeg) går). Det som den prosesserer er all *natur*, som her må forstås som «den andre siden av grensen som definerer det kjente fra det ukjente». Wærvinduet er såleis grensa *som definerer det erobrede fra det som fortsatt kan erobres* (s. 308), hvor erobring må forstås som «transformasjon av natur til objekter og entiteter» (s. 6). Den teknologiske tilstedevorden er en tilstedevorden som stiller våre omgivelser opp på en

allerede alltid avstand.

Resten av dette kapittelet handler i all hovedsak om å forsøke å grave oss ned i denne teknologiforståelsen. La meg påpeke at redegjøringa som kommer her er et resultat av fler år med samtaler med Røyrvik, samt omtrent like mange år med veileding og undervisning av studenter i teknologiantropologi-emner ved NTNU, og da særlig som tidligere læringsassistent og seinere forsker i SANT2020 Teknologiantropologi som Røyrvik baserer på dette teoretiske fundamentet. Årene og ordene flyter litt naturlig inn i hverandre, men jeg kommer likevel til å referere spesifikt til avhandlinga der dette er naturlig, og det er avhandlinga—særlig dens tredje del—som er både grunnmuren og ramma for kapittelet. Til sist må jeg påpeke at fler av utbroderingene—særlig rundt teknologisk erobring—stammer fra refleksjoner og formuleringer som er jeg og Røyrvik har skrevet for en artikkel under publisering; den heter *Verden som teknologi: allerede alltid erobret* (Røyrvik & Berntsen, 2022).

★ ★ ★

Kapittel 7 i avhandlinga til Røyrvik heter «Teknologikk», et begrep som hverken defineres i avhandlinga, eller brukes noe særlig utover som kapittel-tittel¹². Det brukes også såvidt i en artikkel hvor Røyrvik er medforfatter¹³, også her uten definisjon eller større viktighet. I et lite søk etter begrepets bruk i akademiske artikler dukker det kun opp én annen forfatter¹⁴ som har brukt begrepet, igjen uten definisjon eller større viktighet. Likevel velger Røyrvik å bruke begrepet som tittel for et sentralt kapittel i avhandlinga, og

¹²Det brukes kun én gang, og verken defineres eller tilkjennes videre nyanse eller viktighet.

¹³Artikkelen heter *Revurdering av maktbegrepet i teknologiens tidsalder: Makttransformasjoner i teknologiske styringssystemer* Fyhn mfl., 2021. Artikkelen forsøker å peke på et mønster ved åssen makt beveger seg på seg i dag. Etterhvert som vår oppmerksomhet retter seg stadig mer mot teknologiske system, forskyver makt seg ikke fra den ene personen til den andre, men tilsynelatende fra folk til system. Dette er en form for avmakt som gjør det vanskelig å yte motstand mot makta, for hvor er makta? Det blir utydelig hvor makta befinner seg, og derfor vanskelig å yte motmakt. Jeg kommer tilbake til dette i kapittel 2.

¹⁴Meg (Berntsen, 2019a, 2020). Og den ene av de to artiklene var skrevet i sammenheng med når jeg tok emnet SANT2020 som student.

å bruke det langt mer gjennomgående i sine forelesninger. Begrepet har kanskje først og fremst en pedagogisk-retorisk hensikt. Teknologikk fremhever at det ikke er snakk om dingser, men logikk. De fleste studenter som dukker opp i SANT2020 tenker på dingser når de hører begrepet *teknologi*. Får de imidlertid servert begrepet *teknologikk*, så må de tenke seg litt om. Det gjør emnets angående påfallende. Og det er ikke bare SANT2020-studenter som lar seg friste til å tenke dingser når de hører ordet *teknologi*. De aller fleste i dag vil nok gjøre den samme koblinga. La oss dermed begynne gravinga for alvor med å løyse opp i denne potensielle forvirringa.

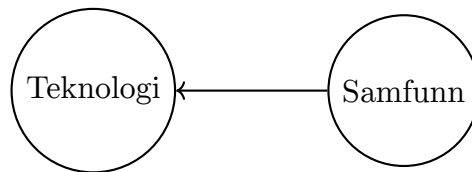
Verken den hverdagslige eller ordinære sosialvitenskapelige bruken av begrepet «teknologi» strekker til for å sette fingeren på det momentet ved vår tid som Røyrvik ønsker å snakke om. Når teknologibegrepet brukes uten kvalifikasjon, er det på familielikhetsprinsipper¹⁵ Det vil si: teknologi er ikke noe som skal—eller behøver å—defineres, men refererer derimot uproblematisk og ukontroversielt til artefakter som tilkjennes noe teknologi-aktig. Det er derved at folk tenker smart-telefoner, nettbrett, og andre kompliserte dingser av nyere art. Når begrepet eksplisitt defineres—for eksempel i sosialvitenskapelige tekster—er det typisk som systematiske kunnskapsfelt knytta til teknikk, eller diskursen derom (Røyrvik, 2012, s. 177–180)—teknikkens *λόγος*. Røyrvik «argumenterer

¹⁵ «Familielighet» er begrepet Ludwig Wittgenstein (1953/2010, § 65–66) bruker for å vise åssen vi kan benytte det samme ordet for veldig forskjellige fenomen, uten at vi nødvendigvis er i stand til å gi en definisjon hvorved vi fanger alt som fenomenene har til felles. Faktisk sier Wittgenstein at det ikke behøver å være noe som helst som de alle har til felles; der er heller innbyrdes beslektet. Spill er Wittgensteins mest kjente eksempel på dette. Vi kan sjøl tenke oss illustrerende argumentasjon. Ballspill er ofte konkurranser, det samme er ofte brettspill; brettspill er ofte turbaserte, akkurat som kortspill; vi kan spile kort aleine eller sammen, slik som dataspill; dataspill er ofte fantasi, skuespill også; skuespill handler mye om samspill, som å spile musikk; også videre. Men verken skuespill i et teaterstykke, eller musikkspillinga til ei musikkgruppe er konkurransebasert; Super Mario Bros. handler ikke om samspill; go foregår ikke i en fantasiverden; fotball er ikke turbasert; også videre. Det er derfor vanskelig, kanskje umulig, å gi en felles definisjon for disse spillene. Kanskje enda viktigere er det å bemerke at det slettes ikke er *nødvendig* med noen definisjon—begrepet fungerer godt. (Vi kan legge til at det tyske *spielen* har beholdt koblinga til lek bedre enn hva det norske *spille* har, slik at argumentasjonen til Wittgenstein er enda tydeligere der, hvor vi kan snakke om å *spille familie*, eller å *spille ringdansleker*, også videre.) Tenk deg til lignende eksempler på ord som du bruker på denne måten. Hva med for eksempel *tilstedeværelse*?

...for at en slik forståelse av teknologi nærmest er en nødvendighet rent pragmatisk for å få gjennomført teknologiske prosjekter, [som] i seg selv er fundert i en teknologisk forståelse som verken er presis eller brukbar for en dypere innsikt» (s. 177). I avhandlinga til Røyrvik—såvel som i dette kapittelet av masteroppgaven—er det snakk om sjølve teknologien så som teknologi, det vil si teknologi ikke som attributt som hefter-ved, eller teknologi for-oss, men *teknologien*. Det er derfor nødvendig med en annen forståelse, for ikke å si en annen type forståelse, hvor teknologiens metafysikk kan fremtre.

★ ★ ★

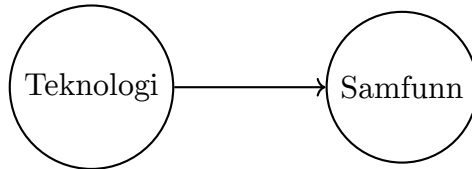
I teknologistudier er det gjerne to posisjoner som figurerer: instrumentalisme og determinisme. Altså henholdsvis at teknologi forstås som et produkt av menneskelig agens, eller som ei kraft i seg sjøl.



Figur 1.1: I den instrumentelle forståelsen av teknologi er det samfunnet som bruker, og derfor virker på teknologi.

Den instrumentelle forståelsen sier at teknologi er «et usynlig ledd mellom målsetting og effekt», «[e]n instrumentell teknologi vil ikke inneha føring, tendens, impetus, determinitet eller momentum» (Røyrvik, 2012, s. 182). Altså *muliggjør* teknologiske handlinger, men handlingene utføres fordi de er *ønska*. Det er ofte fristende til å si seg enig med denne definisjonen. Jeg sitter her og skriver på masteroppgaven min, i Emacs. Etterhvert som jeg taster inn bokstaver, så sørger Emacs—i samspill med all programvaren som driver det øvrige grafiske grensesnittet, maskinvaren, og operativsystemet som spiller tolk mellom maskinvare og programvare—for at de dukker opp på skjermen. Viss jeg går ut av «Insert Mode», og trykker «SPC-f-s», så lagres bokstavene på lagringsmediet også. Alt skjer i henhold med mine ønsker. Viss mine ønsker ikke oppfylles av Emacs, så er det noe *galt*—og feilen er *teknisk*,

ikke *metafysisk*. «En instrumentell forståelse av teknologi innebærer altså at [teknologi] muliggjør [teknologiske] handlinger, og om virkeligheten påvirkes av [teknologi], er det gjennom mennesket som det handlede subjektet. [Teknologi] er en usynlig mediering mellom motiver og effekter, og å studere [teknologi] blir i praksis å studere målsettingene eller effektene av målsettingene» (s. 183).



Figur 1.2: I den deterministiske forståelsen av teknologi er det teknologi som bruker, og derfor virker på samfunnet.

Den deterministiske forståelsen sier imidlertid at teknologi har en slags egen agens. Røyrvik refererer til Thomas Hylland Eriksen som illustrerer åssen teknologi som har en spesifikk tiltenkt effekt, ofte ender opp med å føre til noe ganske anna. «Da data-maskinene gjorde sitt inntog på kontorene, ble det spådd at papirforbruket ville gå dramatisk ned og at produktiviteten ville stige. Ingen av delene skjedde. I stedet oppstod en rekke nye behov og en ny hjelpsløshet hos den jevne kontorist, og det ble opprettet en mengde stillinger for dataeksperter» (gjengitt i Røyrvik, 2012, s. 183. Teknologi er her ikke bare verktøy vi bruker til å handle, men omgivelsene vi handler i. Med andre ord påvirker teknologi livet vårt, og derfor handlingene våre. Teknologisk determinisme sier at teknologi bærer med seg egne konsekvenser. Denne posisjonen kan forstås radikalt, hvor teknologi tenkes fullstendig mekanisk, at innføringa av teknologi *A* fører kausalt til konsekvens *B*. Mer vanlig er det imidlertid å tenke at teknologi *A* åpner for konsekvenser *B..Z*, og legger føringer på hvilken av konsekvensene *B..Z* som blir mest tilforlatelige.

Instrumentalisme og determinisme handler om hvem som sitter i førersetet. Spørsmålet som disse posisjonene skal besvare er effektivt: bruker folk teknologi, eller er det teknologi som bruker folk? Men dette spørsmålet besvares ikke så mye av posisjonene som det *stilles* av dem. Posisjonene virker i og for seg motstridende, men viser seg å bero på den samme antakelsen. De bygger på adskillelsen som muliggjør spørsmålet de stiller. Røyrvik referer til Tim Ingold

(1990/2011e) som i *Society, nature and the concept of technology* skisserer denne motsetninga kobla til ei anna motsetning: evolusjonisme og relativisme. Dette innebærer enda et spørsmål: følger samfunn sine egne historiske baner uavhengig av deres teknologi, eller driver teknologien samfunnet? Relativistene meiner at teknologi ikke påvirker formen et samfunn tar, som instrumentalistene i figur 1.1. Evolusjonistene meiner at samfunnets institusjonelle form dikteres av behovet for å operere dets teknologi, som deterministene i figur 1.2. På samme måte som ved instrumentalisme og determinisme så besvares ikke spørsmålet av motsetninga mellom evolusjonisme og relativisme så mye som det stilles av dem.

Ingold viser to fundamentale forutsetninger som deles av både evolusjonisme og relativisme. For det første kan teknologi graderes i kompleksitet, og for det andre er det eksternt fra det sosiale. Ingold hevder—korrekt med henblikk på den teknologiforståelsen vi legger frem her—at idéen om at samfunn kan forstås som mer eller mindre komplekse, samsvarende med mer eller mindre kompleks teknologi, er et kategorimistak. Teknologi forstår Ingold (1990/2011e, s. 314, min oversettelse) som «en eksternaliserings- eller av-integreringsprosess—altså skjæres stadig tekniske ut fra sosiale relasjoner». Det vil si at produksjonen av idéen om at teknologi er eksternt fra samfunnet er i seg sjøl teknologi. Dette «teknologikonseptet, i det minste slik det brukes i den vestlige samtid, brukes for å etablere de epistemologiske betingelsene for samfunnets kontroll over naturen ved å maksimere deres avstand» (s. 314). Ingold oppsummerer (s. 321) med dette teknologi i tre punkt:

1. Teknikk er revet laus fra menneskelige subjekts praktiske erfaring, og tilskrevet et instrumentelt apparats egenskaper, hvor mennesker er kun mekaniske operatører.
2. Teknisk aktivitet er skilt ut fra sosial aktivitet, og produksjon er likeledes separert fra distribusjon som utstedes av henholdsvis individer og sosiale personer.
3. Tekniske krefter er grunna i omgivelser tenkt som “natur”, en fremmed og umenneskeliggjort tilstedeværelse som tilsynelatende dikterer våre vilkår¹⁶.

¹⁶Særlig denne idéen funderer den hobbesianske drivet etter å underlegge oss



Figur 1.3: Teknologi og samfunn er ikke egentlig adskilte entiteter, men hører sammen. Virkeligheta er ikke så ryddig og på stell som dens teknologiske artikulasjon.

Spørsmål angående hvorvidt teknologi påvirker samfunn eller motsatt er fundamentalt et kategorimistak. Kategorimistaket er som følger: teknologi og samfunn er ikke separate størrelser, men *ett*. Kort sagt: *Vi lever i et teknologisk samfunn*, som illustrert i figur 1.3. Entifiseringa som konsekvens av deres adskillelse er i seg sjøl et produkt av adskillelsens logikk som vi skisserer over. Så snart grensa trekkes har den alltid vært der.

Røyrvik forstår ikke teknologi som en kausal relasjon til samfunn, men som muligheta for slike kausale relasjoner som sådan. Argumentasjonen bygger på Heideggers utlegning av den moderne teknikk forstått som stellet, som vi beskrev i innledninga. Stellet er det som «utfordrer mennesket til å avdekke det virkelige som bestand på bestillingens måte», og «betyr den måte å avdekke på som råder i den moderne teknikks vesen» (Heidegger, 1954/1973, s. 92). Teknologi forstås med andre ord som en mulighet verden har til å fremtre. Mer spesifikt er teknologi at verden fremtrer som bestående av allerede avgrensa objekt, som påvirker hverandre innbyrdes som årsaker og virkninger. Disse objektene er ressurser som er klare til å utnyttes ved at vi utløyser deres potensielle. «Teknologi forstås som en spesifikk form for avdekning av verden» (Røyrvik, 2012, s.188)—«virkeligheten avdekkes teknologisk ...som instrumentelt relaterte entiteter» (s. 189). Det er dette som muliggjør at teknologiske artefakter forstås som instrument henimot-noe. Ivan Illich (1973, se særlig kapittel II: Convivial Reconstruction) skreiv at verktøy var iboende del av våre sosiale relasjoner. Argumentet var derfor at vi kan kun godta selskapelege verktøy (eller «convivial tools», på det opprinnelige engelsk),

naturen. Viss vi kuer naturen, så er vi i førersetet, ikke naturen. Vi trenger i så tilfelle ikke å leve *i takt med* naturen. Vi er naturens dirigent. *Vi bestemmer takta.*

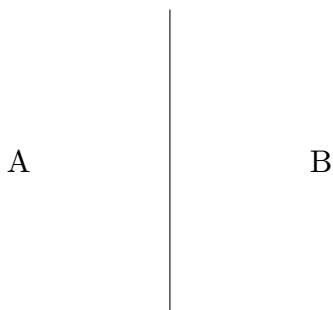
fordi industrielle verktøy («industrial tools») inverterer forholdet mellom oss og verktøyene. Vi kan gi både instrumentalistene og deterministene litt rett med Illich, viss si sier at folk bruker verktøy mens teknologi bruker folk. Det er viktig å påpeke her at teknologiske artefakter uten tvil *er* instrument henimot noe. Det er heva over enhver tvil at jeg kan bruke en datamaskin for å utrette noe, for eksempel skrive en masteroppgave. Men i teknologikken blir alt redusert til nettopp dets henimot-noe, dets instrumentalitet.

Teknologi forstått som stellet er en særskilt ontologisk posisjon hvor verden består av andre værender enn hva en ikke-teknologisk verden gjør. I en teknologisk verden fremtrer værender som teknologiske objekt. Disse objektene er forstått som vesentlig instrumentale, og «[h]vor hensikter blir forfulgt, midler anvendt, hvor det instrumentale hersker, der råder årsaksmessighet, kausalitet» (Heidegger, 1954/1973, s. 78). I den teknologiske posisjonen fremtrer altså værender som instrumentale og kausale. Det Illich kaller «industrielle verktøy» er teknologiske artefakter som tilslører værender mulighet til å avdekkes som noe anna enn instrument.

★ ★ ★

Røyrvik følger Gregory Bateson og Stein Erik Johansen i å forstå grenser som projiserte på en grenselaus verden. Grensa settes rundt «forskjeller som utgjør en forskjell» (Bateson, 1987, s. 460, min oversettelse) for noen, og skiller dermed ad to noer—og blir et eige noe, som må sjøl skilles med ei grense fra det som den er sjøl adskilt (Johansen, 2008, s. 65). Grenser lar værender fremtre som isolerte objekt, atomer i en objektfundert ontologi. I ei «fundamental ontologisk forvregning» (s. 72), fremstår grensene som gitte, som allerede alltid der. Ved denne forvregningen oppstår det Håkon Fyhn (2009b, s. 701) kaller vår tids metafysiske avstand, som betegner den teknologiske orienteringa mot det værende, hvorved «vi aldri kommer *helt* innpå tingene. Det vil alltid være en liten avstand mellom meg og den verden jeg erfarer, fordi erfaringen er en *representasjon* av denne verden, den er ikke verden i seg selv.» Det er denne metafysiske avstanden som funderer årsaksmessighet.

Viss jeg tegner en strek på papiret, som i figur 1.4, så avgrenses arket i to sider, *A* og *B*. Men jeg måtte tegne denne grensa for at den skulle eksistere. Jeg måtte gi den ei (symbolsk) romlig utstrek-



Figur 1.4: Vi ser alle grensa mellom A og B, men hvor er grensa mellom *grensa* og *ikke-grensa*?

ning. Jeg måtte også gi de to sidene navn. Viss ikke hadde grensa bare vært en strek; der hadde ikke vært noe å faktisk avgrense. Men—hvor er grensa som avgrenser grensa? Vi er alle enige i at det er en forskjell mellom streken og ikke-streken. Streken er sort, ikke-streken er kvit. Men hvor går grensa mellom streken og ikke-streken? Ikke tenk, kikk! Finner du grensa? Jeg ser bare sort og kvitt.

Vi kommer tilbake til grensa fler ganger. For nu, la oss notere oss at den forstås av Røyrvik som å være uten romlig utstrekning, men likevel projisert som værende i rommet. Johansen (2008, s. 66) observerer i *Grunnriss av en differensiell epistemologi* at grensa kan «kun tenkes bestemt tendensielt ved at intet er dens grenseverdi», men påpeker at «[b]egrepslogisk synes imidlertid begrepet om intet snarere å forutsette begrepet om grensen enn motsatt» fordi intet som sådan «kan tenkes konstituert som begrepet om dens grense som alltid vil begrense en grense som stadig forminskes». «Intet er et begrep om noe som ikke er, – men hvis det er et noe, er det da ikke da også utstrakt i tid og rom og følgelig ikke et intet?» Grensa kan aldri finnes som utstrekning, men må tenkes *som om den gjør det*. Johansen beskriver grensa som en *differensiell epistemologi*, hvilket vil si at grensa bærer med seg si sjølfølgelighet. Logisk sett *projiseres* grensa, men den *oppleves* som naturgitt. Det er dette som er den ontologiske forvrenginga.

★ ★ ★

Den metafysiske avstanden tilhører det dualistiske verdensbildet

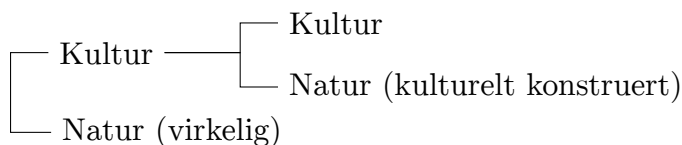
hvor folk ikke bebor verden direkte, men heller bebor intensjonelle verdener hvori objekt gis mening ad mentale representasjoner. Dette muliggjør at det samme objektet kan forstås på ulike måter. Det én person oppfatter som en krakk, kan en annen oppfatte som et lite bord. Dette er fordi deres mentale representasjoner divergerer. Disse forskjellige mentale representasjonene overføres generasjonelt som konseptuelle skjema for hvordan verden skal besørages. Dette—sammen med disse skjemas manifestasjoner i kunstige produkt—kalles kultur. Verden som sådan er på avstand, et noe som vi står overfor. Også kroppen vår er i ytterste konsekvens et noe, på avstand. Vi er *i* heller enn *overfor* kroppen, men dette *i* er en bekreftelse av den sjølsamme metafysiske avstand som *overfor*.

I *Hunting and gathering as ways of perceiving the environment* viser Ingold (1996/2011b) imidlertid at denne tenkninga ikke holder vatn, da den mentale representasjonen av verden forutsetter en faktisk verden som må eksistere forut for den mentale. Det vil si, for å være uenige i om det er en krakk eller et bord, må vi være enige i at det finnes et noe. For å trekke ei grense må det finnes en grenselaus verden hvori—såvel som hvorpå—disse grensene kan trekkes. Ingold argumenterer ikke for et alternativt verdensbilde, men påpeker heller at verdensbildet er i seg sjøl en metafysisk avstand. Ingold forsøker å ta sanker-jegere ontologisk på alvor, istedenfor å simpelthen innordne deres tilværelse under dualismene som preger *vestlig*-rasjonell tenking¹⁷ Natur-kultur-skilllet har vært særlig sentralt i dette øyemed.

¹⁷Det er viktig å påpeke at vi ikke her ønsker å falle i en *vesten* og *resten* dikotomi, hvor resten er en slags evig *den andre*. Det er sjølsagt hverken tilfelle at vesten er bra og resten dårlig, eller omvendt. Både vesten og resten innrømmer utallige forskjeller såvel som likheter, både overfor hverandre og innbyrdes. Når jeg bruker begrep som *vestlig metafysikk* må det aldri forstås som en beskrivelse av all vestlig tenkning. Hvor er engang vesten? Og hva er *østen*? Hvem er *sanker-jegere*? Hvem er *jeg*? Når jeg skriver om vestlig rasjonalitet er poenget på ingen måte at resten er irrasjonelle, men at vestlig rasjonalitet har noen spesifikke tendenser som kan begripes. Det kommer heller an på å peke ut tendenser og strømninger. Jeg forsøker på ingen måte å si at det finnes en enkel dikotomi mellom vesten og resten, kun at det finnes tendenser som gjør seg spesielt gjeldende i vesten.

Denne oppgaven er i seg sjøl på mange måter *vestlig*. Jeg har vestlig utdanning og referer til vestlige tenkere. Ingenting er vel mer *vestlig* enn kritikken, hvorved vestlig metafysikk river sin eiga pidestall, for så å bygge den opp igjen av dens ruiner—og på mystisk vis blir pidestallen slik enda høgere.

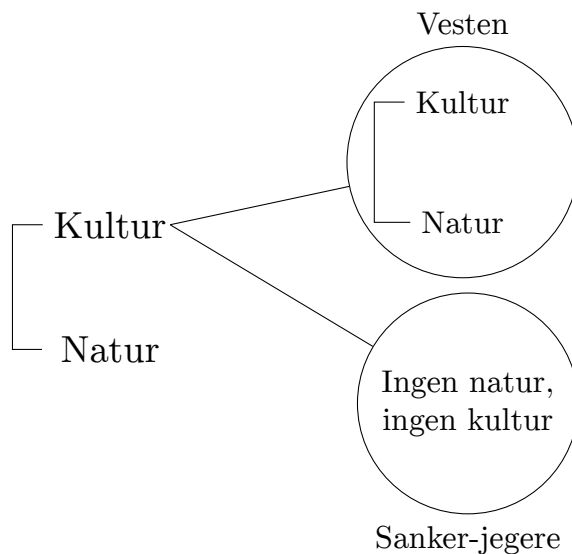
Ingold viser at den tradisjonelle tilnærminga til utfordringa med sanker-jegere og deres annleishet har vært å si at natur er kultur, for så å kunne redusere forståelsen hos sanker-jegere til en alternativ (og da stort sett en *mindreverdige*) kulturell konstruksjon av natur; i dette synet har sanker-jegere én representasjon av natur, ett verdensbilde, av mange mulige. I idéen om den kulturelle konstruksjonen av natur bor imidlertid et paradoks: «I formelen “naturen er kulturelt konstruert” ...opptrer natur på to sider: på den ene som produktet av en konstruksjonsprosess, på den andre som dennes forutsetning» (Ingold, 1996/2011b, s. 41, min oversettelse). I den vestlig-rasjonelle konsepsjonen av mennesket og naturen (hvori mennesket sjøl er også forstått dualistisk som sinn på den ene sida og utstrakt legeme på den andre), er mennesket eksepsjonell i sin kapasitet for å bebo intensjonelle verdener hvori objekt gis mening ad deres mentale representasjoner. I en slik modell kan det samme objektet ha forskjellig mening for meg og deg. Vi opererer så objektene i henhold til våre forskjellige meningssammenhenger. Våre forskjellige tilnærminger til å oppfatte og operere objektene blir overført til neste generasjoner som konseptuelle skjema, og manifestert i kunstige produkter.



Figur 1.5: Skjematisk fremstilling av natur-kultur-paradokset.

For at denne tankegangen skal kunne overhodet innrømmes er det heilt nødvendig at det finnes en fysisk verden forut for konstruksjonen. For å kunne bygge vår intensjonelle verden trenger vi råmateriale. Vi kan kun ha ulike representasjoner fordi det er noe å representere i utgangspunktet. Derfor er *natur*, altså naturen som naturvitenskapen studerer, ei forutsetning for den kulturelle konstruksjonen av *natur*, altså vår kategorisering av ytre fenomener. Vi oppsummerer dette likt Ingold med et skjema i figur 1.5. Ingold viser videre at også kultur i seg sjøl forstås som kulturelt produkt i denne forståelsen—og her er det viktig å bemerke at naturvitenskap som sosial aktivitet sjølsagt også er kultur. Vi sier gjerne at konseptet kultur lar seg ikke forstå uten å ta hensyn til kulturen vi

forstår det utifra. Her røpes nok en grunnleggende sjølmotsigelse.



Figur 1.6: Innordninga av sanker-jegere i det vestlige natur-kultur-skiilet.

I en vestlig-rasjonell dualistisk tankegang reduseres og innordnes sanker-jegere og deres forståelse til å passe inn i denne dualismen. Når vi forsøker å si at sanker-jegere har en forståelse av at det ikke finnes noe natur-kultur-skille, så ender vi opp med å gå inn i både natur- og kultur-paradoksene skissert over. Når vi sier at adskillelsen mellom natur og kultur er kulturell, og at *de* har en annen kultur enn *oss*, tvinger *vi deres* forståelse av at det ikke finnes noe natur-kultur-skille inn i ei forutsetning om et natur-kultur-skille. Dette viser vi, som Ingold, i figur 1.6. Konsekvensen av dette er at sanker-jegere blir tvunget inn i teknologikkens tanke-måte.

Ingold argumenterer i sitt essay for at dersom vi tar sanker-jegere ontologisk på alvor, så blir det fullstendig opplagt at de *ikke* besørger sine omgivelser på denne måten. «[S]anker-jegere nærmer seg *ikke* som regel deres omgivelser som en ekstern verden av natur som må konseptuelt “gripes” og symbolsk approprieres innafor rammene av ei pålagt kulturell utforming som ei forutsetning for effektiv handling. De ser ikke seg sjøl som bevisste subjekt som må kjempe med en fremmed verden av fysiske objekt; skillet mel-

lom sinn og natur har faktisk intet sted i deres tenking og praksis » (Ingold, 1996/2011b, s. 42). Her er det viktig å nevne at sanker-jegere ikke er *spesielle* i dette øyemed for Ingold. Det finnes ikke noe distinkt *sanker-jeger-verdensbilde*; det finnes ikke et *dem* noe mer enn det finnes et *oss*.

Det overordna målet til Ingold (1996/2011b, s. 42), som vi er enige i her, er «å foreslå [at vi] følger sanker-jegernes ledetråd, som tar den menneskelige tilstand for å være fordjupa som utgangspunkt, akkurat som andre skapninger, i et aktiv, praktisk, og sanselig engasjement med verden og de som bor i den.» Denne ledetråden gjør oss bedre egna til å handtere vår eksistens enn hva teknologikken gjør. Teknologikken er vesentlig dødsangst, som nødvendigvis er livsangst, og derfor menneskeangst—altså angsten for å være menneske. Ontologien som Ingold (1996/2011b, s. 42) beskriver, er *ikke* et verdensbilde blant andre; kontrasten «er ikke mellom alternative verdensbilder; den er heller mellom to måter å forstå verden, og kun den ene av dem (den vestlige) kan karakteriseres som konstruksjonen av et bilde, det vil si, som en mental representasjonsprosess. Hva angår den andre, så handler ikke det å forstå verden om konstruksjon, men om engasjement, ikke om å bygge, men om å bo, ikke om å lage et perspektiv *på* verden, men om å ha et perspektiv *i* den.» Det er ikke bare sanker-jegere som er *i* verden—også vi besørger verden på dette vis, hver eneste dag. Teknologi er åpenbart ikke *faktisk* totaliserende. Det merker vi idet vi møter en venn og gir oss hen til samtalen som oppstår, eller når vi er på en konsert og blir ett med musikken, eller når vi blir oppslukt av en virkelig god tekst.

I *Verdensbildets tidsalder* beskriver Heidegger (1954/1977) vår tid som prega av verdensbildet: Verden har blitt bilde. Verden forstås som bilde, som representasjon. Det som er, er kun som det er representert for mennesket. Det som ikke er representert for mennesket *er* ikke—det vil si, eksisterer ikke. Den teknologiske posisjonen medfører ikke det ene verdensbildet fremfor det andre, men nettopp verdens erobring til bilde overhodet, ved dens mentale representasjon på metafysisk avstand. Verdensbildet er et resultat av at vi ikke kommer helt innpå tingene i den teknologiske posisjonen, og muligheten for forskjellige verdensbilder, altså at krakken kan være et bord, er i seg sjøl et vesentlig trekk derved. Heidegger sier videre at verdensbildets hendelse muliggjør erobringskonkur-

ransen for hvem som har det riktige verdensbildet. Vitenskapen og det teknologisk målte tilkjennes her en særskilt rolle som objektiv. Heidegger beskriver vitenskapen som pågående objektdannelse. Vitenskapen er her tenkt i direkte kontakt med den virkelige naturen som vi sjøl kun kjenner mediert gjennom kulturelt påvirkede representasjoner, som illustrert i figur 1.5. Vitenskapen har ikke et verdensbilde; den er verdenslaus. Den har derfor blitt sannhetas vakter. Før var det kirka som vakta sannheta. Til Nietzsches «Gud er død» kan vi altså tilføye, «Teknologi lever». Og når han så spør «Hvordan trøster vi oss, de fremste av alle mordere? Det helligste og mektigste som verden hittil eide, det har forblødd under våre kniver – hvem tørker blodet fra oss? Med hvilket vann kunne vi gjøre oss rene? Hvilke forsoningsfester, hvilke hellige riter blir vi nødt til å oppfinne?» (Nietzsche, 1882/2010, § 125, s. 136), kan vi svare «teknologikken». Å forstå teknologikken er derfor sentralt for å forstå vår tid, særlig når vi betenker maktdimensjonen som ligger i å gjøre krav på det riktige verdensbildet.

★ ★ ★

Teknologikken kan beskrives gjennom en rekke beslektede begrep som Larsen (2009, s. 375) nevner: «entifisering, objektivering, reifisering, tematisering, autonomisering, eksternalisering, representasjon, signifikasjon.» Disse begrepene forsøker å «si noe om tingenes emergens: hvordan ting og kategorier oppstår, hvordan det diffuse får klarere definisjon, klassifisering av det uklassifiserte, stabilisering av erfaring ved hjelp av identifiserbare tegn og symboler». Entiteter fremtrer for Røyrvik gjennom avgrensinger inn i teknologiske artikulasjoner, og følger dermed (se særlig 1990/2011e og 1988/2011g) i å se på den teknologiske posisjonen som en objektiverings- og eksternaliseringsprosess, hvorved vi utformer en stadig mer *menneskeperifer* verden. Det objektives autoritet beror i stor grad på det eksplisittes forrang, og der tilhører utvisninga av folks dømmekraft og vurderingsevne til fordel for det som korresponderer med det riktige verdensbildet. Entitetenes verdenslausheit muliggjør også deres kausale relatering i standardiserte system.

Ervervelsen av entiteter preges av megareksi—det vil si, det teknologiske stellet blir aldri stort nok. Det kan alltid bli fler entiteter, og blir derfor aldri nok mange entiteter. At grensa i seg sjøl

er avgrensa peker på hvordan alle entiteter innrømmer uendelig avgrensning. Atomet var tenkt ordrett—som udelelig—men delingen vil ingen ende ta. Heidegger (1954/1977) innbefatter dette med begrepet det *gigantiske*, som er kvantifiseringen av det kvalitative, en operasjon som sjøl unndras kvantifisering. Det gigantiske er kun synlig som skyggen til det som er på stell. Også Røyrvik bruker dette begrepet, og omtaler «[kvaliteten ved det gigantiske ...som *megareksi*], for å peke på «vekstbevegelse[n] hvor det å vokse for økningens skyld er en verdi og et mål i seg selv» (s. 193). Vi kommer grundig tilbake til det gigantiske i kapittel 2, hvor vi tar for oss vår tid forstått som gigantikken.

★ ★ ★

Viss «teknologikken» er det sentrale substantivet for Røyrvik, så er det sentrale verbet «erobring». Avhandlinga—såvel som forelesningene til Røyrvik—bruker gjennomgående begrepet «erobring». Værvinduet omtales for eksempel «[s]om representasjon av virkeligheten»—«som en teknologisk artikulasjon, en konstruksjon som fanger og uttrykker virkeligheten på en spesifikk måte», og de «teknologiske artikulasjoner av ankerhåndtering» som følger av dette fører til «*erobring av natur*» (Røyrvik, 2012, s. 3–4). Der teknologikken i forrige del blei beskrevet mest som posisjon, tydeliggjør «erobring» at det også er snakk om en bevegelse. Og «denne bevegelsen beskriver [Røyrvik] som en form for erobring som er fundert i, men også kontrastert til, en form for erobring som sjømennene gjør som verktøybrukere på fartøy og rigger.» Likeså landområder kan erobres, kan værender erobres til teknologi. «Den teknologiske erobringen er en transformasjon av natur til objekter og entiteter, og ettersom objektifisering innebærer at objekter er kontrollerbare, gjør teknologisk erobring at virkeligheten er *allerede kontrollert* eller *ikke ennå kontrollert*» (Røyrvik, 2012, s. 6). Heideggers begrep om det gigantiske er også sentralt her, i at alt erobres til en stadig større bestand av objekt. Ordet *erobre* (fra tysk, *erobern*) betyr å få overtak (på noe), altså å oppnå kontroll eller makt (over noe). Det er dette som er formålet med produksjonen av sikkerhet i ankerhåndteringsoperasjoner. Å erobre for å få overtak. Erobringa Røyrvik snakker om er den *teknologiske erobring*, og avhandlinga vies til å skildre erobringas logikk. Produksjonen av sikkerhet

i ankerhenderingsoperasjoner er også produksjonen av trygghet, av det bekvemme. I Terrence Malicks (2012, 00:35:01, min oversettelse) film *To the Wonder*¹⁸ knyttes dette til valget:

Vi ønsker å leve innafor lovenes trygghet. Vi er redd for å velge.

Jesus insisterer på valg. Den ene tingen han fullstendig fordømmer er å unngå valget.

Viss stellet er Heideggers svar på spørsmålet om *hva* som utfordrer mennesket til å avdekke det virkelige som bestand på bestillingens måte, er erobring Røyrviks svar på spørsmålet om *åssen* det virkelige avdekkes som bestand på bestillingens måte. Teknologisk erobring er dermed måten det værende avdekkes som teknologikkens drivstoff. Teknologikken er erobringens logikk. Spørsmålet er hvorfor. Hjelper teknologikken gresset å gro? Ja—forsåvidt—men hva har det kosta oss?

Sjøl om verden er teknologisk erobra så er det mer ved erobring enn teknologi—og mennesket og verden kan aldri erobres fullt og helt. Røyrvik peker på dette gjennom handverkerens erobring, som også er gjeldende i Nordsjøen. Vi husker hvor vi begynte: Buber (1923/2006, s. 5) skreiv at «[v]erden er for mennesket tvefoldig, svarende til hans tvefoldige holdning». Dette sitatet åpner Teknologikk-kapittelet i avhandlinga til Røyrvik. Det finnes en annen verden enn teknologiens. Sikkerhetsanalysen artikulterer og inkluderer alt som eksisterer i en ankeroperasjon, formelt og teknologisk sett, men det finnes et anna blick, som synliggjør heilt andre aspekt ved operasjonen. Røyrvik fokuserer mer spesifikt på erfaringas heilhetlige blick.

Det hersker en rådende idé om at teknologi er noe faktisk, som eksisterer hvor enn noen bruker verktøy for å lage noe. Ingold (1988/2011g, s. 294–296) foreslår i *Tools, minds, and machines*:

¹⁸Sitatet på det opprinnelige engelsk:

We wish to live inside the safety of the laws. We fear to choose.

Jesus insists on choice. The one thing he condemns utterly is avoiding the choice.

Filmen viser samlivssammenbrudd side om side ved ei truskrise, ny kjærlyghet side om side ved fornyet tru; Mont Saint-Michels fundament like standhaftig på jorda som dets spir i berøring med himmelen.

An excursion in the philosophy of technology at vi heller betrakter verktøybruk fra et kyndighetsperspektiv. Røyrvik bruker begrepet *handverker* der Ingold bruker «the artisan» som eksempel på et kyndighetsperspektiv. Handverkerens verktøybruk er en direkte deltakelse hvor både utforminga og utførelsen tilhører handverkeren og handverkerens ferdigheter. Ingold beskriver utførelsen av handverk som å kvile på utøverens evne til å forestille seg formene som skal bli til, og sia realisere disse gjennom en aktiv deltakelse med materien. En viktig innsikt her, er at artisan-begrepet er beslekta med det greske τέχνη (tékhne), som pekte på de vi idag kaller handverk, men også samtidig de vi nu kaller kunst.

I et mekanistisk syn på omgivelsene fremtrer ikke lenger handverkeren «fordjupa med heile sitt vesen», men blir istedenfor «gradvis erstatta av operatøren, viss jobb det er å igangsette eksterne system med produksjonskrefter, i henhold til prinsipp for mekanisk funksjon, som er heilt likegyldige til menneskelige evner og følsomheter» (Ingold, 1988/2011g, s. 295, min oversettelse og mi utheving).

Ifølge Ingold er utforming og utføring i dag adskilt som to distinkte deler i en produksjonsprosess. Planleggere *utformer* planer, mens teknikere *utfører* planene (Ingold, 1988/2011g, s. 295, 308–311). I den klassiske begrepsforståelsen var τέχνη og μηχανή (mēkhané) – forstått som kyndig fremstilling og manuelle apparat – to forskjellige aspekt ved handverkerens fremstilling. Seinere, når det tekniske har blitt skilt ut fra konseptet, er det tekniske forent med det mekaniske (Ingold, 1988/2011g, s. 295–296). Det tekniske omdefineres som eksternt fra mennesket, relatert til maskinen, som teknikeren er en del av. Kunsten såvel som handverket er idag nedvurderte til sammenligning med ingeniørvirksomhet. (Kunstens nedvurdering kommer vi tilbake til i kapittel 2.) Utforming har høyere sosial status enn utføring. Utforming tenkes som teknisk, i den forstand at det er kyndig virke. Utføring kan *hvilken som helst idiot* ta seg av, for det er tenkt som mekanisk utføring, rein trykk og støt. Dette kommer til uttrykk overalt i vårt samfunn, for eksempel ved at arkitekten tjener mer penger enn snekkeren. Brit Strandhagen (2006) peker på estetikktradisjonens antroposentriske oppvurdering av menneskeproduktene som åndsverk som står over *den bare natur*. Utforming er kultur, utføring er natur. Med henblikk på Sherry Ortner (1972) sin observasjon

om at kvinnen tenkes som nærmere naturen enn mannen, som er nærmere kulturen, blir det opplagt hvorfor mannen tjener mer penger enn kvinnen idag: kvinnen tenkes som nærmere utføring, mens mannen utformer. Det er derfor John Zerzan (1997/2010c, s. 155, min oversettelse) skriver at sivilisasjonen er fundamentalt «historien om dominerings av natur og av kvinner», og spør så: Er sivilisasjonen og patriarkat synonyme? Vi kan her like godt spørre: er teknologi og patriarkatet synonyme¹⁹?

★ ★ ★

Røyrvik refererer videre til Lucy Suchman (1995), som viser åssen arbeid gjerne er usynlig på avstand. Dess nærmere sjølve arbeidet du er, dess mer komplekst er det. Dette demonstrerer Røyrvik sjøl, som vi skal straks se, og referer i tillegg til Hepsø (2009, s. 91–123), som viser åssen kranføreryrket er et eksempel på dette fra Nordsjøen: kranføreren har lenge vært en *usynlig* posisjon i oljeindustrien, et enkelt ledd i et enormt distribusjonssystem, men gjennom kvalitativ forskning blei dette arbeidet løfta frem i industrien som komplekst, vanskelig og viktig; yrket er nu anerkjent på en heilt annen måte, med ei stor satsning på kompetanseheving for kranførerne. Heller enn å se mennesket som en effekt i maskinen, så er det mulig å forstå en plassering i det store maskineriet. Røyrviks eksempel er fra feltarbeidet på Orca. Viss vi *zoomer inn* på Orcas dekk, og arbeidet som utføres der, kan vi se på det som handverk. Handverkerens forståelsesposisjon er deltakende, og gir et mer heilhetlig bilde av arbeidet den enkelte faktisk gjør. Teknologikken visker derimot ut den enkelte.

Røyrvik (2012, kapittel 8.2) beskriver matrosene som kyndige handverkere som gjennomfører vanskelig arbeid under vanskelige forhold. Men sett fra brua—og matrosene kan lett se seg sjøl

¹⁹Jeg undersøker ei lignende problemstilling i Berntsen, 2019b, hvor jeg poengterer teknologiens tendenser mot det binære, og ikke minst dens tilbakelegning av all motstand, som slik innordnes systemet som dets legitimering. Målet kan ikke være at kvinnen skal bli like *fri* som mannen—dette ville være å gjøre kvinner om til menn, og ytterligere bekrefte dette binære forholdet. Sjøl skeive opprør ender opp med å bygge opp legitimiteten av de binære kjønn slik sanker-jegere innordnes vestlig metafysikk for å så kun bekrefte den. (Mitt eiga forslag i den artikkelen—inspirert av blant anna Lev Tolstoy (1900)—er det totale opprør mot kjønn, og derfor også mot teknologi og sivilisasjonen.)

derfra—er matrosenes arbeid mindre komplekst. Det er ikke det at folka på brua ikke vet at matrosenes oppgaver er komplekse og vanskelige, men brua forstått som posisjon reduserer matrosene til deres definerte ledd i operasjonens kausale rekke. Også brua består av kyndige handverkere når vi er tilstrekkelig *zooma inn*. Og på riggbrua er det enda fler kyndige handverkere. De styrer alle ledd i operasjonen ved hjelp av sine verktøy. Men fra deres posisjon kan heile operasjonen forstås som en maskin hvor bruas kyndige handverkere—for eksempel kapteinen og vinsjeoperatørene—blir mindre synlig, på den sjølsamme måte som matrosene blir mindre synlige fra brua. Dekksarbeidet er enda lengre unna for riggbrua, og derfor enda mindre synlig enn det er fra brua. Orca fremstår her som en del av det større maskinsystemet som artikuleres som *operasjonen*. Arbeidet på båtene må holdes innafor definerte parameter og planer—eller så må eventuelt disse omdefineres. Resultatet er at praksis på dekk og de forskjellige bruene er mer antatt enn eksplisitt fra riggens posisjon, også videre.

Fra oljeselskapets—eller utførende underavdelings— posisjon så er også riggbruas arbeid lite synlig, og heller artikulert som en sort boks²⁰. «Riggflyttet er en del av oljeletingen i de forskjellige feltene og en del av den større industrikomplekse og organiserte oljeletingen. Signifikansen av arbeidet som gjøres gjelder effekt, forbruk av utstyr og tidsbruk ut fra definerte parametre» (Røyrvik, 2012, s. 234). Når vi *zoomer ut* på denne måten, så «er ikke dette en fysisk bevegelse ute i feltet, men det er fortsatt en bevegelse oppover i organisasjonshierarkiet.» Vi kan *zoome ut* på mange forskjellige måter. For eksempel kan vi «gå videre opp i systemet og inkludere oljeboringen, og ikke bare [-]letingen», eller «inkludere

²⁰Sorte bokser brukes i vitenskapen for å beskrive et *hva* uten å måtte bekymre seg for dets *hvordan* (Bateson, 1987, s.49–50). For eksempel kan vi ha et flytskjema som forklarer åssen et brukergrensesnitt fungerer. Brukeren er i tilstand *A* og trykker på knapp *B* for å komme til tilstand *C*. Det viktige for den som utformer det som kalles *brukeropplevelsen* vil her være åssen *B* presenteres for brukeren, slik at den skjønner åssen den skal komme seg fra *A* til *C*. Åssen *B* fungerer internt i programvaren kan være totalt irrelevant og uinteressant for både brukeren og brukergrensesnittets utformer. Likeledes er tilstandene *A* og *C* kanskje irrelevant for de som implementerer funksjonaliteten som ligger i *B*. *B* er kanskje en isomorfisk funksjon som derfor må fungere polymorfisk, uten å bry seg om hvilke tilstander som den brukes med. Altså er funksjonen ikke $A \rightarrow B$, men $\forall x. \tau x. x \rightarrow x \rightarrow x$ slik at *A* og *C* er nivellerte gjennomsnitt av τ , og kunne like greit vært *D* eller *E*, gitt at τD og τE .

re oljeindustrien utenlands, eller andre sektorer som finanssektor eller statsadministrasjon.» Men vi stopper her. Dess lengre vi *zoomer ut*, dess mer usynlig blir den komplekse arbeidspraksisen på dekk. Kompliserte teknologiske relasjoner mellom entiteter er det som gjenstår, og dekkarbeidet har blitt redusert til sorte bokser. Det er viktig å påpeke at denne tendensen finner vi overalt i vår hverdag mer generelt også. Viss du skal kjøpe ei bok, eller en gitar, eller ei katt, eller en buss, så foregår det gjerne ved at du går på Internett og handler der du får det beste tilbudet, og så kommer kreaturet i posten etter noen dager eller uker. Dette skal vi seinere knytte til det vi tidligere kalte grensesnittets gjennomsnitt.

Røyrvik ønsker å påpeke at vi her snakker om to forskjellige forståelsesposisjoner, og at disse posisjonene er relatert til deres nærhet til omgivelsene. Nærhet og avstand må ikke her forstås kun geografisk—det kan like godt være for eksempel tallmessig eller organisasjonelt. Alle som har undervist vet at det er enklere å oppnå nærhet med noen få studenter, enn mange hundre studenter. Alle som har hatt en jobb vet at vi kommer nærmere på våre umiddelbare kolleger enn konserndirektøren. Det sentrale her er den *metafysiske* avstanden. Men hva utløyser denne avstanden? Dess lengre vekk fra arbeidet noen befinner seg, dess mindre synlig er arbeidet. Men som nevnt *vet* jo de på brua at matrosene egentlig holder på med komplekse oppgaver. Kun i matrosenes teknologiske artikulering som del av operasjonen er arbeidet deres virkelig på avstand. Men hvorfor er de artikulert nettopp slik? Forårsakes metafysisk avstand av andre avstander?

Sikkerhet artikuleres fra en teknologisk posisjon, og en undersøkelse av størrelsen og posisjonen den er artikulert ut fra, «gir innsikt i hvordan metafysisk avstand mellom objekt og subjekt er en essensielt for enhver konstruksjon av teknologisk artikulering» (Røyrvik, 2012, s. 328). «For å kunne forstå sitt eget arbeid som en del av maskinen, må man innta en posisjon i metafysisk avstand til arbeidet som dessuten kan forstås som hierarkisk sett over arbeidet. Som en del av maskinen er arbeidet en funksjon og effekt som leder til et annet verktøypunkt som manipuleres av noen andre. Slik kan en forstå seg som å tjene maskinen» (s. 331).

Maskinforståelsen går igjen overalt idag. Før brukte vi analogier som *en datamaskins prosessor er som en hjerne*, eller *et kamera er som et øye*, men så blei analogien reversert—*hjernen er som*

en prosessor, øyet er som et kamera. En slik maskinforståelse har ofte en enorm forklaringsevne, som gjør det fristende å innordne alt en slik tenkemåte. Når vi slutter å tenke på maskinmetaforen som nettopp en metafor, er dens totalisering komplett. *Hjernen er en prosessor, øyet er et kamera.* Men forklaring er ikke forståelse. Maskinforståelsen er egentlig ei *maskinforklaring*. Og, som andre forklaringer, kan den føre til forståelse. Men det vi ser ovenfor er at maskinforklaringa tilslører fler vesentlige aspekt ved menneskelig aktivitet og liv. Det er for handverkeren «åpenbart at prinsippet er en reduksjon og forenkling», men «teknologisk sett er prinsippet slik en operasjon *egentlig* er» (Røyrvik, 2012, s. 331). Men arbeidet artikuleres som prinsipp kun «fra en opphøyet posisjon, i metafysisk avstand til det som skjer».

Forskjellen på det nære og det teknologiske blikket setter Røyrvik i sammenheng med forskjellen på forståelse og forklaring, ved hjelp av Paul Ricœur (2017) som beskrev disse som to fundamentalt forskjellige holdninger til tekst. Forklaringer kan sjølsagt bidra til forståelse, men det er ei annleis holdning. Sammenhengen Røyrvik (2012, s. 304) peker på er at forklaringa er «den eneste måte[n] ulykker, risiko og sikkerhet artikuleres teknologisk på, samtidig som [den] fremstår som kun et *aspekt* ved *redskapsbrukerens forståelse* ...For redskapbrukeren er prinsippet en reduksjon av virkeligheten, dvs., noe som egentlig er komplekst og vanskelig både å gjøre og forstå. I maskinen er prinsippet slik det egentlig henger samme, det er *formelt* sant.» Forskjellen mellom å forstå og å forklare er at det å «forstå er fundert i en helhetlig erfaring, mens forklaringer er objektfunderte, ettersom de beskriver lineære sammenhenger mellom entiteter». Prinsippet er sentralt her. Teknologikken som posisjon er prinsippetets posisjon. «Etymologisk sett kan et prinsipp bety hierarkiets høyeste posisjon, altså prinsens eller den førstes (primære) posisjon, og det peker til både den fundamentale sannhet og til ...moral fundert i det øverste prinsipp» (s. 236). Dette finner vi igjen i vitenskapen—«[p]rinsippet er hvordan *naturlovene* virker, krefter som er årsaker til en virkning», og i teknologikken er all eksistens årsaker til virkning. Ankerhandteringsevne uttrykt som *operasjon* er dens teknologiske artikulering som prinsipp. Men den er prinsipielt prinsipp kun i prinsipp, for handverkerne bebor det situasjonelle hvori det alltid vil oppstå uforutsette fenomen som må besørges i erfarin-

gens verden, ikke prinsippets. Prinsipp er for dem derfor kun «en forenkling av en unik, ekstraordinær situasjon» i disse øyeblikka. I den teknologiske artikulasjonen eksisterer imidlertid ikke disse problemene. Prinsippet tilkjennes og tilkjenner her ulike virkeligheter. «Fra verktøybrukerens posisjon er prinsippet redundant og gir mening ut fra erfaringshelheten prinsippet er en del av», mens «[i] en *teknologisk helhet* peker ikke prinsippet til en erfaringshelhet, men til *modellen som helhet*» (s. 235–236)

Det er viktig å virkelig understreke her at vi ikke snakker om et skille mellom *mannen på golvet* og *mannen i dress*, men mellom to forskjellige måter å være i verden, som begge er både i stand til og nødt til å være på en daglig basis. Det er ei utbredt marxiansk såvel som marxistisk oppfatning at mannen på golvet er fullstendig fremmedgjort, som et tannhjul i maskinen etter at Karl Marx (1844/1991, s. 197) argumenterte for at fremmedgjort industrielt arbeid «er noe *utenfor* arbeideren, dvs. ikke tilhører hans vesen, at han derfor ikke bekrefter seg i sitt arbeid, men forneker seg, at han ikke føler seg vel, men ulykkelig, at han ikke utvikler noen fri fysisk og åndelig energi, men sliter ut sin kropp og ødelegger sin ånd.» Her vil mang en industriell arbeider gi Marx heilt rett; men vi skal ikke si at arbeideren derfor kun føler seg «som seg selv først utenfor arbeidet, og føler seg utenfor seg selv under arbeidet»—altså «[h]an føler seg hjemme når han ikke arbeider, og når han arbeider føler han seg ikke hjemme.» Dette er tilfelle kun i teknologikken. Ingold (1995/2011h, s. 332) presiserer i *Work, time and industry* at fra handverkerperspektivet, så stemmer det slett ikke. «Sett fra fabrikkierens perspektiv fremtrer arbeiderne sannelig som intet mer enn det totale produksjonsapparats utvidelser, og deres aktivitet kun som operasjonen av et sett mekaniske prinsipp—altså en teknologi—nedfelt i konstruksjonen av det anvendte maskineri», men «erfaringa til arbeiderne sjøl er imidlertid ei anna. For i deres konkrete tilstedeværelse er maskiner betydelige komponenter i deres umiddelbare omgivelser, hvor engasjementet med dem er en uunngåelig del av virksomheta å håndtere verden.» Med et menneskeperifert og teknologisk blikk blir handverkernes aktivitet sorte bokser, men i deres egen menneskesentrerte erfaring så er de kyndige handverkere. Operatøren er en sort boks, handverkeren er—som vi sa tidligere—«fordjupa med heile sitt vesen». Ingold meiner følgelig at Marx tok feil—«arbeideren slutter ikke

å dvele på arbeidsplassen. Han hører “heime” der.» Dette endrer imidlertid ikke de brutale fakta som Marx kommenterte ved industrielt arbeidsliv, for, som Ingold konkluderer «det er ofte djupt ubehagelig å være heime.» Det endrer heller ikke at et menneskesentrert blikk avdekker hvor menneskeperifert arbeidet i seg sjøl er, i den forstand at mannen på golvet ikke besørger produktet direkte, men heller opererer maskineriet som tilvirker produktet. Heile arbeidsprosessen med dens oppgaver er utforma med hensyn på maskinenes effektive produksjon; folkenes sosiale behov står ikke sentralt.

★ ★ ★

Teknologikken er *objektfundert*. Det vil si at den erobrer ved at *objekt* dannes igjennom *tingliggjøring* og *standardisering*. Å ha ting på stell gjør at man kan stelle med objekt for å få dem enda mer på stell. På et vis gjør det også at man *må* stelle med objekt. Objektene blir virkelige enn det de representerer. Teknologikken både baserer seg på—og fremgår—ad objekt. Teknologikken er derfor posisjonen hvorfra alt er allerede alltid erobra til teknologiske objekt, som potensialer, som ressurser. Disse objektene defineres av grenser. Når grensa trekkes, så har den fra den teknologiske posisjonen alltid eksistert som naturgitt. Den stadige objekt dannelse er dermed en bevegelse hvor verden avgrenses mer og mer, henimot det gigantiske, hvor alle kvaliteter har blitt—og allerede er, og alltid har vært—kvantiteter.

Den objektfunderte ontologien som teknologisk erobring medfører er *menneskeperifer* sammenligna med menneskesentrerte erfaring. Teknologisk erobring er dermed en eksternaliseringsprosess, hvor menneskelig skjønn får mindre rom enn objektive fakta. Dette manifesteres tydelig i industrielle verktøy som er utforma til å være deterministiske system som en eventuell menneskelig utfører kun besørger som operatør. At noe er objektivt betyr ikke at det er *enda mer sant* i kraft av å være nøytralt fordi det er ei *rein* sannhet som er *fri* fra menneskelig skjønn og derfor intensjon; at noe er objektivt, betyr at det har blitt til objekt i den teknologiske artikuleringa av verden; altså at det er avgrensa—og derfor meningsløst—objekt på bestilling. Når noe blir erobra blir det til et objekt, og blir derfor vanskelig å besørge på en erfaringsfundert

måte. Det er illegitimt å argumentere mot å ha ting på stell, fordi det er å argumentere mot å ha overtak eller kontroll. Dette ser vi tydelig i Berntsen, 2019a, hvor det blir vanskelig for miljøvernere å argumentere for å fly mindre, eller spise mindre kjøtt—de må istedenfor eventuelt argumentere for elektriske fly og laboratoriums kjøtt. Noe lignende ser vi i produksjonen av sikkerhet, hvor operasjonen skal sikres, ikke avbrytes. For å omskrive et poeng etter Paul Feyerabend: fortsatt erobring (fremgang) er antatt, ikke argumentert for²¹.

Teknologikken er en *posisjon* fundert i objektenes ontologi, og dens erobring er en *bevegelse* som består av pågående objektdannelse. Denne bevegelsen kommer delvis fra intenderte handlinger, men delvis fra seg sjøl som sjølførsterkende løkke. Grenser projiseres på verden og definerer derved objekt, som entifiseres som standardiserte, og står på bestilling som teknologikkens drivstoff. En udelelig verdens avgrensning derved til værender som erobres til deres potensielle effekter. I tråd med teknologikkens vekst og fremgang vokser behovet for drivstoff megarektisk henimot det gigantiske. Ettersom verden erobres til fler og fler bestanddeler—altså får fler og fler grenser, og derved blir mer og mer finmasket—blir den teknologisk artikulerede virkeligheta stadig mer menneskeperifer. Erfaringsfundert skjønn og vurdering blir illegitimt opp mot beregning av objektive entiteter. Det menneskelige står svakt i teknologikkens språkspill²². Samtidig er verden alltid mer enn det teknologiske—teknologikkens erobring produserer også sin egen motstand.

★ ★ ★

²¹Feyerabend (1978/1987, s. 74–74) skriver at vitenskapens epistemologiske forrang «er *antatt*, den er ikke *argumentert for*. Vi kommer tilbake til dette poenget såvel som vitenskapen i kapittel 2.

²²Wittgenstein (1953/2010) bruker begrepet *språkspill* for å snakke om hvordan vi spiller forskjellige språkspill i forskjellige sammenhenger, altså har for eksempel ord forskjellige betydninger i forskjellige situasjoner, og i en situasjon må man derfor kanskje bruke andre ord enn man ville brukt i en annen situasjon. Wittgenstein ville «understreke at det å snakke et språk er en del av en aktivitet eller av en livsform»(s .44). Det handler altså ikke bare om å for eksempel bruke ulike ord i ulike fagsjargonger, men at livsformene som sådanne er forskjellige. Menneskelig skjønn hører heime i erfaringas livsform, ikke teknologikkens, og stiller derfor svakt mot det objektive som fremkommer i standardiserte perspektiv.

Det som ikke er teknologisk erobra, *er* ikke. Den teknologisk erobrede verden er dermed ikke først og fremst av en epistemologisk, men ontologisk karakter. Det er derfor menneskelig skjønn nedvurderes og utelukkes: folk *lar* seg ikke erobre teknologisk, og den ytterste konsekvensen av dette er at folk ikke finnes i teknologien, kun *kropper, ressurser, ansatte*, også videre. I dag ser folk også på seg sjøl som ressurs. Der jeg føler et enormt ubehag når noen kaller meg en *god ressurs*, har jeg møtt andre som syns at det er riktig storarta å bli sett på som en *nyttig ressurs*. Her pågår en fundamental endring! Her snittes det! Arbeidslivet er en kniv som snitter over ethvert spor etter virkelig liv²³. Teknologi er ikke nøytrale instrument, men instrumentaliteten som livsform, og instrumentalitetens totaliserende effektivitet i organisasjonshierarki medfører dessuten at teknologi er vår tids *dominerende* livsform.

Teknologi funderes i metafysisk avstand. Men det produserer også metafysisk avstand. Teknologi *er* metafysisk avstand. Eller, kanskje det er mer presist å si at teknologi er den tilstedevorden hvor alt som er, er allerede alltid på metafysisk avstand.

Samtidig er teknologikkens formål tilsynelatende å overkomme nettopp avstand. Avstand i geografi løyses idag av teknologiske artefakter som videokonferanse-programvare, telefoner, og epost. Det er sjeldent brev det går i. Hvorfor det? Fordi brev har for stor avstand i tid. Det samme har reisen. Å reise til Japan for å snakke med noen tar lang tid, enten det er et brev eller jeg som reiser dit. Å bruke programvare gjør ikke det. Men er der ikke andre avstander som gjør seg gjeldende når jeg ikke er der? Det er en bitteliten tidsavstand, så klart, som gjør det vanskelig å få ordentlig flyt i samtalen. Men der er andre avstander også. Vi kan ikke lukte hverandre, for eksempel. Det er også en avstand i rom i den forstand at vi sitter i forskjellige rom, og dermed ikke har felles romlighet i den forstand at vi ikke har samme referansepunkt. Men der er en mye

²³Her refererer jeg til musikkgruppa The Spectacle (2004), oppkalt etter boka vi nevnte i fotnote 6, *La société du spectacle*. Verset i si heilhet på det opprinnelige engelsk:

Why would I ever trade my skateboard for your working life?
 For your working knife stealing every trace of life
 We once slept under open skies, told stories in the wind
 Our sleeping bags are now just a vast memory

større og etter mi meining farlig avstand i dette eksempelet. Og det er at når jeg logger på programvaren, så er Japan fullstendig irrelevant. Du kunne like greit vært i Australia, eller til og med i naborommet. Det er dette jeg kaller grensesnittets gjennomsnitt. Grensesnittet gjør gjennomsnitt av oss alle. Det formålstjenlige tilsier at teknologikkens entiteter formes med henblikk på et mål, men det er også nødvendigvis slik at målet utformes med henblikk på entitetene.

Grensesnittet gjør seg gjeldende på en slik måte i heile samfunnet. Det kan synes som om dess mer komplisert organisering som trengs, dess fler ting blir usynlige, sorte bokser. Paul Kingsnorth (2017, s. 92) har en akkurat passende metafor for denne samfunnstendensen, som også synliggjør ei kobling til det menneskeperifere.

For meg er spyletoalettet en verdig metafor for sivilisasjonen jeg bor i. Det er gjevt, det er lettvent, det er hygienisk, og det er vidunderlig varmt og tørt. Det gir den mest luksuriøse bæsjeopplevelsen mennesket kan tenke seg. Du kan få unnagjort ditt fornødne uten å måtte tenke på hva som skjer etterpå: du trenger aldri tenke på hva som skjer med avføringa og urinen som du nettopp produserte, akkurat som du antakelig heller aldri tenkte på hvor maten som skapte dem kom fra. Viss du vil, kan du late som at du aldri produserte dem i det heile tatt; som om du var alt for sivilisert til å delta i slik basal og primitiv oppførsel. Du kan sitte i varmen, lese ei underholdende og lettbeint bok, og så trykker du bare på en knapp, og vil aldri behøve å handtere din eigen dritt.

Hva skjer når et samfunn ikke vil handtere dritten sin?
Det havner djupt i den.

Grensesnittet opphever kanskje først og fremst avstand til *ubehag*. I en teknologisk forståelsesposisjon er ingenting ubehagelig. Det er under kontroll, eller så *er* det ikke. Dette kaller jeg dødsangstens tilstedevorden. Døden er ubehagelig, så vi definerer den ut av eksistens. I teknologien er døden kun et objekt. Den er, som Fyhn (2009b, s. 306) skriver, «sikret i den medisinske vitenskapens

kalkulerbare sfære», og derved gått «fra å være en essensiell side ved den menneskelige tilværelse, sosialt så vel som religiøs, til å bli noe som hører kroppen til», kartlagt «som en målbar kroppsfunksjon gjennom en objektiv definisjon», med klart definerte «for å konstantere denne tilstanden på en objektiv måte.» Den eneste døden du kan ha på stell er døden slik den ramses opp på nyhetene. *Tre-og-tjue omkom i flystyrt*. Det som skjer her, er at disse tre-og-tjue individene tilkjennes døden som attributt. De er *døde*. Døden er her et attributt på lik linje med *glade*, eller *svenske*, eller *190 centimeter høge*. Dette er dødsangst. Dette kommer vi tilbake til i kapittel 3 hvor vi ser på tilstedeværelse som en dødsvorden som inviterer døden inn istedenfor å forsøke å nivellere den. Dødsangsten er derimot en dødsvorden som forsøker å stenge ute døden.

Døden kan imidlertid ikke utestenges. Malicks (2012, 01:23:26, min oversettelse) *The Tree of Life*²⁴ spør, «ser han aleine Gud, han som ser Gud vende sitt ansikt mot ham? Ser ikke også han Gud, han som ser Gud vende ham ryggen?» Forsøket på å etablere avstand til døden gjør den kun nærmere. Metafysisk avstand er teknologiens grensesnitt, og etterhvert som vi besørger verden stadig mer gjennom teknologiske artefakter, blir heile verden ramma inn av dette grensesnittet. Enda verre er det at grensesnittet er *smittsomt*, og at sjøl uten teknologiske instrument stjeler grensesnittet inn i verden. I grensesnittet fremstår verden som gjennomsnittlig. Den kan følgelig oppfattes som meningslaus²⁵. I oppgavens neste

²⁴På det opprinnelige engelsk: «does he alone see God, who sees God turn his face towards him? Does not also he see God, who sees God turn his back?»

Livets tre står i Edens Hage sammen med kunnskapens tre. Det vaktet av kjeruber og et flammende sverd. Filmen, *The Tree of Life*, viser striden mellom verden og jorda, nåden og naturen, det gode og det onde, livet og døden.

I en annen film av Malick (2012, 02:08:22, min oversettelse), *A Hidden Life*, sies det at «sola skinner likeens på det gode og det onde» («the sun shines on good and evil the same»). Begge disse filmene tar for seg døden, på meget ulikt vis. *The Tree of Life* er satt til familielivet i en amerikansk forstad på 50-tallet, mens *A Hidden Life* tar for seg militærnekkeren Franz Jägerstätter, som nekter å avgi Hitlereden. Begge er såleis eskatologiske betraktninger av Guds nåde.

Koblinga jeg vil få frem med henblikk på oppgaven er at døden ikke er fraværet av liv. Å leve er å dø.

²⁵Dette er grunnen til at så mange filosofer har formulert et tragisk verdenssyn. Peter Wessel Zapffe (1941/2015) meinte at vi er meningskrevende vesen i en meningslaus verden. Per Zapffes biologiske analyse har vi et overutvikla åndsliv, som krever ei objektiv mening som det ikke er i stand til å finne. I

kapittel, kapittel 2, skal vi se på noen av følgende av grensesnittet. Vi skal såleis oppdage at ontologi—læren om væren—ikke er kun ord på papir, men noe som utspiller seg sosialt i våre daglige aktiviteter.

Dette kapitlet har vi gravd oss ned i teknologikken, «*den objektfunderte posisjonen og bevegelsen som artikuleres gjennom en målrettet, megarektisk tingliggjørings- og standardiseringsprosess av natur*» (s. 177). Når vi nu er ferdiggravd må vi derfor ikke bli overraska over at vi står i et hull. Heldigvis var jeg røynd nok til å forutse dette, så jeg tok med en stige. La oss derfor klatre opp herfra—det her er ikke noe blivende sted.

Berntsen, 2020 sa jeg meg uenig i denne biosofien. Ikke fordi jeg ville avfeie Zapffe; tvert imot ønska jeg å berge Zapffes filosofi fra å gjøre seg sjøl avleggs. Mitt hovedpoeng kontra Zapffe var at det ikke er noe biologisk galt med oss, som utspiller seg deterministisk som det tragiske—det er heller slik at det leviantanske samfunnet er tragisk. Jeg kalte dette ei *antropologisk vending* av Zapffe. Plasseres det tragiske i oss som livsform, med livsform forstått som *aktivitet*, så blir Zapffes analyse av det tragiske fullstendig treffende også i dag. Ei lignende vending er nok mulig å foreta med fler andre *pessimistiske* filosofer.

Kapittel 2

Gigantikken

Der det forrige kapitlet skisserte teknologiens tilstedevorden igjen-
nom å undersøke dens underliggende logikk, altså teknologikken,
skal vi i dette kapitlet forflytte fokuset nærmere teknologi forstått
som uttrykk og aktivitet. Vi skal forstå vår tids massesamfunn
som gigantisk, og kaller vår tid derfor *gigantikken*. I den forbindel-
se skal vi adressere gigantikkens estetikk, etikk, og epistemologi.
Vi kan si at der forrige kapittel fokuserte mer på åssen objekt blir
til, skal vi her se nærmere på hva slags objekt som blir til, og im-
plikasjoner dette har for samfunnet og samfunnsaktiviteter. Dette
er ei fordreining i fokus, men ikke ei endring i tema. Teknologiens
tilstedevorden er ikke kun dets *til*, men også *stedets steding*.

★ ★ ★

De gjeldende tradisjonene innafor estetikk og etikk er ute av
stand til å si noe om henholdsvis kunstens og sedvanens iverkset-
telse av værensglømselen som er i kjernen av den moderne megar-
ektiske erobring som vi kaller teknologikken. Det er derfor este-
tikk og etikk er adskilte. Vitenskapen skilles på si side fra dis-
se to igjen, som produksjonen om kunnskap i lys av teknologik-
kens erobring. Denne erobring unnslipper fullstendig i estetikk-
og etikk-tradisjonen. En estetikk og etikk som orienterer seg mot
subjektets opplevelse av objektet *forutsetter* faktisk denne erob-
ring. Dagens estetiske og etiske diskusjoner er derfor gjennomsyra
av dette problemet, uavhengig av om de finner sted i klasserom-
met, i avisa, på Internett, eller i akademiske journaler. Værender

kommer til oss i språket. Det språket har glømt glømmer vi når vi lar dette språket tale. Det glømte, denne kvaliteten hvorved erobringa virker allerede alltid der som naturgitt—skyggen av teknologikkens erobring—kaller Heidegger det gigantiske i essayet sitt om verdensbildets tidsalder²⁶. Denne skyggen dveler i et rom som ikke innrømmer erobring, et rom som forblir skjult for estetikk- og etikk-tradisjonen, og er fundamentet for vitenskapelig kunnskap. Det som preger vår tid er dette gigantiske. Vi skal herfor kalle vår tid: *gigantikken*. Til slutt i kapitlet skal vi tenke på *erotikken* og dens kapasitet som fraværsutvisende som et mulig grunnlag for å nekte gigantikken.

★ ★ ★

La oss begynne med estetikken. Når filosofene skal si noe om skjønnhet eller smak, så kaller de dette for *estetikk*. Estetikken favner bredt, og omhandler alt fra naturens skjønnhet til IKEA-møblenes fasong. Det kan virke besynderlig at en Ferrari og en Van Gogh tilhører samme kategori ting—estetiske ting. Den kanskje mest vidtfavnende betydninga av denne kategorien er *ting som fremtrer for sansene*, en bruk etter Alexander Gottlieb Baumgarten²⁷ Men dette er sjølsagt ikke heilt presist, da det er mange ting som fremtrer for sansene men som fast bestemt *ikke* er et estetisk anliggende. Likefullt er det gjerne der diskusjonen starter.

Ordet *estetikk*²⁸ kommer fra *αἰσθητικός* (*aīsthētikós*). *Αἰσθησις* (*aīsthēsis*) betyr noe så enkelt som *sanselig persepsjon*, og *estetikk* betydde simpelthen *følelse* før Baumgarten approprierte det²⁹ Et

²⁶Vi har allerede redegjort for verdensbildet i kapittel 1, med utgangspunkt i samme artikkel: Heidegger, 1954/1977. Vi vender tilbake til dette essayet når vi skal redegjøre nærmere for det gigantiske seinere i kapitlet.

²⁷Baumgarten betraktes gjerne som estetikkens grunnlegger, sjøl om det var mange før ham—for eksempel Lord Shaftesbury, som Baumgarten sjøl referer til—som snakka om det som nu kalles *estetikk* eller *estetisk teori*.

²⁸Hos Baumgarten (1750/2008): «*æsthetica*».

²⁹§1 av *Æsthetica* definerer estetikk som «vitenskapen om den sanselige erkjennelse» (Baumgarten, 1750/2008). Utviklinga av estetikken skjer på ei tid hvor mye er i ferd med å bli vitenskap-aktig, hvor rasjonalistene og empiristene braker sammen om åssen dette skulle gå seg til—ad fornuft eller empiri. Som Rudolf Carnap (1950/1968, s. 167) observerer: «striden fortsetter i århundreder uten noensinne å løses. Og den kan ikke løses, fordi stridspunktet er formulert på en gal måte.» Empirisme og rasjonalisme er som instrumentalisme og deter-

anna vesentlig trekk ved estetikken er at estetiske dommer skal felles med desinteresse³⁰. Altså, viss jeg sier at jeg liker Mondri-ans komposisjoner i rød, blå, og gul, fordi jeg er tilbøyelig til å like fargene rød, blå, og gul, så er dette utsagnet ikke en estetisk smaksdom som kan sies å være allmenngyldig, kun et uttrykk for min interesse for disse fargene. Det skjønne er objekt kun for det velbehaget som følger en fullstendig desinteressert domfellelse. Disse objektene tillater oss å fremsette velbehag med et krav om universalitet. Det er noe mistenkelig ved mine tilbøyeligheter som person. Skjønnhet må forstås menneskeperifert, objektivt—som noe som hefter ved et objekt. Kunst skal behage begrepslaust og universelt, og dommen skal felles forut for behaget³¹. Sia det ikke finnes noen begrep, så er de kognitive evnene i et fritt spill—du sanser, og deretter reflekterer du i dette frie spillet.

Det som går igjen i heile denne tradisjonen er tanken om subjektet som står overfor objektet og skal bedømme det estetisk. Det er en fullstendig opplevelsesfundert estetikk, hvori subjektet erfarer objektet, og det estetiske ligger i denne erfaringa. Dette er teknologikken! Kunst forstås på teknologiske premiss. Kunstverk tilkjennes altså en teknologisk tilstedevorden.

* * *

Ronald Hepburn (1966) bemerker at innsnevringa av estetikken følger innsnevringa av verden til det tekniske, og seinere mekaniske. Sentrale momenter ved dette er for Hepburn vitenskapens fremmedgjøring, og naturen som *forståelig* objekt. Estetikken bidrar til dette fremmedgjøringsprosjektet, som ulmer i bakgrunnen av Heideggers estetikk-kritikk i undersøkelsen av *Kunstverkets opprinnelse*³² (1950/2000, s. 100). Kritikken er like kortfatta som den

minisme eller relativisme og evolusjonisme nødvendigvis motstridende i deres gjensidige bekreftelse.

³⁰ Dette prinsipp formulerer Immanuel Kant i § 2 av *Kritikk av dømmekraften* 1790/2018. Denne boka har vært den desidert mest toneangivende i den moderne estetikktradisjon. Kant forklarer at smaksdommer er estetiske (§ 1), og må felles ved desinteresse (§ 2). Dersom en dom felles med interesse er det kun snakk om en sensasjon som behager (§ 3).

³¹ Dette forklarer Kant i § 1–9 1790/2018

³² *Opprinnelse* er etter mi mening en uheldig oversettelse av det tyske *Ursprung*. Oversettelsen kan godt fungere i mange sammenhenger i det tyske språk,

er presis:

«Sannheten er avdekketheten av det værende som det værende. Sannheten er værens sannhet. Skjønnheten er ikke noe som fremtrer ved siden av og uavhengig av denne sannheten. Når sannheten setter seg i verket, skinner og trer den frem. Fremtredelsen er skjønnheten, som denne sannhetens væren i verket og som verk. På denne måten tilhører det skjønne sannhetens selvtildragelse. Det skjønne eksisterer ikke bare relativt til behaget og utelukkende som behagets gjenstand.»

Den estetiske tradisjonen står for ei voldsom subjektivering, en slags overdrivelse av det som kalles Kants kopernikanske vending, innsikta om at betrakterens ståsted må tas med i beregninga av objektet. I Kunstverkets opprinnelse undersøker Heidegger forholdet mellom kunstverket, kunstneren, og kunsten. Kunstneren lar kunsten fremtre i kunstverket. Derfor meiner Heidegger at vi kan kun oppdage hva kunsten *er* utifra kunstverket, og hva verket er kan kun erfares utifra kunstens vesen. Kunstens vesen er dog ikke her en statisk egenskap, en *essentia*; nei, kunsten *veser* i kunstverket. I den estetiske tradisjonen består kunstverk av noe tinglig, men også noe anna, noe allegorisk, noe symbolsk, som gjerne betegnes som kunstens *mer*, som *overskrider*, eller *transcenderer* det *rasjonelle*. Dette synet meiner Heidegger er ei feilslutning som resultat av den metafysiske avstand som gis av subjekt-objekt-skillet, hvori vi tenker om *ting* igjennom begrepsparet «stoff» og «form». Heidegger (1950/2000, s. 22) kritiserer stoff-form-skillet—som er «*rett og slett selve begrepsskjemaet for all kunstteori og estetikk*»—for å ikke være tilstrekkelig begrunna, og for å ikke opprinnelig høre heime i kunsten eller kunstverkets område. Stoff-form-skillet rår «over en begrepsmekanikk som ingenting kan motstå» (s. 22); alt kan ordnes inn under dette begrepsparet. Dualismens fristelse brer om seg også her. Når kunstverk foregripes som formet stoff lik alle andre ting, sperres veien for det verksmessige ved verket. Kunstverk blir gjennomsnitt. Det samme kan vi si om det bruksmessige ved

men her mister den koblinga til Heideggers utlegning i *Væren og tid* (1927/2017, s. 145) om åssen vi kan *springe foran* hverandre med omsorg, og åssen vi kan *springe ut* av forventninger (s. 354), også videre. Vi kommer i kapittel 3 tilbake til *opprinnelsen* som gigantikkens forankring.

brukstingen og det tinglige ved tingen som sådan. Skal det verksmessige skinne, må vi la «tingen være i fred i sin væren» (s. 28. Da åpner vi for at kunstverket kan iverksette sannheta. Heidegger kritiserer estetisk teori når han påpeker at det «ville være det største selvbedrag» å tru at det heile beror på ei «subjektiv handling som først tenker ut alt» og «deretter legger det inn i verket» (s. 34). Sannheta er *på ferde* i verket, sier Heidegger. Iverksettelsen av sannhet betyr: «Det værendes væren står frem i sitt lys» (s. 35). Kunstens vesen blir følgelig bestemt som: «Det værendes sannhet i-verk-settelse av seg selv» (s. 35)—«sannhetens hendelse» (s. 38). Dette er følgelig en kritikk av bestemmelsen av kunstens område som skjønnhet, og adskillelsen av det sanne til logikken og det skjønne til estetikken. Vi kan her legge til adskillelsen av det gode til etikken. Heidegger meiner at stoff-form-skiellet er utilstrekkelig for å forstå kunst, og at kunstteori har forsøkt å forstå kunstverkets virkelighet igjennom deres tinglige underbygning, og derved «uforvarende tatt [kunstverket] for å være en bruksting [...] som vi dessuten ytterligere tillegger en overbygning, som antas å inneholde det kunstneriske» (s. 39).

Estetikken bygger såleis på det sjølsamme kategorifeilgrep som den tradisjonelle fortolkninga av *alt værende* beror på. Heideggers forslag er å snu på dette, og forstå det tinglige utifra det verksmessige. Først med fokus på verket kan vi se at kunsten «er sannhetens i-verk-settelse av seg selv» (Heidegger, 1950/2000, s. 40). Kunstverket «åpenbarer en verden, og stiller den samtidig tilbake på jorden, som først med den trer frem som en trygg grunn» (Heidegger, 1950/2000, s. 44). Heidegger (1950/2000, s. 47) kommer derved frem til at et verks væren betyr «å oppstille en verden». Med *verden* meiner ikke Heidegger her bare samlinga av ting, eller et usynlig fenomen som forestilles som et tillegg til summen av ting. Akkurat som vesen veser, verdner verden. Den er såleis ikke en gjenstand for oss, men «det ikke gjenstandsmessige som vi er underordnet så lenge fødselens og dødens, velsignelsens og forbannelsens baner holder oss rykket hen i væren» (Heidegger, 1950/2000, s. 47). Alle som «oppholder seg i det værendes åpenhet» (Heidegger, 1950/2000, s. 47) har en verden. Itillegg til oppstillinga av en verden fremstilles også *jorda*. Der verden er åpenheta, er jorda «den umiddelbare fremtredelse av det stadig tillukkende og på den måten skjulende» (Heidegger, 1950/2000, s. 53). Verden og jorda

er altså forskjellige, men aldri adskilte. «Verden grunner seg på jorden, og jorden trenger seg frem gjennom verden» (Heidegger, 1950/2000, s. 53). Kunstverket iverksetter *striden* mellom verden og jorda, og *fullbyrder* denne ved oppstillinga av verden, og fremstillinga av jorda: «Verkets væren består i en bestridelse av striden mellom verden og jorden». (Heidegger, 1950/2000, s. 54). Verket er sannhetas mulighet til å være så som sannhet. Skjønnhet er for Heidegger (1950/2000, s. 64) «*en måte sannheten fremtrer på som avdekkethet*». Det skjønne er den sjøl-tildekkende værens opplysning i verket

Dess åpnere et verk er, dess mer påfallende blir verkets væren. Verkets iverksettelse av striden omstøter såleis det trygge og kjente; de vante forbindelsene mellom verden og jord forvandles. Kunstverket tilvirkes av kunstneren, og kunsten lar sannheta være i kunstverket.

★ ★ ★

Hva er så etikk? Et enkelt og nokså godt svar fra Muzzey (1906, s. 29, min oversettelse) er at det simpelthen handler om «det sosiale livs sedvaner og bruk som sanksjonert av fellesskapets samvittighet». Det er dette en deskriptiv etikk ville tatt for seg. En normativ etikk handler derimot om hvilke «det sosiale livs sedvaner og bruk» som *burde* bli «sanksjonert». Men ikke av «fellesskapet»! I den filosofiske tradisjonen forsvinner «fellesskapet». Allerede her har vi pekt på et sentralt problem. I sin artikkel om middelalderens sedvaner foretar Muzzey (1906, s. 29) den historiografiske refleksjonen at ambisjonen skal være å «gjøre [kulturens atmosfære] tilstede, miljøet hvori handlingene foregikk, den overhengende tidsånden hvori de forskjellige tilfellene [cases] er kun kasus i ordets bokstavelige forstand—”uhell”». Det er ikke dette som skjer i den filosofiske tradisjonen idetheiletatt. Det er i det heile tatt fler slående likheter mellom de moderne synene på etikk og estetikk³³.

Vi skal som Ludwig Wittgenstein (1921/1999, § 6.42) si: «Estetikk og etikk er ett.» Wittgenstein observerer at verken estetiske

³³Utvilsomt fordi de begge har røtter i Kant. Estetikktadisjonen bygger på Kritik av dømmekraften, mens etikktradisjonen bygger på Kritik av den praktiske fornuft (1788/2004). Vitenskapsteorien på si side bygger tilsvarende på Kritikken av den reine fornuft (1781/1998).

eller etiske vurderinger kan beskrive, skildre, forklare, eller forstå, verden—det kan ikke eksistere etiske utsagn, heller ingen estetiske. Her må ikke *utsagn* forstås som at vi ikke kan sette sammen setninger med etisk eller estetisk innhold. Det må heller forstås som Heidegger forstår det i sin kritikk av sannhetas utvatning gjennom vitenskapen til bar og blott utsagnskorrelasjon, korrespondanse-sannhet³⁴. Så hva er estetikk og etikk da? Estetikk og etikk er forsøk på å stemme stemmen til å lytte til Gud. Dersom vi skal lytte oppmerksomt, altså omsorgsfullt, må vi besørge Gud. Dette forbyr av subjektiveringa henimot det mentalt opplevde. Etikk skal gjøre ei livsform, som inkluderer dens omgivelser, tilstede. Etikk er vaner—de vanene som er samvittighetsfulle. Også estetikken søker ei samvittighetsfull sanksjonering fra fellesskapet. Etikk og estetikk handler om å stemme stemmen til å lytte til Gud. Denne stemminga er ikke en mental prosess, eller en intern prosess, eller noe som har med et utsagns korrespondanse til objektene som kan analytisk forfølges fra utsagnet. Å tale er alltid å tale til noen, med ønske om samtale. Samtalen er et rom som vi alle trer inn i, hvori Gud roper inn i ord, eller, som Heidegger (1959/2012, s. 17) sier i *Språk*: Væren roper inn i ord. Viss en estetisk eller etisk teori ikke skjer i og om dette rommet, er den derfor feilslått.

Wittgenstein (1929/1965) legger frem et tankeeksperiment hvor en allvitende person kjenner til alle bevegelsene til alle kroppene i verdens historie, alle sinnstilstandene til alle folka som noen gang har levd eller lever, også videre, og så skriver denne personen ned alt det den vet i ei veldig stor bok som skal beskrive heile verden: denne bokas utsagn ville ikke si noe som helst etisk eller estetisk. Denne boka ville være ei gigantisk samling fakta, og uten etisk eller estetisk interesse overhodet. Regelbundne pliktetiske systemer blir på samme måte bare fantasier fordi de til syvende og sist bare er språklige forvirringer. Det kan ikke utledes fakta om etikk eller estetikk. Vi kan ikke si at noe er etisk eller estetisk, som om disse er attributter som hefter ved objekt. Den språklige forvirringa Wittgenstein sikter til kommer til uttrykk for eksempel viss jeg sier at noen er *en god person* så høres det ut som om ordet *god* i denne sammenheng har noe til felles med ordet *god* når jeg sier at noen er *god til å løpe*, hvilket kan sammenlignes med noen som

³⁴Vi gikk igjennom dette i fotnote 8.

er *dårlig til å løpe*. Såleis fremsetter etiske utsagn ei ufullstendig simile i forkledning. Det samme meiner Wittgenstein holder for estetikken.

Vår estetiske og etiske tradisjon er forsøkt jamført med den newtonsk-kartesianske mekaniske fysikk³⁵. Innpasset med mekanikken er utvilsomt en av hovedgrunnene til at tradisjonen har fått et såpass godt fotfeste. Heile denne tradisjons metafysiske maskineri er ontologisk teknologisk. Det sanne, det gode, og det skjønne, har skilt lag til naturvitenskapen, etikken, og estetikken. Men disse er det samme!, skilt ad til entiteter for at maskineriet skal kunne opereres. Denne metafysikken har iverksatt en værensglømsel; de som fastholder denne metafysiske maskinen likeså. Teknologiens tilstedevorden er en værensglømmer.

★ ★ ★

Vi sa i kapittel 1 at teknologikken tendenser mot det gigantiske. Det er derfor viktig at vi nu legger frem hva det gigantiske innebærer. Vi diskuterte åssen Heidegger (1954/1977) legger frem erobringa av verden til bilde som den mest fundamentale hendelsen i den moderne tid, den tid vi kaller gigantikken. Denne erobringa medfører for Heidegger at menneskeheten setter ut på en erobringkonkurranse: hvem har det *riktige* verdensbildet? Hvem bestemmer åssen verden *er*, og åssen den skal ordnes? Dette meiner Heidegger er i seg sjøl et symptom på verden som har blitt til bilde. Samtidig er det nettopp dette verdensbildet som dominerer, verden som bestående av potensiale som står på bestilling for menneskets kalkulering, planlegging, og forming—av heile verden, og i siste instans også seg sjøl. Heidegger påpeker at det er kun de med denne innstillinga til verden som konkurrerer om verdensbildeherredømme, for det er kun de som er avhengige av nettopp konkurransen for å legitimere deres pågående aktivitet.

Heidegger skriver videre at som et tegn på verdensbildets hendelse kommer det gigantiske til syne. Det gigantiske er tendensen henimot det absolutt store, men også tendensen mot det stadig

³⁵Det er dette som får J. H. Bernard til å skrive, i forordet til sin oversettelse av *Kritikk av dømmekraften*, at Kant er «i *Kritikk av dømmekraften* ...dessverre bundet av lenkene som han sjøl hadde smidd, viss begrensinger ofte gnager ham» (Kant, 1790/2018, s. xxiii, min oversettelse).

mindre; Heidegger bruker tallene i atomfysikk som eksempel. Det snodige ved det gigantiske er at det tildrar seg i dets tilsynekomst. Verden har blitt mindre ved telegrammet, radioen, Internett, bilen, toget, flyet—alle disse bærer preg av det stadig større, men også samtidig det stadig mindre. Heidegger setter fingeren på det gigantiske når han skriver at det er gjennom det gigantiske at det kvantitative blir ei kvalitet, og derved også en bemerkelsesverdig form for storhet. Det gigantiske er skyggen av alt det erobrede—en skygge som sjøl skjuler seg for erobningsprosessen, og derved unnslipper. Vi har sett åssen dette kommer tydelig til syne i måten begrepet *teknologi* anvendes i dagligtale og akademisk kritikk, henholdsvis som ei samling teknologiske artefakter, eller som den teknologiske operasjon som produserer disse artefakter; teknologikken—og derfor også det gigantiske—unnslipper. En estetikk og etikk som orienterer seg mot henholdsvis estetiske og etiske objekt er, som Wittgenstein beskriver, fordømt til å enten fremsette forvirra og meningslause setninger, eller til å tie om det gigantiske. Estetikken og etikken er like objektfunderte som vitenskapen.

La oss nu koble alt dette til Røyrvik. I *Towards the Gigantic: Entification and Standardization as Technologies of Control* argumenterer Røyrvik og Almklov (2012)—ad risiko og arbeid som standardiserte størrelser som kan manipuleres og kontrolleres teknologisk—for at vi beveger oss *mot det gigantiske*. De hevder, på et empirisk grunnlag, at verden er semantisk fanget og organisert i standardiserte størrelser. Dette meiner de er nødvendig for å garantere transkontekstuell mobilitet. Men samtidig skriver de at de representasjonelle manglene ved disse standardiserte entitetene medfører bevegelsen mot det gigantiske hvori produksjonen av et stadig økende antall tegn med stadig høyere oppløysing skaper en orden; et forsøk på å kontrollere den—for å bruke heideggersk språk—stadig tildragende jorda. Entiteter er kun mobile og i stand til å påvirke transkontekstuell såfremt de innrømmer standardisering. Også Heidegger påpeker fler steder standardiseringens nødvendighet for å muliggjøre kalkulering. Her vil vi gå lengre enn Røyrvik og Almklov, og si at det ikke er snakk om transkontekstuell mobilitet, så mye som akontekstuell, eller, bedre: *antikonstekstuell* kalkulerbarhet. Kontekst *må* fjernes. Post-transformasjon kan entitetene så omkontekstualiseres igjennom deres relatering i instrumentelle forhold som muliggjør kalkulering. Dette kommer

vi tilbake til mot slutten av kapittelet i det Heidegger (1954/1977) kaller vitenskapens pågående aktivitet.

Gjennom et eksempel fra risikoanalyse demonstrerer Røyrvik og Almklov at denne operasjonen henimot kalkulerbarhet kan fremtre som åpenbart absurd. De legger frem operasjonen såleis: Risikoanalysen er nødvendig, da årsak og virkning hersker i teknologikken. Så, for å få den virkninga man vil ha, må man finne den der-tilhørende utløysende årsak. Denne årsaks risiko må kontrolleres gjennom kontrollerbare risikoobjekt, for derved å produsere trygghet. Utrekninga av risiko krever at alle virkninger må jamføres—være det seg at ansattes liv går tapt, havet blir forurensa, eller simpelthen at korporasjonens renommé lider. Dermed transformeres for eksempel død, forurensning, og en korporasjons renommé, til jamførbare verdier som kan kalkuleres. Her skal vi kun legge til at det ikke bare handler om å forflytte entiteter på tvers av kontekster; nei, det handler ikke engang om å beint frem bare ignorere konteksten; denne operasjonen er antikontekstuell—og dens absurditet innrømmes først som følge av vår tilbake-kontekstualisering.

Vi kan med Heidegger si at det Røyrvik og Almklov peker på er at vi ønsker å produsere en jordlaus verden. Dette i retning av et vesentlig poeng Heidegger har om stellet—nemlig at det er innbilt, for ikke å si inn-bildet. Verden *er* ikke jordlaus—det er gigantikken som er jordlaus. Vi må hermed si at gigantikkens teknologiske verdensbilde er *usant*, og sia vi allerede har godtatt at ontologi er ei livsform, ikke kun ord på papir, må vi derfor bekjempe ikke bare dette verdensbildet, men verden som bilde overhodet. Røyrvik og Almklov skriver at det er diskursene og ideologiene (hvori representasjonene opererer) som beveger seg mot det gigantiske. De diskuterer empirien sin som konkrete manifesteringer av en konkret metafysikk, som de kaller den teknologisk artikuler-te metafysikk—altså teknologikken. Samtidig påpeker de at disse empiriske fenomenene dominerer arbeidslivet (og følgelig en stor del av livet som sådan for folk flest), og derved teknologiens makt over folk. De skriver at metodene for standardisering ekskluderer personlig vurdering og risiko, og blir derved sett på som objektive. Objektivitet er sentralt i det regjerende verdensbildet hvor korrekthet heller enn sannhet har blitt sentralt. Kun det objektive har en legitim plass i verdensbildet. Som diskutert tidligere betyr det at noe er objektivt kun at det er objekt. Teknologikkens til-

stedevorden innrømmer kun objekt og er såleis objektfundert. (Vi kan dermed ikke bli overraska over at alt som er, er objekt.) Folk og deres menneskelige skjønn må utvises. Det er derfor Heidegger meiner at vitenskapen går frem ved å måle verden på en måte slik at målene kan—må!—skilles ad fra de som måler. Det er dette det vil si å måle. Det er metoden som gis forrang. Det samme kan sies om handverket og kunsten, hvor snekkeren går til en læremester, og fiolinisten har en mentor. Vi skal kommentere dette ytterligere i kapittel 3, med fokus på aikido. Forskjellen er at de vitenskapelige metodene blir så i seg sjøl delt opp til de minste bestanddeler, som så tillater automatisering, gjerne av roboter og datamaskiner, som innrømmer ingen menneskelig skjønn. Også dette steget vekk fra mennesket som kjennetegner vitenskapens mål om objektivitet forsøkes stadig å presses på handverkere og kunstnere—derav drømmen om for eksempel fullstendig algoritmisk generert musikk, som et særlig vulgært eksempel.

Videre kommer Røyrvik og Almklov med en interessant observasjon. Viss vi følger risikoanalyse-eksempelet ovenfor, så er det slik at når risikoanalysen er fullført (som gjerne innebærer risikoidentifisering, -analysering, og -avbøting), så avtar interessen for risikoobjektene—de er ikke lenger umiddelbart nyttige. Men de blir ikke dermed oppløyst; de forsvinner ikke. Tvert imot blir de lagra på en gigantisk bestand av det allerede-objektiverte—en stadig voksende haug av entiteter som står på bestilling. De sier så—med Heidegger—at denne haugen kaster en skygge som tildrar seg representasjon. Prosessen henimot dette gigantiske beskriver Røyrvik og Almklov som alltid rasjonell, med teknologi som rasjonaliteten hvorved de rasjonelle mål nås. Det sentrale med det gigantiske er her for Røyrvik og Almklov at det er ikke i seg sjøl et rasjonelt mål. Prosessene henimot det gigantiske er underlagt instrumentaltitet og kausalitet, men det gigantisk er ikke sjøl underlagt disse. Såleis fremtrer det gigantiske heller som modernitetens skygge, som unndrar seg tingliggjøring, og dermed også observasjon. Gigantikkens skygge unndrar seg også enhver estetikk og etikk om objekt.

★ ★ ★

Håkon Fyhn (2009a)—som vi særlig kommer tilbake til i kapit-

tel 3—kobler det gigantiske til estetikk. Mer spesifikt: *Digitaliseringen og det gigantiskes estetikk*. Da må vi altså først ta oss litt tid til å forstå hva som kjennetegner digitalisering. Jeg og Røyrvik skriver kort om dette i Berntsen og Røyrvik, 2009, hvor vi beskriver *digitaliseringas megarektiske potensial*. Teknologikken er en bevegelse mot det megarektiske, mot totalisering. Digitalisering har stått for ei så stor kvantitativ endring av denne bevegelsen, at endringa har blitt kvalitativ. Men hva er digitalisering? Det betyr å konvertere noe analogt til noe digitalt. Det analoge er kjennetegna av det kontinuerlige og det variable, mens det digitale er ei kvantifisering av det analoge, og dermed også ei kvalitativ endring fra det kontinuerlige til det diskrete. Disse transformasjonene blir gjerne tatt for å være isomorfiske i deres transkontekstualitet—for å foregripe Fyhn litt: *En sang er vel en sang, uavhengig av hvorvidt den er på MP3 eller vinyl?* Ordet *digital* kommer fra latin, *digitus*, *finger*, og har sine røtter i et begrep som betyr å *peke ut*. Her kan vi antyde hva digitalisering går ut på: Å digitalisere er å gjøre det mulig å peke på en ting, eller noe ved en ting, og derved entifisere et aspekt ved ei heilhet ytterligere. Såleis transmogrifiseres ei kompleks heilhet til ei komplisert sammensetning av bestanddeler som står på bestilling for teknologikken. Den moderne datamaskins digitalisering kan ses på som ei hypereffektivering av nedbrytinga av verden til dens bestanddeler. For å låne Bubers terminologi³⁶, så er det ikke lenger bare Jeg-Det, men Jeg-Det-Det-Det-Det-Det..., og sia enhver Jeg-Det-relasjon er monolog, står vi overfor en verden av Jeg-Jeg-Jeg-Jeg-Jeg-Jeg...

Fyhn betegner «den storstilte digitaliseringen» som «den mest dyptgripende» av «alle de teknologiske transformasjonene som preger vår tid» (Fyhn, 2009a, s. 1) Allerede i første avsnitt avslører han det kvalitative og ikke-isomorfiske ved digitaliseringen ved å referere til et innlegg i Morgenbladet som ergret seg over digitaliseringen av filmen *Le ballon rouge*; der den analoge versjonen «ga en følelse av å være i Paris på femtitallet» ga «den digitale versjonen [...] en følelse av å se femtitallet på tv»—og det er viktig for Fyhn her at «denne fornemmelsen kan knyttes til mer enn ren billedkvalitet» (s. 1). Han gir også et eige eksempel om åssen han flytta til en liten hybel hvori han valgte å stue vinylsamlinga på loftet, og

³⁶Jamfør fotnote 10, hvor vi snakka litt om boka Jeg & Du.

bare ha ei kasse CD-er liggende i stua. Han oppdaga etter noen måneder at han nesten ikke hadde spilt musikk sia han flytta til hybelen, og innså at CD-ene ikke ga ham den samme gleden som vinyl. Fyhn meiner at det som viser seg her er en djupere ontologisk forskjell mellom analoge og digitale medier som viser seg i fler media. Vinyl og film bærer med seg ei nærhet som ikke vedvarer i det digitale. Sprakinga fra høgtalerne når stiftan settes i vinylsporet er «lyden av mediet som bærer musikken», og det samme kan sies om filmkornene på 35mm-versjonen av *Le ballon rouge*. Dette finner Fyhn støtte for ved å jamføre analog ureinheit med digital ureinheit. Når en CD hakker, så oppleves dette som merkelige brudd som produserer avstand heller enn nærhet. Denne nærheta knytter Fyhn til kontinuitet: Bildet på den analoge filmen er danna av lyset som traff filmen i Paris på femtitallet, og lyden på vinylen er en versjon av lydbølgene som traff opptaksutstyret; denne kontinuiteten brytes i digitaliseringa. Videre argumenterer Fyhn for at et vesentlig moment som går tapt på en CD, sammenligna med på vinyl, er et rom av potensial:

Renheten i lyden som preger en svært god platespiller kommer av at vi nesten ikke hører bakgrunnslyden, men i det stiftan glir over vinylen er likevel lydrommet åpnet. Cd-spillaren er uten bakgrunnsstøy fordi den aldri åpner et slikt rom. Det digitale mediet bærer ikke musikken i et rom av lyd. Det vi hører er ikke lydbølger speilt i vinyl, men en maskins tolkning av en digital kode. Koden representerer lyden i ettall og nuller, enten eller og ingenting utenom. Stillhet er da et fravær av informasjon, ikke et lydløst rom fullt av potensial (Fyhn, 2009a, s. 1–2).

Et ontologisk poeng Fyhn kommer med er at analoge media innrømmer et grenseland mellom det registrerte og ikke-registrerte, mellom musikken og stillheten, som ikke finnes i digitale medier. «Det som ikke registreres som forskjeller blir heller ikke informasjon i den digitale koden. Det blir borte i dypeste ontologiske forstand» (Fyhn, 2009a, s. 2). Digitalisering etablerer en sfære av distinkte objekt uten grenser, uten flyt. Dette knytter Fyhn til Heideggers beskrivelse av vitenskapen som pågående objekt dannelse, og jamfører derved digitalisering med den større gigantiske erob-

ring av værender til kalkulerbare entiteter som kan kontrolleres. Digitale media kan forstås på premissene vi diskuterte tidligere vedrørende metodens forrang i objektivitetens navn. Det er herved at digitale media skilles ad deres analoge opprinnelse. En kan skrive essay, se film, lytte til musikk, og redigere tegninger på samme datamaskin, med samme inngangs- og utgangsgrensesnitt. Dette er et sentralt moment ved hvorfor det jeg kaller grensesnittet produser en verden av gjennomsnitt. Dersom en skriver med ei penn, ser på en 35mm-film, lytter til ei vinylplate, og tegner med blyant på ei tegning, så er det et uforløyselig bånd til mediumet som tilvirkes eller betraktes. På datamaskinen er enhver slik kontinuitet brutt. Fyhn knytter også digital musikk til den hypereffektiveringa vi nevnte over. Nærværets fravær muliggjør ei uendelig vekst av *data*. Også gjennomsnittsdata blir sjøl gjennomsnittlig når den telles i bits. Med illusjoner om isomorfisme blir kontekst—altså alt som ikke blir med på transformasjonen til data—derved glømt i gjennomsnittet. Likevel er det klart at vi har—for det meste—tilnærminga til en handverker eller kunstner når vi skriver et essay, også på en datamaskin. Dette er fordi vi prøver å huske det vi har glømt. Det er det samme som skjer når lydbølgene fra MP3-fila treffer ørene—i siste instans er det alltid analogt. Dette skal vi i kapittel 3 kalle *tilstedeværelse*.

Fyhn poengterer at akkurat som med alt anna, så kan kunst nu utsettes for ei voldsom sentralisering, og ergo standardisering. Veksten av mengdene *data* går hand-i-hand med økonomisk vekst og teknologisk fremgang, og skaper innbyrdes avhengighet, samt avhengighet av vekst som sådan.

Heile dette poenget rundt det gigantiske tar Fyhn så tilbake til det estetiske:

Mange har sikkert sett kinoreklamen for Dolby Digital-lyd, der vi ser og hører et damplokomotiv starte. Lyden av dampens pust og metall i bevegelse treffer kroppen hardt i en god kinosal. Vi kan nærmest føle lokomotivets enorme vekt gjennom bassens buldring. Lyden er imponerende, men groteskt overdrevet. Dette er det gigantiskes estetikk og det lukter junkfood. Lyden er “fet”, men mange subtile nyanser er fraværende, nyanser vi kan merke om vi går ned på stasjonen, stiller oss ved et virkelig lokomotiv som starter. Den digitale

versjonen er preget av at lydene vi allerede har vendt oss til å gjenkjenne er fremhevet. Dette innebærer en form for objekt dannelse, der visse lydobjekt overdrives på bekostning av andre aspekter ved lydbildet (Fyhn, 2009a, s. 4).

Det gigantiskes estetikk er en estetikk hvorved nyanser oppheves til fordel for det som kan forsterkes, og som derved er virkelighetsfjern. Det er ikke vilkårlig hva som kan forsterkes. Heidegger (1950/2000, s. 93–94) påpeker det enestående ved vår tid, gigantikken hvor det værende har blitt «til en gjenstand som [kan] beherskes og gjennomskues ved hjelp av beregninger» Her er det «fare på ferde»:

Om du ser en [film som bolttrer seg i det digitale formatets mulighet for overdrivelse] for deretter å gå på konsert med symfoniorkesteret vil lyden av orkesteret høres spinkel ut. Kinosalens subwoofere har for en tid ristet av deg evnen til å nyte de mer subtile og beskjedne lydene. Du risikerer å overse den spesielle kvaliteten som ligger i at 50 musikere sitter i samme rom som deg og spiller, her og nå (Fyhn, 2009a, s. 4).

Ikke bare oppheves nyansene i det digitale, men også nyansene i det analoge, i *sjølvve virkeligheta*, går potensielt tapt for oss. Et av de kanskje mest åpenbare eksemplene vi kan trekke frem her er åssen frukt idag ikke smaker søtt for folk med sukkerholdige dietter, og åssen grønnsaker ikke smaker noe som helst for folk som har tilvendt seg å salte ethvert måltid. Det er lett å tenke seg til en haug lignende eksempler³⁷. Gigantikken er såleis prega av en skummel værensglømsel.

★ ★ ★

La oss nu gå videre og vie vitenskapen ytterligere oppmerksomhet.

Gigantikken preges av hastverk. *Hast*, altså påskynda fart, kommer etymologisk fra det frankiske ordet *haist*, som betyr *vold*. Når vi sier at gigantikken preges av hastverk så meiner vi at den virker på voldelig vis. Heidegger (1954/1973) er følgelig berettiga i å begripe den moderne teknikks besørging av værender som en

³⁷Ta en pause i lesinga og *gjør det!*

utfordren. Istedenfor å la værender skinne frem i sitt eige lys, utfordres dem frem i teknologikkens artikulering på bestilling for bestillingens pågående aktivitet.

Å la værender være er å la dem være i fred, og er følgelig ikke forenlig med en voldelig utfordren. Å la værender være innebærer å vake over dem med omsorg. Vi skal derfor her beskrive en vaktvorden. *Vake* kommer fra det norrøne *vakr*, og er beslekta med å *vakta*. Å vake betyr å holde seg våken, men også å hjelpe—å vakte. Eihver omsorgsfull besørging består i vaktinga. Vi må vake for å vakte, og alltid bli på vakt for å vake.

Vitenskapen skiller seg drastisk ad fra dette. Vitenskapen vakter ikke, men utfordrer frem mål som systematiseres i teknologisk øyemed. Der vaktvorden tar tid er vitenskapen tidlaus. Den er utforma slik med hensikt, for å muliggjøre kalkulering heller enn tenking. Tenkning er i tid, kalkulering er tidlaus. I tidlaushetens navn blir de objektive vitenskapelige fakta systematisert og effektivisert værensglømsel.

Før vi går inn på vitenskapens værensglømsel må vi si noe om vitenskapens særskilte posisjon i gigantikken. Vi husker Ingolds 1996/2011b utlegning av intensjonelle verdener som den rådende modell for vårt verdensbilde fra kapittel 1. Verden stilles opp på avstand som et *verdensbilde*. Mening projiseres så inn i dette bildet av oss som ser på bildet. Verden er såleis meningslaus. Mening eksisterer kun i våre sinn. Dette er i tråd med Kants kopernikanske vending, som vi var inne på tidligere. Menneskets unike posisjon i verden er forstått som evnen til å bebo disse intensjonelle verdenene som vi konstruerer i sinnene våre. Observatørens ufravikelige rolle som meningsfyller gjør at vi kan konseptuelt operere med forskjellige verdensbilder ved at forskjellige observatører tilkjennes forskjellige intensjonelle verdener. Vi gir alle verden mening på hver vår unike måte. Det er derfor vi kan være uenig om et objekts mening. Vi husker bord-krakken. Jeg kan peke på bordet, og si noe som tilkjennejør dets plass i min intensjonelle verden—for eksempel, i kombinasjon med et vink, *du kan sette glasset ditt der*. Du kan så tilkjennegi en annen intensjonell verden ved å bemerke, *der? på krakken?* Per denne modell er det i prinsipp det samme som skjer i spørsmål om det gode, det skjønne, og det sanne; derav gigantikkens —altså estetikken, etikkens, og vitenskapens—værensglømsel. Premisset er at vi representerer

verdens objekt i sinnet, for så å utvikle logiske skjema for åssen disse representasjonene skal opereres. Konflikt mellom folk skyldes uenigheter som bord-krakken ovenfor, hvor større ting står på spill, og uenigheten oppfattes som en eksistensiell trussel. Vi husker til slutt at Ingold påpeker at premisset for at jeg skal kunne kalle det et bord, du en krakk, så må dette *noe* være der i utgangspunktet.

Vi minnes at sannhet er idag korrespondanse mellom påstand og ett objekts attributter. Vitenskapen måler disse attributtene. La oss utbrodere vitenskapen særskilte forrang i gigantikken på bakgrunn av dette. Vi var såvidt inne på også dette i forrige kapittel. Paul Feyerabend (1978/1987, s. 74–74) sier i *Science in a free society* at forrangen «er *antatt*, den er ikke *argumentert for*.» Dette fordi vi har et vitenskapelig samfunn hvori denne «antakelsen om vitenskapens iboende overlegenhet har bevega seg forbi vitenskapen sjøl og blitt nesten alles trosartikkel.» Vitenskapen kan ikke forstås som ei samfunnsaktivitet blant andre, for vitenskapen er ikke «lenger en særskilt institusjon», men har nu blitt «en del av demokratiets grunnlag, akkurat slik kirken en gang var»³⁸. Vitenskapen er sannhetas vakter fordi sannhet har blitt redusert til den objektive korrespondanse-sannhet, og sia estetikk og etikk har ingenting med denne å gjøre, har de ingenting med sannhet å gjøre. Kirkas autoritet krymper også, for, som Fyhn (2009b, s. 709) bemerker er «spørsmålet om Gud [nu] overlatt til dømmekraften, samtidig som denne dømmekraften gjennom den metafysiske avstanden er knyttet til enkeltmenneskets representasjon av verden, åpner dette for ideen om personlig tro.» Religion er et verdensbilde blant fler, og «[d]en personlige troen innebærer at ingen kan bedømme andres tro. Dette gir oss en rett til å tro på hva vi vil, samtidig som det fjerner spørsmålet om sannhet fra troens sfære. Det har på et vis ikke *betydning* hva vi tror, en situasjon som antyder dømmekraftens forviste posisjon» til fordel for vitenskapelig objektivitet.

Vi kan forklare åssen vitenskapen får denne forrangen på bak-

³⁸Illusjonen om vitenskapen som demokrati har også medført illusjonen om demokrati som vitenskap. Videre er få ord brukt med så stor forvirring idag som ordet *demokrati*, hvilket ofte blir brukt som et slags synonym for de like forvirra begrepene *det gode*, *det skjønne*, og *det sanne*; akkurat som disse har blitt kapra av henholdsvis etikken, estetikken, og vitenskapen, har demokrati blitt kapra av politikken.

grunn av Ingolds redegjørelse av intensjonelle verdener. Vitenskapens forrang kommer av forestillinga vi forklarte i kapittel 1, hvor *vitenskapen har umiddelbar kontakt med verden* i adskillelsen mellom den virkelige og kulturelle naturen, som skissert i figur 1.5. Altså: der vi i vår erfaring projiserer mening på verdensbildets lerret, og tenker i medierte representasjoner av verdens objekt, er vitenskapens målinger av verden tenkt som ei umiddelbar kalkulering av det objektet som eksisterer forut for—og sjøl uten—vår krangel om hvorvidt det er et bord eller en krakk. Følgelig finner vi saken idag slik: Der vi representerer tingen, er vitenskapen tenkt å være i direkte kontakt med den. I dette sjølbedraget legitimeres vitenskapens værensglømsel, mens erfaringa nedvurderes og begrenses. Sinnet som meiningsgiver har blitt underdanig vitenskapens direkte kontakt med objektet. I denne modellen er det ikke slik at vi står overfor et bord eller en krakk; vi besørger heller våre representasjoner av disse, og er følgelig på avstand fra bordet, krakken, og personen. Denne nedvurderinga har muliggjort historiske filosofiske problemer som: finnes det en ytre verden i det heile tatt? Det er herfra filosofer vikler seg inn i solipsismen: Åssen kan jeg vite at den andre i det heile tatt finnes?, er de ikke bare et produkt av fantasien min? Så klart ikke³⁹. Kant (1781/1998, BXL, fn. 1, s. 33) meinte at «filosofiens og den allmenne menneskefornufts skandale» er at vi må «anta eksistensen av tingene utenfor oss ...kun på basis av *tro*, og, at dersom det skulle falle noen inn å betvile det, så kunne vi ikke stille opp med noe tilfredsstillende bevis mot vedkommende»—men her er tingene alltid allerede på avstand. Kants filosofi er derfor ikke så mye et forsøk på å løyse dette problemet som den *er* dette problemet—og Kants filosofi, kanskje mer enn noen annen, uttrykker de estetiske, etiske, og vitenskapelige tradisjonene våre. Heidegger (1927/2017, s. 222–223) observerer også dette: «At Kant i det hele tatt krever et bevis for “eksistensen av tingene utenfor meg” viser allerede at han legger problematikens fotpunkt i subjektet»; den virkelige skandalen «ligger ikke i at dette beviset fremdeles gjenstår, men i at *man stadig forventer og forsøker å gjennomføre slike bevis*», fordi «[d]en slags forventnin-

³⁹Hans Jonas (1966/2001, fn. 5, s. 32–33) avfeier solipsismens problem som useriøst, for å argumentere for solipsismen er å argumentere *mot* den—viss *den andre* virkelig ikke eksisterte, så ville ikke solipsisten i alvor argumentert med den.

ger, hensikter og krav vokser frem av et ontologisk utilstrekkelig utgangspunkt». Kort sagt: Problemet med at vi aldri kan vite om den ytre verden eksisterer, er en del av verden tenkt som nettopp ytre. Og hva med det som ikke kan måles? Det finnes ikke. Med dette menes ikke: *vi finner det ikke*; men at det ikke *eksisterer*. Den såkalte skandalen har den moderne vitenskap tatt over. Også sinnet skal forklares vitenskapelig—først gjennom sosialvitenskapens abstrakte idealer (psykologi), så, igjennom naturvitenskapens objektive målinger av hjernen (kognisjonsvitenskap). Denne aktiviteten er drevet av samme solipsistiske problem, dødsangsten som kommer til uttrykk som Jeg-Det, som blir Jeg-Jeg.

Naturvitenskapelig kunnskap er objektiv. Igjen, objektiv betyr eksterernalisert (og følgelig antikontekstuell, meningslaus) som objekt. Kunnskapen eksisterer som påstandskunnskap, som kunnskap-i-seg-sjøl. Den som måler er prinsipielt—men, som vi vektla i kapittel 1, *kun* i prinsippet—vilkårlig, eller utbyttbar. Vitenskapens kalkuleringsmaskiner er derfor vesentlig menneskeperifere i vitenskapens øyne. Henri Bortoft viser i *The Wholeness of Nature* ås-sen introduksjonen av en kvantitativ matematisk metode førte til adskillelsen mellom såkalte primære og sekundære kvaliteter. De primære er de vi kan uttrykke tallmessig—posisjon, orientering, fart, tyngde, også videre. De sekundære kvalitetene inkluderer farge, smak, og lyd. Disse kan ikke uttrykkes i vitenskapens *direkte kontakt* med det verdenslause objekt. I vitenskapen er det kun de primære kvalitetene som—ontologisk sett—finnes. De sekundære finnes bare i våre perspektiv på verden, og er derfor mindreverdige de primære: «Resultatet av denne dualistiske tilnærming er at vi tar de mest umiddelbare kjennetegnene i naturen som vi møter i vår erfaring for å være uvirkelige—bare sanseillusjoner. Det som derimot er virkelig er ikke tydelig for sansene, og må nås gjennom intellektuell fornuft» (Bortoft, 1996/2018, s. 17–18, min oversettelse). De sekundære kvalitetene, de vi erfarer umiddelbart, er i vitenskapen kun illusoriske. Det virkelige er konstituert av de kvalitetene vi kun har tilgang til ved å utfordre frem antikontekstuelle attributter. Det er denne værensglømselen som preger gigantikken. Den produseres av estetikk, etikk, og naturvitenskap, som alle funderes i gigantikkens grensesnitt, og derfor kun mulig-gjør gjennomsnitt. Samtlige av disse tradisjonene er ute av stand til å nå gigantikken sjøl, for det gigantiske, målingens bevegelse,

unndrar seg alltid måling.

★ ★ ★

Der vitenskapen plasserer folk i periferien, setter Fyhn (2005) folk i sentrum i essayet *Metodisk tvil. Metodisk tro*. Med utgangspunkt i erfaringa, er ikke de sekundære kvalitetene representasjonelle; det er heller slik at de primære kvalitetene er kun sekundære tankekonstruksjoner. «Sett fra erfaringens synsvinkel, er ikke erfaringen en representasjon av det fysiske glasset, men derimot det eneste glasset vi kjenner. Forestillingen om at det fysiske glasset eksisterer i seg selv, og forut for erfaringen av det, er til gjengjeld en tankekonstruksjon som spinner ut av, og er sekundær til den primære erfaringen. De fysiske tingene er altså kun virkelige som selvstendige objekter i erfaringen takket være en tankekonstruksjon der vi resonnerer oss fram til deres selvstendige eksistens» (s. 5). Denne reverseringa demonstrerer hvor fremmed vitenskapen er for oss, eller hvor fremmed vi er for den. Vår væren i verden er nettopp erfart. Vi erfarer verden. *Erfaring* kommer fra det tyske *er- + fahren*, som betyr *han farer*. Å erfare er å fare i verden, å *gå*. Dette kommer vi tilbake til. Vitenskapen handler på si side om å umenneskeliggjøre verden med hensyn på å beskrive den uten(for) perspektiv. I dens *direkte* kontakt med verden, blir vår avstand til verden enda større. Objektet er tenkt som verdenslaus og meningslaus, og umulig å nå fra våre representasjonelle meningsverdener. Sett på bakgrunn av dette blir vi «“subjekter” som per definisjon er atskilt fra verden», mens «“objektene” [opplever vi kun] som “mentale representasjoner”»; i en verden tenkt på disse premiss er erfaringa alltid kun en representasjon «som kan være mer eller mindre i overensstemmelse med tingen selv» (s. 11).

Fyhns utgangspunkt er at menneskelig erfaring forutsetter grenser. «For at glasset skal tre fram, må det finnes en grense mellom glasset og for eksempel bordet det står på» (s. 5–6). Men denne grensa er ingen *ting*. Vi kan derfor heller aldri erfare den så som ting. Grensa «er *forskjellen*», og vil såleis «aldri oppta noe som helst plass i det fysiske rom»; den kan «ikke eksistere i en ren fysisk forstand, selv om den trer frem [ad noe] vi antar er fysisk». Grensa «eksisterer kun i *forholdet*». Kun i sammenstillinga fremtrer forskjeller frem, og derfor er det «*kun* i erfaringen grensen

faktisk kan tre fram» (s. 6). Fyhns påstand her er at ting eksisterer kun gjennom grenser, og grenser eksisterer kun i erfaringa—ergo eksisterer ting kun i erfaringa.

Fyhn går videre fra forskjeller til å snakke om heilhet, for det kan «virke som at det som får [fenomen] til å tre fram faktisk eksisterer forut for forskjellene selv» (s. 8). Det er nettopp heilhet som utgjør utgangspunktet for Bortoft (1996/2018) når han analyserer den moderne vitenskaps værensglømsel (om enn uten begrepet *værensglømsel*). Det motsatte av heilhet er deler, og vitenskapen går frem nettopp igjennom deler, og kan aldri se heilheta—for heilheta eksisterer kun i erfaringa. Heilheta blir sekundær, og dermed også ikke-eksisterende for vitenskapens måleherredømme, akkurat som farger. Bortoft meiner at vi har blitt vant til å tenke på en måte som går «fra deler til heilhet, på en eller annen summerende måte». Heilhet utvikles, eller skapes, såleis «på det praktiske grunnlag for å sette deler sammen og få dem til å passe.» Heilheta består her i å integrere delene. Men denne tankemåten impliserer en lineær sekvens hvorved den «plasserer heilheta sekundært til delene, fordi den nødvendigvis impliserer at heilheta kommer etter delene» (s. 9). Altså: først delene, så heilheta, som alltid kommer etter delene. Denne tankemåten gjelder ikke bare vitenskapen; den har så å si *lekket* ut i vår livsverden forøvrig. Grensesnittet dominerer vår livsverden. Utenfor grensesnittet er det kaos.

Det vi foreslår her er ikke noe sånt som at heilheta kommer først, delene etterpå. Vi ønsker ikke å reversere rekkefølga som sådan—hvilket bare ville være å bekrefte dens lineærhet. Bortoft påpeker at dette medfører en uønskelig transcendent dualisme hvori tingene ikke kan eksistere. Heilheta er ikke en *superting* som organiserer tingene. Både tanken om at heilhet kommer fra deler, og tanken om at deler kommer fra heilhet, er uutholdelige paradoks. Begge er forsøk på tvinge heilheta inn i vitenskapelig-rasjonell tankegang, men dette går ikke. «Logikk er analytisk, mens mening er åpenbart heilhetlig, og derfor kan ikke forståelse reduseres til logikk» (s. 8–9). Heilhet er vesentlig heil, sier Bortoft, akkurat som forskjeller er vesentlig forskjellige. Heilheta er ikke summen av deler satt sammen noe mer enn forskjellen er summen av alle ting stilt sammen. Det er heller slik Bortoft skriver, at «den fremvoksende heilhet ...kommer frem i sine deler. Denne fremvoksens karakter er “enfoldingens utfolding,” slik at delene er stedet

i heilheta hvor den kroppes frem i tilstedeværelsen» (s. 11). Her er ikke tingen forstått som objekt, men som «et sted for heilhetas “tilsteding”» (s. 12). På samme måte som Bortoft poengterer at «heilheta vokser frem samtidig som opphopinga av deler, ikke fordi den er summen av delene, men fordi den er immanent i delene» (s. 12), så vokser forskjellen i sammenstillinga frem av ting fordi den er immanent i dem. Vi sa at tidligere at forskjellen er ingen ting, og det samme sier Bortoft om heilheta. Grunnen til at heilheta blir borte i vitenskapen er fordi at det som er «ingen ting tas for å være kun ingenting, og i så tilfelle forsvinner» Her ligger værensglømselen: «Når dette tapet skjer, står vi igjen med en verden av ting, og den tilsynelatende oppgaven å sette dem sammen for å lage ei heilhet» (s. 14). Vitenskapens antikontekstuelle erobring handler om å trekke ting, deler, ut av sin heilhet, og derved utjevne forskjeller, for derved å sikre kalkulerings inntog. Det er ikke nok å sette ting sammen i et forsøk på å omkonstituere heilheta. Dette vil være som å prøve å huske noe som aldri skjedde. Heilhet er ikke ting som vi kan være klar over så som ting. Vi kan ikke «være klar over heilheta, som om vi kunne gripe den som en del», men må «istedenfor la oss sjøl være åpne til å bli bevegde av heilheta» (s. 15). Å gjøre dette vil, som Bortoft skriver videre, være å vende vekk fra idéen om en verden av fremmedobjekt som vi representerer i et verdensbilde; dette vil være å *møte heilheta*. Her kunne vi også sagt å *møte Gud*, etter ei viktig innsikt fra Buber (1923/2006): ethvert møte er et møte med Gud. Når jeg sier *du* til deg sier jeg *du* til Gud. *du er Gud*. Dette vil være å vende vekk fra vitenskapens utfordren, hvori «den autentiske heilhet må være usynlig», derav vitenskapens ateisme. Å møte Gud impliserer en vaktvorden som lar heilheta skinne, ved å velge «stien som samtykker til heilheta som ingen ting og ikke kun ingenting» (s. 17).

Bortoft oppsummerer den vitenskapelige metode ganske likt som når Kant (1781/1998, B xiv, min oversettelse og mi utheving) beskriver den «utnevnte dommer som tvinger vitnene til å svare på spørsmålene *han* stiller»; vitenskapen «meiner seg sjøl objektiv, men er essensielt subjektiv fordi vitnene tvunget til å svare spørsmålene *som forskeren sjøl har formulert*». Bortoft ønsker å peke på det vi kalte vitenskapens sjølbedrag, det vil si pretensjonen om å være i direkte kontakt med verden. «Forskere legger aldri merke til sirkulæriteta [...] fordi de trur at de hører “naturens” stemme tale,

uten å innse at det er et transponert ekko av deres egen stemme.» Det er dette som menes med at Jeg-Det er monolog. Ingold (1998/2011a, s. 19) kommenterer derfor i *Culture, nature, environment: Steps to an ecology of life* at «når biologene glør i naturens speil, så er det deres egen fornuft—reflektert tilbake i organismens morfologi og oppførsel—de ser.» Ved å formelt spesifisere et *βίολόγος* (*bio-logos*, læren om liv) på forhånd, som forklarer åssen verden ser ut, så er det vel ingen overraskelse at verden fremtrer i henhold til biologi. Heilhet finnes ikke, for i grensesnittet utjevnes alle forskjeller, og vitenskapen «kan kun tilnærme seg heilhet som om det var en ting blant andre ting»; forskeren forsøker dermed «å tilnærme seg heilheta som et avhørsobjekt. Slik er det at vitenskapen idag, i kraft av metoden som er dens kjennetegn, sitter igjen med en fragmentert verden av ting som den må forsøke å sette sammen» (s. 17)—en umulig oppgave.

Som Bortoft skriver videre leder dette sjølbedraget vitenskapen til å formulere seg et mål som effektivt utgjør fenomens erstatning med matematiske modeller som beror kun på vitenskapens objektive primære kvaliteter. «Dette kvantitative resultat er så antatt å være mer ekte enn det fenomen sansene observerer, og vitenskapens oppgave blir en slags “metafysisk arkeologi” som streber etter å avsløre en underliggende matematisk virkelighet», og derfor har «fysikkens vellykka utvikling ...medført en stadig økende fremmedgjøring av fysikkens univers fra verden for våre hverdagslige erfaringer» (s. 18). Fyhn viser også at den virkelige verdens eksistens er langt ifra uproblematisk i et vitenskapelig perspektiv. I logiske syllogismer som «Alle gryter tåler varme → Dette er en gryte → Ergo: den tåler varme» blir en ekstremt problematisk antagelse presentert som om den var uproblematisk. «Legg merke til hvor uproblematisk premiss 2 er presentert, “dette er en gryte”, som om det var en selvsagt ting. Slutningen om at den tåler varme fordi det er en gryte er uhyre enkel sammenlignet med prosessen som i første omgang forteller oss at dette er en gryte» (s. 12). Hvor kom gryta fra? Dette logiske problemet—dette problemet med logikken—blir en slags vitenskapelig ekvivalent til det teologiske problemet om hvem som skapte verdens skaper, som i seg sjøl egentlig er et logisk heller en teologisk problem. Som Barnes og Bloor (1982, min oversettelse) viser i *Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge*: Logisk deduksjoner har et åpen-

bart problem i at «legitimeringene for deduksjon forutsetter sjøl deduksjon». De er sirkulære., og er følgelig i en «håplaus tilstand med hensyn på deres rasjonelle legitimering» (s. 41). Objektet tas for gitt, som Fyhn skriver seinere. Vitenskapens forrang kommer av objektet forrang. Og, som Fyhn også påpeker, det er faktisk enda verre enn som så—ikke bare tas objekt for gitt, men objekt er det eneste som anses som gitt. Det er derfor vitenskapen er, som Feyerabend påpeker, i en særskilt posisjon. Å eksistere er å være et objekt, og, tilsvarende, det som ikke er objekt *er* ikke. Folk kan aldri høre heime i en slik verden.

★ ★ ★

Og stol på alle dine sanser,
da tar du ingen grove sjanser,
om din forstand er klart på vakt.
Bruk dine friske øyne tidig,
og vandre sikker, men lett smidig,
blant overflod av fruktbar prakt.
(von Goethe, 1997)

Alternativet til vitenskapens anti-fenomen-logikk, er vaktvorden som oppdager forskjeller igjennom si åpenhet for heilheta. Det er dette som kjenner Johan Wolfgang von Goethe naturfilosofiske tekster (både i prosa og i dikt). Der farger forsvant i Newton, oppdaga Goethe forskjeller i farger slik farger preger vår hverdagslige erfaring, og utvikla derved kunnskap om farger hvor fargene fikk være farger. Bortoft kaller Goethes metode for å tilnærme seg «heilhet ved å *dvele i fenomenet* istedenfor å erstatte det med en matematisk representasjon»(s. 19). Mer spesifikt utbroderer Bortoft at Goethes metode var å observere fenomenet til han nådde det ved fenomenet som ikke gis utvendig til vår sanseerfaring; dette kalte han fenomenets *Gesatz*, og det oppdages ved å *nærme* seg fenomenet, heller enn å ta avstand fra det for å intellektuelt transcendere det. «Goethe meinte at organiseringa eller enheta av fenomenet er ekte og kan *erfares*»; men den er ikke «tydelig for sanselig erfaring» (s. 21). Dette utenom-sanselige oppfatter vi ad en intuitiv kunnskap som nås gjennom å betrakte det

som viser seg; denne kapasiteten kalte Goethe *Anschauung* (*anskuelse*)⁴⁰. Det er nettopp dette vi har allerede sagt om forskjeller og heilhet.

Vårt forslag her er ikke at vi skal gå tilbake til Goethes metode som sådan, men heller at vi skal la fenomenet være i fred som det er. Som Goethe viser, er ikke dette en fullstendig fremmed idé for naturfilosofien—vitenskapens kanskje delvis uvillige opphav. Det som skjer når vi forholder oss til fenomenet på denne måten, er, som Bortoft sier, at «sinnet fungerer som et sanseorgan heller enn den logiske tenknings medium.» Der «matematisk vitenskap begynner ved å transformere sanseoppfatningenes innhold til kvantitative verdier», og så forsøke å etablere et forhold mellom erfaringene og deres representasjoner, så forsøker Goethes metode å etablere «et forhold mellom de sanselige element som lar sansenes innhold forbli uendra» (s. 21). I stedet for å erstatte fenomenet med et matematisk forhold, lar vi her heilhet skinne frem igjennom fenomenet. Bortoft lar Ernst Cassirer oppsummere signifikansen av dette: matematiske formler «streber etter å gjøre fenomen beregnbare», mens Goethe ønsker å «gjøre dem synlige» (Cassirer sitert på s. 21) I stedet for å hente fenomenet ut av verden, og plassere det i kalkuleringsmaskinen, så dveler Goethe i fenomenet. Det er dette vi må lære fra Goethe.

Vaktvorden som oppdager forskjeller har mindre til felles med vitenskapens forsker enn med handverkeren og poeten. Fyhn eksemplifiserer dette med båtbyggeren som ser skeivheter i bordet, og derved oppdager forskjeller som folk flest ikke er i stand til å oppdage. Det vi sier her er at båtbyggeren besørger verden direkte, ikke igjennom grensesnittet. Det som gjør det mulig for båtbyggeren å oppdage skeivheta som forskjell er at at båten fremtrer i bordet. «Ikke bare båten, men båten slik den bøyer og vrir seg på

⁴⁰Her er Goethe åpenbart i en slags dialog med Kant. Men denne dialogen er for innfløkt til at vi tar oss tid å detaljere den her. Vi nøyer oss med et kort—men likevel litt oppklarende—sitat av Goethe fra *Bedenken und Ergebung*:

«Når vi ser verden i sin breieste forlengelse og endelige delbarhet, kan vi ikke unngå ei forestilling om at heilheta underbygges av en Idé som sier at Gud er skapende og effektiv i naturen, som naturen er i Gud, fra evighet til evighet. Anskuelse, betraktning, refleksjon, fører oss nærmere dens hemmeligheter.» (Goethe sitert i Bleicher (2007, min oversettelse)).

bølgen.» Forskjellen kan kun tre frem i lys av heilheta. «Vi kan altså hevde at det er helheten som *kaller* forskjellen fram» (s. 8). Og forskjellen trer kun frem i båtbyggerens erfaring. Båtbyggerens båt-viten er såleis—i total motsetning til vitenskapelig kunnskap—vesentlig *umistelig*. Det er det som vi gjerne kaller en *kunnen*. Å *kunne* noe blir gjerne nedvurdert til fordel for å *vite* noe. Kunnen kobles til utføring, viten til utforming. Sia det vi *vet* kan uttrykkes uten oss, som såkalt påstandskunnskap, er det noe mer legitimt over dette. Det vi *kan* er menneskesentrert og umistelig, det vi *vet* menneskeperifert og objektivt.

Som Fyhn skriver videre fremtrer båtbyggerens oppdagelse, forskjellen, fordi den gir *mening* for båtbyggeren. Det er imidlertid viktig å påpeke, som Fyhn gjør seinere, at fordi om bordet ikke gir mening foruten båten, så er det slettes ikke slik at båten er forut for bordet, noe mer enn hva bordet er forut for båten. Å si at båten fremtrer i bordet er ikke å gi båten ontologisk forrang, og det er heller ikke å gi bordet ontologisk forrang—det er å si at bordet er båten, og båten er bordet. Der vitenskapen er vesentlig meningslaus i sin objektive antikonkretualitet, er den eventyrlystne vaktvorden meningsoppdagende. Vitenskapens forrang legitimeres igjennom illusjonen om at den er i direkte kontakt med verden, men erfaringen er, som Fyhn påpeker, tross alt vår eneste mulige direkte kontakt med verden. Kun ved å nedvurdere erfaring til subjektiv representasjon kan vitenskapen hevde seg sjøl.

Vitenskapen er en værensglømmer, men vaktvorden husker. Dette demonstrerer Fyhn:

Om vi skal beskrive et grytelokk i den fysiske verden, kunne vi si at det er 30 cm i diameter, veier 200 gram og er av stål. Dette er en typisk nøytral beskrivelse, og grytelokket framstår som et selvstendig objekt i denne verden. Om vi tenker etter, vil vi se at beskrivelsens mening likevel avhenger av resten av vår verden. Størrelsen på lokket er for eksempel beskrevet i det metriske system, hvilket er totalt avhengig av alle andre ting det også måler for å gi mening. Hva betyr vel ”200 gram” om vi ikke kunne plassere det i forhold til andre ting vi kjente? Men meningen til et grytelokk er langt mer enn mål og fakta. Om vi forsøker å ”smake” på meningen, kan vi merke at en del relasjoner starter å folde

seg ut. Lokket har for eksempel mening som lokk kun i lys av at det er et lokk for noe. Det skal dekke en gryte. Det betyr at i vår erfaring av lokket er gryta allerede til stede som en ubevisst eller innfoldet forutsetning. Selv om vi frakter lokket 1000 mil bort fra nærmeste gryte, vil alltid gryta være tilstede i erfaringen av lokket. Ikke bare gryta, men hele ideen om å dekke til er til stede i lokket. Vi kjenner på en måte hva lokket gjør når det holder dampen på plass i en kokende gryte. Jeg løfter av lokket, det er varmt så jeg nesten brenner fingrene. Kanskje bruker jeg en gryteklut. Jeg holder lokket litt på skrå slik at kondensen som har samlet seg på undersiden kan renne ned i gryta igjen. Lukten av mat og krydder damper i ansiktet når jeg bøyer meg over gryta. Så settes gryta på bordet: Rundt denne gryta har vi ofte vært samlet, dette setter også sin farge på ”smaken” av grytelokket. Ikke bare det at vi sitter rundt bordet idet lokket løftes av, men også vinen som skjenkes i glassene og metafysikken som etter hvert trekkes inn i samtalen er til stede i dette enkle grytelokket jeg nå har i hånda (s. 10).

Tenk eksemplet videre sjøl. Du vil finne at: I grytelokket er hele universet. Som Fyhn skriver videre på samme side: «Hele verden er uløselig bundet sammen i mening.» Det er dette vi meiner med heilhet! Å måle noe for *målets* skyld er derfor å gjøre det meningslaust, og meningslaushet er ei forutsetning for kalkulering. Vitenskapen glemmer fordi den skal kunne kalkulere. Å huske er derimot å la heilheta skinne,

Det vi behøver er derfor en vaktvorden som husker. Dette betyr på ingen måte at vi må ha en ny vitenskap, som forstår seg sjøl som nok et perspektiv blant andre. Det betyr heller på ingen måte at vi skal innta ei skeptisk innstilling til vitenskapen slik vi er skeptisk til alle andre perspektiv, sjøl om vitenskapens «subjektive fundering er avslørt» (s.12), som Fyhn skriver.

Snarere betyr det at vi må, som Ingold (1996/2011b) foreslår, gå fra å anta at vi tar et perspektiv på verden, til at vi tar et perspektiv *i* verden, og er alltid allerede i direkte kontakt med omgivelsene. Sjøl mediert kontakt med noe er i direkte kontakt

med noe anna, nemlig mediet, og derfor i direkte kontakt med omgivelsene. Dette er ikke å nekte for at vi også har et perspektiv; det er å benekte at vi bebor først og fremst en intensjonell verden som er projisert på en hemmelig verden utafør vår erfaring. Det vi erfarer er verden. Vi er tilstede. Vi er sted. Folk er sted. Verdens heilhet skinner frem i verdens fenomen. Som Fyhn sier: «Like mye som vi lar grytelokket tre fram som en meningsfylt ting gjennom relasjoner i vår erfaring, kan vi si at grytelokket selv samler disse relasjonene til seg. Selv om vi verken kan oppleve grytelokk eller andre ting uten nettopp i vår erfaring er det ikke slik at subjektet “konstruerer” tingen» (s. 9). Sjøl om vi kaller det *vår* erfaring, så er det ikke slik at erfaringa er konstruert av oss, eller er i oss. Og, som Fyhn videre påpeker, kan vi ikke bare reversere dette og si at vi er konstruert i erfaringa, eller at vi er i erfaringa—dette vil være å begå den samme feilen, bare att-frem. «Den faktiske situasjonen er at både vi og lokket er erfaring. Lokket og erfaringen er ett, akkurat som vi selv og erfaringen er ett. Det er ikke noen dualisme mellom erfaringen og det som erfares, annet enn den vi selv lager.» Dette er nøyaktig det samme som vi sa tidligere om heilhet og deler. Vitenskapens illusjon om en objektiv verden av utstrakt materie er derfor falsk. Ting lever. De er ikke «først og fremst isolerte objekt, men det som samler» (s. 10). Ordet *ting* kommer fra det norrøne *þing* og betyr *samling*. Ting lever ved at de, som Fyhn skriver på neste side, samler heilheta aktivt. Kun når de forbyr dette blir verden livlaust gjennomsnitt. Gud er derfor kun død i vitenskapens sjølbdrag.

Vi fremsetter med Fyhn her en radikalt annleis ontologi, hvor objektet forstått som meiningslaust oppløyses i sjølmotsigelser. Det samme gjør derved også forestillinga om menneskelig erfaring forstått som en representasjon av denne sjølmotsigelsen. I stedet for insisterer vi med Fyhn på at «[v]i er hjemme i dette universet!» (s. 9). Dette er tilstedeværelsen vi skal undersøke i neste kapittel. Hva kan så vitenskapens riktige sted være i et univers hvor vi hører heime, anna enn å gjøre verden mer menneskelig? Heller enn forskerne i dagens vitenskap, hyller vi derfor vaktvorden som oppdager noe nytt i—og derfor ved—verden. Reint konkret: vaktvorden oppdager *forskjeller*. Vaktvorden *vet*. Å vite er å ha sett. I motsetning til den sjølerklærte blinde vitenskapen er viteren en sannseer og derfor en sannsiger.

* * *

Viss vitenskapen må fundamentalt tenkes annleis, følger det at vi må også fundamentalt endre utdanning, for vi husker aldri aleine, men alltid sammen, for hverandre, for Gud. Alle som har gått på skole i Norge vet at utdanning i dag er, som Bortoft skriver, «fundert i den intellektuelle fakultet, viss analytiske kapasitet aleine er utvikla, for det meste gjennom verbal resonnering.» Bortoft kommer med en observasjon som jeg sjøl har erfart både første- og andrehånds: «vitenskapsstudenter er ofte ikke interesserte i å observere naturfenomenen». Istedenfor å observere fenomenet, er studenter «mye lykkeligere med skrivebokbeskrivelser og -forklaringer», som er heilt forståelig når «det meste av pedagogisk erfaring utfoldes i ei form for bevissthet—den verbale, rasjonelle» (s. 24). Vi behøver ei radikalt annleis tilnærming til utdanning, for, som Bortoft utvetydig ordlegger seg, det er *umulig* å erfare heilhet på de antakelsene som moderne utdanning funderes på. Viss heilhet fremtrer i delene, så følger det for Bortoft at «nøye oppmerksomhet må vies til delene istedenfor generelle prinsipp», mens «[e]i derimot intellektuell tilnærming til vitenskapelig utdanning begynner ved å se fenomenet som en instans av et generelt prinsipp» (s. 25). Vi har sagt at vaktvorden oppdager forskjeller; den oppdager forskjeller i åpenhet for heilheta. Disse forskjellene eksisterer i sammenstillinga av tingene. Vaktvorden må følgelig vake og vakte tingene. Bortoft meiner at gjennom å besørge delene vil en «kjenne seg sjøl i mer harmoni med fenomenet, som om de sjøl deltok i det», som vil føre til «ei holdning til naturen mer fundert i omsorg, respekt, og ansvar.» Vi sier oss derfor enige med Bortoft i at vi behøver ei utdanning og vitenskap som «lar tingene bli manifest som de sjøl viser seg uten at vi påtvinger dem våre egne kategorier.» (s. 25). Og vi skal gå enda lengre enn Bortoft, i å si at vaktvorden *deltar*—ikke metaforisk, men *faktisk*—i fenomenet, og at vaktvorden dermed *faktisk* er i harmoni med fenomenet. Dette lar oss overgi oss til—heller enn overgripe oss på—omgivelsene våre, og såleis tilstå heller enn påstå.

For all den påstått direkte kontakten med verden som vitenskapen prinsipielt består i, så er vitenskapelige entiteter de mest fremmedgjorte, og derfor også de mest fremmedgjørende. Som Heidegger (1976, min oversettelse, s. 206) sa om de første bildene av

jorda tatt fra verdensrommet): Vi trenger ikke atombomber for å rykke oss ut av vår væren—uttrykket har allerede funnet sted. «Vi har kun reint tekniske forhold. Dette er ikke lenger jorda som mennesket lever på idag.» Det er derfor ikke tilfeldig at det Kant brukte nettopp kloden som metafor for kunnskap. I essayet *Knowledge* minner Ingold (2015b, s. 49, min oversettelse) oss på at for Kant var kunnskapen vår om verden sfærisk, akkurat som planten. Heideggers frykt ligger i at planeten som vitenskapelig objekt medfører, som Ingold sier, at «det er ingen viten for vandreren på ei overfladisk jord», for deres «vandring ville blitt redusert til lokasjonens mekanikk, til å komme seg fra punkt til punkt». Grunnen til at vi kan ha kunnskap i det heile tatt om noe som helst utover vår horisont, sier Kant, er fordi vi allerede vet—på forhånd—at planeten er sfærisk, til tross for at den ser flat ut i vår hverdagslige holdning. Det er som resultat av at vi vet at planeten er endelig, og derfor kalkulerbar, at vi vet at kunnskap er endelig og kalkulerbar på den sjølsamme måten; vi vet at det finnes noe utover umiddelbarhetas horisont. Kunnskap blir i denne analogien «forstått fra et visst punkt, bundet av sin horisont», og «denne bakken er uniform, homogen, og fullstendig utlagt på forhånd» (s. 47.). Vitenskapens utfordren er derved erfaringsberøvende.

Dette er ikke tilfelle for vaktvorden, hvor «bakken derimot forstås i passasjen fra sted til sted, i bevegelseshistorier og endrende horisonter langs veien.» Vaktvorden veier er «hjelpemidler til å vite – ikke kun midler for å komme seg fra punkt til punkt for å samle inn sanselig rådata for påfølgende modellering i sinnet», det er heller som Ingold sier: «å bevege er å vite» (s. 47). Vaktvorden bebos av Ingolds *vandrer*, og «[v]andreren vet mens han går». «Mens han fortsetter på sin vei, utfolder hans liv seg: han blir eldre og visere. Kunnskapen hans gror derfor tilsvarende hans modning som person, og som sistnevnte så fortsetter dette gjennom livet.» Å vite mer handler såleis ikke om å sørge for at sinnet blir stadig mer «rikelig møblert med innhold – som om hodet, ved hver læringsøkning, fylles med enda fler representasjoner», men om å øve seg til «ei høyere følsomhet for omgivelsenes hint, og større evne til å svare på disse hintene, med dømmekraft og presisjon» (s. 47–48). Altså medfører å vite at vi vaker og vakter stadig mer omsorgsfullt. Det er det motsatte som skjer i vitenskapen, hvori dess mer vi vet vitenskapelig, dess mer utfordrer vi.

Vaktvorden besørger ikke representasjoner logisk, men dveler ved fenomenet slik det kommer til syne i sine omgivelser. Der vitenskapen overgriper omgivelsene, overgir vaktvorden seg til omgivelsene. «Altså, mens den kantianske reisende resonnerer over et kart i sitt sinn, tegner vandreren ei fortelling fra bakkens inntrykk.» Målet for vaktvorden er ikke «som Kant ville ha det til – å 'klassifisere og arrangere', eller 'å plassere hver erfaring i sin kategori'», men derimot «å situere hvert inntrykk i henhold til hendelsene som bana dets vei, sammenfaller med det per nu, og følger med etterpå» (s. 48⁴¹). Dette kalte vi tidligere å oppdage nye forskjeller.

Vaktvordens viten er ikke tidlaus, endelig, objektiv, og kalkulerbar, men henger sammen som verdens fortelling. Vandreren er følgelig en *mystiker*. Ingold utbroderer videre at for vandreren er det ikke slik at de representerer objekt, ting, deler—verken i erfaringa, sinnet, hjernen, kognisjonen, eller i eksterne, objektive, påstandsfakta. Vandreren bringer såleis ikke bare fenomenet nærmere: Vandreren viten om fenomenet er sjølve fenomenet. «Å vandre langs er dermed ikke adferdsmessige utfall fra et sinn innkapsla inni en gående kropp, så mye som det er en vei for å tenke og vite» (s. 49). Vaktvorden innebærer ingen logisk operasjon på representasjoner av fremmedobjekt i en verden forstått på metafysisk avstand, men ei omsorgsfull besørging av fenomen så som heilhet, forskjellene, som viser seg i vakten.

Grunnen til at utdanning er så sentralt er fordi vaktvorden skjer i et felleskap. Vi går sammen på vaktvordens veier. Som Ingold skriver: «kunnskapen som renner i bakken er all kunnskaps kunnskap. Eller, i ett ord, den er *sosial*.» Vitenskapen benekter dette ved å kalle viten objektiv. Men som vi ser, når vandreren «siver bakken, floker seg med andre vesens stier, og ikke på en transcendent overflate av fornuft» (s. 49), viser vaktvorden seg som åpenbart sosial. Ervervinga av stadig fler attributter for våre representasjoner gjør det sosiale vilkårlig. I prinsipp kan du lære vitenskap asosialt, da viten forstås som ekstern, og du som vilkårlig. Vitenskapen er dermed antisosial. Det samme er dagens utdanning. Vi behøver ei utdanning som gjenkjenner vandreren sosiale karakter igjennom vaktvorden som alltid vaker og vakter

⁴¹Sitat i sitat er Ingold som siterer Kant.

for noen, for deg, for Gud. Jeg vet kun ved at jeg vet at du vet at jeg vet...

Vaktvorden og dagens vitenskap er altså fundamentalt annleis. Denne annleisheta kan oppsummeres som Ingold (2015a) gjør i essayet *Education and attention*: «Hvem av dem er visere, ornitologen eller dikteren—den som vet navnet på enhver fugl, men har dem ferdig sortert i hodet sitt; den andre som ikke kan noen navn, men som følger undrende, forbausa, og perplekst med på alt den ser?» (s. 134) Ingolds dikter dikter vaktvorden. Denne annleisheta utgjør ei tilsvarende annleishet med hensyn på utdanning. Ingold sporer *education* etymologisk til *educare* og *educere*, hvor førstnevnte betyr å gjøre-dannet ved å inn-føre godkjent oppførsel og kunnskap i eleven⁴², mens sistnevnte betyr å ut-lede, som i å lede noen ut. Utdanning forstått som ut-leding heller enn innføring blir såleis «om å lede nybegynnere *ut* i verden heller enn – som den konvensjonelle oppfatning idag er – å føre kunnskap *inn* i sinnene deres.» (s. 134). Ingold skriver videre at der inn-føring handler om å føre oss inn i representasjonenes logiske regler i kulturens intensjonelle verden, handler ut-leding om å lede oss ut i verden slik den gis til oss i erfaringa.

Ingold (2015a, s. 135) oppsummerer det han kaller «praktisk talt standardposisjonen i den moderne, eller til og med postmoderne, utdanningsfilosofien» som at «kunnskap er relativ til dens kulturelle miljø», og «enhver verden er kun et bilde av verden», og «disse perspektivene eller fortolkningene er flerfoldige og muligens motstridende». Opplevelser er her dermed nødvendigvis representative, og må ikke forveksles med objektene de representerer. Men Ingold poengterer via Jan Masschelein at en verden som kun kan «kjennes» ad representasjoner er alltid på avstand, og følgelig ukjennelig. Vitenskapen er i si objektivitet paradoksalt nok kun «sjørefleksjoner og fortolkninger, ...uendelige tilbakevendinger til “ståsted”, “perspektiv”, og “oppfatninger”»(s. 135⁴³). Dette kodifiserer vitenskapen i prinsippet med falsifiserbarhet, hvorved ingen

⁴²Utdanning handler her såleis om å følge konseptuelle skjema for representasjoners logiske operasjon, og derved lære *hva man gjør*. Dette finner vi igjen i Heideggers 1927/2017, § 27 utlegning om *Das Man*, som den uegentlige innstilling hvorved man gjør *som man gjør*, og derved ikke tar ei eigen stilling til væren.

⁴³Sitat i sitat er Ingold som siterer Masschelein.

kunnskap er endelig, og følgelig *ikke* kunnskap, men kun ikke-enda-falsifisert. Vitenskapens verden er en verden hvori vi ikke lenger «kan åpne oss til verden, eller den til oss» (s. 135). Ut-ledens svar finner Ingold i Massehelein som sier at vi må bokstavelig talt lede oss ut i verden og derved eksponere oss for fenomenet. Sia denne eksponeringa nødvendigvis er alltid i verden, skinner alltid heilheten i fenomenet som trer frem i forskjellene. Ut-leding har herved «ingenting å gjøre med disiplinmål som å “oppnå en kritisk avstand” eller “ta et perspektiv” på ting» (s. 135), for den handler ikke lenger om å nå frem til et perspektiv hvori det paradoksale ikke-perspektivet til vitenskapen gir mening. Ingold går enda lengre, og sier at i denne forståelsen for ut-leding blir vi kontinuerlig leda vekk fra ethvert standpunkt og enhver posisjon. Vaktvorden gir ikke tilgang på et perspektiv, men forbereder oss på fenomenets tilsynekomst. Vaktvorden har derfor «intet mål, ingen ende i sikte», er «alltid ventende, alltid tilstede, avslørt men likevel forbausende av verden», og har «ingenting å lære og ingenting å lære bort»; vandreren går «en livssti – en tradisjon ...i den opprinnelige forstand i å gå våre forgjengeres stier». I det sosiale finnes «fotspor å følge», men «ingen uavhengig kunnskapskorpus som skal videreformidles», og «sia det ikke er noe å videreformidle, er det ingen metoder for å gjøre det heller» (s. 136). Dette er heilt nødvendig, for som Krishnamurti (1929) observerer: «Sannhet er et stilaust land». Der vitenskapen kun kalkulerer korrektheter for seg sjøl, sier vaktvorden sannheta. Og vaktvorden sier sannheta *til* noen, til oss. Vitenskapen er et Jeg-Det, vaktvorden Jeg-Du.

* * *

Vi sier ikke at vitenskapen har feil, eller tar feil: Vi sier at vitenskapen *er feil*. Vi sier ikke at gigantikkens verdensbilde har feil, eller tar feil: Vi sier at det *er feil*. Vi foreslår ikke vaktvorden som en konkurrent til vitenskapelig aktivitet; vi sier at vaktvorden åpenbarer sannheta, mens vitenskapen utfordrer gjennomsnitt gigantisk gjennom grensesnittet. Grensesnittet er derfor ikke bare en værensglømmer, men en verdensødelegger. Det ødelegger verden, og glømme derved væren.

Dette betyr ikke at vitenskapen er ubrukelig, unyttig, ineffektiv—vi sier ikke her at grensesnittet ikke *virker*. Det er nettopp det at

det virker som gjør det så forlokkende i vår iver etter å stadig utfordre frem nye bekvemmeligheter. Men det er denne hast uten rast som har øde-lagt ikke bare verden, men i siste instans også oss sjøl. Vi benekter heller ikke at teknologiske artefakter har gitt oss bekvemmeligheter som ved fler anledninger medført nærmest fantastiske—unektelig positive—endringer i fler folks liv. Vitenskapens positive sider bedømmes på vitenskapens eige premiss som objektiv, tidlaus, og derfor historielaus⁴⁴ og menneskelaus. Men det er det historiske folk som produserer vitenskapen så som den daglig aktivitet hvorved dette folk skriver seg sjøl ut av historien og inn i en ahistorisk objektverden. Det historiske folk finnes idag kun som en ahistorisk del av grensesnittets gjennomsnitt.

Fler forskere—antakelig tilogmed flesteparten av dem—gjør det de gjør overbevist om at det kommer andre tilgode. Fler av deres innsikter medvirker i produksjonen av nettopp goder, og sånn sett så *gjør* disse folka noe som kommer andre tilgode. Noen av disse forskerne yter til og med motstand mot vitenskapen, og det finnes utallige eksempler på forskere viss aktivitet må anses for å være vesentlig ikke-vitenskapelig, for ikke å si anti-vitenskapelig⁴⁵. Vi ønsker ikke her å tilkjenne vitenskapen noen essensialisme, men heller å demonstrere at vitenskapelige bragder—såvel som vitenskapelige forsømmelser—må for all del ikke betraktes i den samme isolasjon den sjøl påtvinger sitt verdensbilde. Vitenskapen må forstås som en del av gigantikken. Det blir ei forvirring å snakke om hvorvidt vitenskapen gagner samfunnet når samfunnet er vitenskapelig. Det er den samme forvirring som hersker i diskusjoner om hvorvidt teknologi er deterministisk eller instrumentell. På samme måte som Ingold (1990/2011e) påpeker at vi er et teknologisk samfunn, må vi forstås som et vitenskapelig samfunn.

⁴⁴Historiefaget er i seg sjøl det mest ahistoriske av alle fagdisipliner.

⁴⁵Feyerabend, 1975/2010 viser i boka *Against Method* at vitenskapelig aktivitet er for det meste nettopp *ikke* vitenskapelig. Den vitenskapelige metode forfektes som rasjonalitetens rasjonelle metode, som sikrer en rasjonell forståelse av verden. Men vitenskap er ei sosial aktivitet. Vitenskapelig fremgang er egentlig predikert vel så mye på politikk, personlige allianser og konkurranser, også videre, som på den vitenskapelige metode. Bølling og kvinnekiskriminering har hatt mer å si for vitenskapens fremgang enn en perfekt og rigid metode. Feyerabend sier at virkelighetene er nærmere epistemologisk anarki enn metodikk. Dette er ikke i seg sjøl meint som en *kritikk* av Feyerabend. Vitenskapen *bør* være anarkisk.

Vi må også merke oss at det objektive, det fremmede, avstanden, glømselen, er ofte heilt nødvendig. Det er viktig å glemme. Den unge og uerfarne parten i et voldelig forhold med en eldre manipulerende part kan trenge å fjerne seg sjøl fra situasjonen for å innse at slik skal det faktisk ikke være. Leser vi for mange nyheter om klima og biodiversitet, eller krig og vold, må vi få dette på avstand for å fungere som folk, uten å henfalle totalt til depresjonen. Det finnes anorektikere som trenger å høre ei teknologisk artikulert vekt som fremstår som objektiv—kun når de ser det objektive tallet innser de alvoret i deres tilstand. Objektet kan redde liv. Vi må ikke glemme objektet. Men vi skal heller ikke glemme at problemene som objektet løyser er gigantiske problem.

Grunnen til at objekt kan redde liv er fordi de ikke er objektive anna enn i prinsippet. I møtet er de tvertimot mening. Vitenskapen tenker kanskje ikke, men det gjør vi. Albert Camus (1942/1967, s. 25) påpeker i *Myten om Sisyfos* at også vitenskapen er i siste instans et dikt. Når «man snakker om et usynlig system av planeter hvor elektroner dreier seg om en kjerne[,] så skjønner jeg at man er begynt å dikte». Vi må dog si oss uenig med Camus' resulterende fortvilelse over at det er umulig å «få kunnskap om universet». Der Camus ser på det som at vitenskapens klarsynthet «fordunkles av metaforer» idet «uvissheten forvandler seg til et dikt», skal vi heller si at det er nettopp det dikteriske ved vitenskapen som muliggjør klarsynthet. Der vitenskapens dikteriske natur får Camus til å føle seg «fremmed for [s]eg selv og verden» får den oss her tvertimot til å føle oss heime i oss sjøl og verden⁴⁶. Vitenskapen er dikterisk fordi den er ei sosial aktivitet, og folk bor dikterisk⁴⁷.

⁴⁶Det er verdt å nevne at Camus finner seg allikevel til rette i verden. Det ender godt. I den delen jeg siterte fra, forsøker Camus å vise oss at kunnskap er umulig, fordi rasjonalitet og vitenskap er til syvende og sist utilstrekkelig for å la oss forstå verden. Camus meiner derfor at vår tilværelse er absurd. Det absurde er for Camus fornuftens forsøk på å begripe en iallfall delvis ufornuftig verden. Vi finner likevel mening såvel som glede i livet, i striden med det absurde. Camus sammenligner vår tilværelse med myten om Sisyfos. Sisyfos blei straffa (av ymse grunner) av Zeus. Straffa var at å til evig tid måtte rulle en svær kampestein opp en bakke, som så rulla ned hver gang den nærma seg toppen. I denne uendelige striden ligger det absurde i at hver gang steinen ruller ned igjen, så går Sisyfos etter, og begynner på nytt. Camus (1942/1967, s. 123) konkluderer at «[m]an må tro at Sisyfos er lykkelig».

⁴⁷Formuleringa «dikterisk bor mennesket på denne jord» populariserte Hei-

Det er en feiltakelse å si at vitenskapen slik den praktiseres idag avdekker en verden. Den stiller heller opp ei verdenslaushet, et verdenstom. Vitenskapens verden verdener ikke. Verden kan kun avdekkes av de som *har* en verden. Avdekkes verden ved hjelp av vitenskapelige data, så må vi huske det som vitenskapen har glømt. Vi kan såleis avdekke vitenskapen, men kun dersom vi tenker den dikterisk, ikke i prinsipp så som vitenskap. Vitenskapen forstår ikke—og kan ikke forstå—anna enn dens egne forklaringer, som kan fint forstås internt av vitenskapen ikke ulikt åssen vi forstår et grytelokk. Det er opp til oss å *berge* disse forklaringene, å ta dem tilbake til jorda. Vitenskapen er kun til hjelp når dens antikontekstuelt-erobrede data blir tilbake-tilegna, tilbake til jorda. Men på grunn av grensesnittets nådelause effektivitet, klarer vi ikke nødvendigvis å huske alt det som gjennomsnittet har glømt. Skal vi huske mer enn vi glømmer må vi derfor kjenne verden slik vi kjenner en venn. Ingen ville påstått at de kjente noen som en venn fordi de hadde lest et tidlaust faktahefte om vedkommende, som om fremstilt av Wittgensteins allviter. Skal vi bli venn med noen så må vi tilbringe tid med dem—vi må vake og vakte dem. Skal vi ha ei kronologisk fremtid må vi derfor ha ei ontologisk nutid hvor vi åpner oss for væren og lar heilheta skinne frem i en vaktvorden som vaker og vakter vakkert.

★ ★ ★

I dette kapitlet har vi så langt beskrevet nærværets fravær som værenslømselen. Til slutt skal vi gå et steg videre, og skildre fraværets nærvær. Dette er ytterst nødvendig, for i gigantikken foregår striden mellom verden og jord i skyggen av det fraværendes nærvær. Det som iverksetter striden mot gigantikken er nettopp bruddet; øyeblikket CD-en hopper, eller den digitale filmen mangler fem bilder. I dette bruddet iverksettes fraværets nærvær som avslører værenslømselen i nærværets fravær. Det gigantiske unnslipper i den moderne estetiske og etiske tradisjonen, og funderer den vitenskapelige. En forståelse av gigantikken må funderes ann-

degger (1951/1971, oversettelse fra 1954/1973, s. 110). Heidegger refererer til et dikt av Friedrich Hölderlin som heter *In Lieblicher Bläue*, som har et omdiskutert opphav (Weineck, 2002, s. 54-56; Bach, 1961). Diktet er kanskje egentlig skrevet av Wilhelm Waiblinger (1823).

leis. Mitt forslag er å begynne med erotikken, som er fraværsutvisende i dens vaktvorden.

Estetikk, etikk, og vitenskap har alle fullstendig ignorert erotikken. Uten tvil spiller pietistisk-puritanske forestillinger inn i dette historisk sett. Men det er en mer fundamental ontologisk årsak til at de ikke har behandla erotikk: nemlig at de ikke er i stand til å si noe erotisk. Dette fordi disse tradisjoner er anlagt gigantisk, og vil dermed aldri kunne berge erotikken fra deres metafysiske avstand. Å *berge* betyr å *frelse* og *redde*, men også å *skjule*. Erotikken utspiller seg på jorda, mens gigantikken utspiller seg i en jordlaus verden. Den innrømmer ingen erobring til bestanddeler som kan så metafysisk manipuleres så som symboler; den kommer derfor ikke til syne i gigantikken. Det gigantiskes estetikk, etikk og vitenskap, kan kun redusere erotikken til pornografien, som har absolutt ingenting erotisk ved seg. Pornografi er det gigantiskes erotikk, og såleis simpelthen det aller høyeste uttrykket for den kausal-korrekte teknologikken som trykk og støt. Nettopp i denne kollisjonen mellom det hellige og det profane ligger dog muligheten for iverksettelsen av striden mot det gigantiske, som det mest brutale bruddet med erotikken som er mulig. Fraværet er derfor kanskje aldri oss nærmere enn det er i pornografien.

Men fraværets nærvær er ikke i seg sjøl bergende. Vi må lengre enn dette. Derav vår orientering mot erotikken. For der hvor det pornografiske er bare fraværsfremkallende, er det erotiske *fraværsutvisende*. Å utvise vil si å legge noe for dagen—men også å nekte fortsatt adgang. Pornografien, som andre brudd, legger kun fraværet for dagen. Møtes vi erotisk går vi lengre—det erotiske møte nekter gigantikken adgang.

Gigantikken forbyr erotikken. Å forby betyr å nekte, og å hindre—forstått som å by-mot. Nektelsen og hindringa er prega av at gigantikken byr mot erotikken. Gigantikken byr på ei rekke av det som FC (1995, § 38–41) kalte surrogataktiviteter, såkalte, fordi de fortoner seg som surrogat for en meningsfylt verden, som følelsen av å ha glømt *noe*, men hva? Disse mot-bud overvelder den jordlause, og stiller den inn i bedøvelsens behagelige velvære. Gigantikkens verden kan aldri være meningsfull da den ikke innrømmer noen jord hvorpå mening kan fremtre så som mening. Gigantikken er derfor det nærsynte velbehags tid—vår tid som *tilsynekomsten av gjennomsnittet, gjennom grensesnittet*. Gjennomsnittet er *værens-*

glømselens nærvær i dødsangsten. Estetikk, etikk, og vitenskap, med et gigantisk fundament vil være alltid allerede meningslaus i kraft av å være jordlaus og derved foruten grunnlaget for sannhetas iverksettelse. Vi følger her Buber (1923/2006), og dialogens utvisende kraft: Når jeg sier *du* til deg, utvises fraværets nærvær ved nektelsen av nærværets fravær. Vi må derfor åpne det erotiske rommet som ei midnattssol i gigantikkens mørketid.

Kapittel 3

Tilstedeværelse

I de to forrige kapitlene fokuserte vi på teknologikken. Først vektla vi artikuleringa, så satte vi søkelyset på det artikulerte. Denne dualismen er i henhold til teknologikken sjøl, som trykk og støt. Vi kan si at kapittel 2 følger—logisk—av kapittel 1. Vi må isåfall imidlertid påpeke at dette er kun på teknologikkens egne premiss. Det er ikke egentlig A og så B , men AB . Logikken er dens uttrykk, og uttrykket er dets logikk.

I dette kapitlet skal vi snakke om noe som ikke følger, ikke engang logisk. Vi skal snakke om tilstedeværelse. Utgangspunktet for diskusjonen er doktorgradsavhandlinga til Håkon Fyhn. Der Røyrvik har forska på avstandens logikk, kan vi si at Fyhn har forska på nærhetens poesi. Fyhn (2009b, s. 13) spør: «Hva er tilstedeværelse?», og legger til at «[s]pørsmålet kan også formuleres som: Hva vil det si å være tilstede?» Dette skal vi se nærmere på i dette kapitlet, i lys av Fyhns avhandling, i tett sammenheng med teknologikken. Vi skal vise at tilstedeværelse ikke følger av teknologikken, men at teknologikken bærer tilstedeværelsens tilsynekomst med seg som sin opprinnelse.

Teknologi forstått som teknologikken er nettopp en logikk, og kan derfor presenteres logisk, slik vi forsøkte å gjøre i kapittel 1. Vi ville snakke om teknologi så som teknologi. For å snakke om grensa måtte vi avgrense den. For å snakke om objekt måtte vi objektivere dem. For å snakke om entiteter måtte vi entifisere dem. Og sånn holdte vi på. Denne tilnærminga er imidlertid vanskelig når det gjelder tilstedeværelse. Produksjonen av sikkerhet—som vi var innom—er en sikker prosess; det som ikke er sikra er ikke usikkert,

men heller *usikra*. Det usikra eksisterer ikke før det produseres som sikkerhet, og er derved allerede-alltid sikra som sikkert. Denne logikken svikter oss når vi ønsker å snakke om tilstedeværelse. Det så vi allerede i forrige kapittel, når vi forsøkte—også der med Fyhn—å si noe om hva vi kan gjøre med teknologikkens utfordringer, eller teknologikkens utfordren. Fyhn (2009b, s. 13–14) skriver at til tross for en «tydelig fornemmelse av hva tilstedeværelse innebærer», så driver «forsøkene på å forstå, formulere og systematisere denne innsikten» oss gjerne «vekk fra den opprinnelige tilstedeværelsen» som vi kjenner på når vi sjøl er tilstede. Dette knyttes til «tendenser i den vitenskapelige erkjennelsespraksisen, som har det med å etablere en viss avstand til det som erkjennes», og «[s]lik fordampes på et vis den virkelige tilstedeværelse fra forskningsobjektet ”tilstedeværelse”, og vi tørker ut elven vi svømmer i.»

Vi har allerede hittil brukt begrepet «metafysisk avstand» gjentatte ganger. Dets definisjon og diskusjon i kapittel 1 kom hovedsakelig fra Fyhns avhandling, og vi skal komme inn på denne avstanden gjentatte ganger også her. En ting vi allerede aner, er at teknologikkens posisjon er posisjonen hvor alt fremtrer på avstand, for ikke å si *som* avstand. Men den tilstedeværelsen som Fyhn prøver å snakke om finner vi ikke igjen på avstand. Det er som om den metafysisk avstanden som teknologikken medfører kun kan forstås på avstand, mens den nærheten som tilstedeværelsen innebærer forsvinner på avstand. I kapittel 1 så vi noe lignende, hvor erfaringens blikk blei mer og mer viska ut dess mer vi *zooma ut*. Det er i og for seg det samme problemet vi støter på her. Når vi er langt unna, så er vi jo ikke tilstede, men heller *frastede*. Men *frastede* kan bety så mangt, fordi tilstedeværelse kan bety så mangt. For hvor er stedet? Å være tilstede er mer enn at en fysisk—materiell—kropp befinner seg på et geografisk sted til ei viss klokkeid, eller til ei klokkeid på et visst geografisk sted. Tilstedeværelse handler for Fyhn om ei nærhet som ikke innrømmes på metafysisk avstand. Det er ei nærhet som overgår—for ikke å si *unngår*—representasjonismens muligheter.

★ ★ ★

Fyhn forstår tilstedeværelse som et *møte*, et anna begrep som vi har vært innom gjentatte ganger, men uten å vie det særlig eksplisitt

diskusjon. Avhandlinga heter *Møte med tilstedeværelse*, og Fyhns inngang er 合気道 (aikido), hvor 合 (ai) betyr nettopp møte, eller enhet. Ordet *møte* kommer fra det norrøne *mót*, og betyr at noen møter hverandre, og derved blir ett—men det betyr også stedet der hvor de møtes. Å være tilstede er derfor å møtes; stedet er møtet. Når to møtes blir de ett, med hverandre, og med deres omgivelser. Vi er alltid i møte med våre omgivelser—alltid omgitt av dem.

Ei viktig innsikt i avhandlinga er at vår tids metafysiske avstand innebærer at erkjennelsen av tomhet har blitt ei metafysisk umulighet. Vestlig erkjennelse er vesentlig relatering av form til form, mens aikido beror på kontakt med tomheta—en tendens vi finner igjen i fler beslektede østlige tradisjoner⁴⁸, som for eksempel 神道 (shintōisme), 書道 (shodō, kalligrafi), 茶道 (Sadō, teseremonier), og 弓道 (Kyūdō, bueskyting). Legg merke til at samtlige slutter på 道, som betyr *vei*. Det er vandrerenes vei som vi diskuterte i kapittel 2, som vi kommer tilbake til seinere i dette kapittelet. Slike tradisjoner identifiserer Fyhn (2009b, s. 17–18) som ubegripelige for vestlig epistemologi, sia deres *logikk* ikke kan innrammes som relasjoner fra form til form. «Skal vi forstå tomhet, må vi selv bli tomme, og dette krever trening. ...Erkjennelsen er ikke “noe” som lar seg begrepsfeste og hente inn fra en tradisjon til en annen, den er heller en tilstand vi selv må komme til.» Fyhn meiner (s. 354) at en «forståelse av tomhet rett og slett mangler i store deler av den moderne vestlige erkjennelsestradisjonen», og at «[d]et som står igjen er et hull vi forsøker å lappe igjen med former.» Dette går imidlertid ikke, for «tomhet er noe fundamentalt annet enn form og kan ikke erstattes med former.»

Å tenke på tilstedeværelse som møte medfører også forutsetninga om at vi deltar aktivt, at vi *bidrar*. Et møte, hvor to blir til ett, krever begges innsats. Dette har vi alle erfart. Viss jeg ønsker å møte deg, men du sitter på smarttelefonen din og sjekker sosiale media, så blir ikke møtet oppfylt. Viss jeg går en tur i skogen med hodetelefoner på, altså uten å høre på skogens ro(p), så blir heller ikke møtet oppfylt. Fyhn (2009b, s. 19) sier derfor at «bidraget innebærer et kreativt element der vi på en eller annen måte gir form til den virkeligheten vi deler.» Det *kreative* kan etymologisk spores tilbake til et eldgammelt ord for å *gro*, og vi kan betenke

⁴⁸Husk fotnote 17! *Østen* er ikke noe virkeligere enn *vesten*, eller *resten*.

møtet som stedet hvor *verden gror*. At verden skal *gro* innebærer at møtet ikke kan være en utfordren. Heidegger (1954/1973, s. 86) trakk et skille mellom bonden som gror kornet ved å så det, og så overgi det til dets omgivelser, for så å vakte dets trivsel—dette til forskjell til den motoriserte ernæringsindustri som utfordrer på bestilling heller enn gror omsorgsfullt. Ordet *kreativitet* har i dag uheldige konnotasjoner kobla til *produktivitet* og andre utfordringer. I *Making things, growing plants, raising animals and bringing up children* noterer Ingold (1996/2011c, s. 87–88, min oversettelse) at «den ortodokse, vestlige beretning ...utvider idéen om produksjon [making] fra å angå det livlauses domene til å også angå levende vesen», men i det perspektivet vi prøver å nærme oss i dette kapittelet er det kanskje bedre å gå andre veien—for «[o]gså det vi kaller “ting” gror. Produksjonen [manufacture] av artefakter innebærer i praksis mer enn ei mekanisk transkribering av en plan, utvikla gjennom intellektuell resonnering, til uvirksom substans.» Ingold peker her på det sjølsamme fenomen som Fyhn: «artefaktenes former er ikke gitt på forhånd, men genereres heller i og gjennom en eller fler kyndige deltageres praktiske bevegelse i deres aktive, sanselige engasjement med materien. Det vil si, de fremtrer—som levende vesens former—i de relasjonelle kontekstene for gjensidig involvering av folk og deres omgivelser.» Hovedproblemet som Fyhn stadig støter på er nettopp at tilstedeværelsen flykter så snart den gis form. Viss vi gir form til tomhet så er det ikke lenger tomt. Når Fyhn (2009b, s. 19) sier at «[å] gi form sammen er en nøkkel til fornemmelsen av det formløse aspektet ved helheten vi deler», må vi legge til å bli tomme sammen er nøkkelen til fornemmelsen av det formede såvel som formlause, del såvel som heilhet. Vi må, som Krishnamurti (1973) foreslo, invitere døden til livet vårt. Menneskets tilværelse er for Fyhn bevegelsen mellom form og tomhet, hvor vi aner tomhet, og lar den ta form. Epistemologiens problem med tomhet kommer av teknologikkens dødsangst.

★ ★ ★

Tilstedeværelse er mer relevant i dag enn noen gang. Dette er fordi vi har mer avstand enn noen gang. Det er mangelen på tilstedeværelse som gjør tilstedeværelsesproblematikken så presserende. Fra-

vær av tilstedeværelse muliggjør tilstedeværelse. Aldri før har vi brukt så mye av tida vår på å navigere det Fyhn (2009b, s. 39) betegner «sfæren av manifeste former vi opplever som atskilte ting», og å ta disse for gitt er å ta metafysiske avstand for gitt, som primær. Men det er i denne logikken vi stiller spørsmålet om tilstedeværelse, spørsmålet om hva det vil si å bli tilstede, og spørsmålet om åssen vi så faktisk *blir* til stede. Ingen har noen gang vært tilstede og lurt på hvorvidt de er tilstede, hva det vil si å være tilstede, eller åssen man blir tilstede. Først når vi frasteder lurer vi på åssen vi kan bli tilstede.

Vi kan imidlertid ikke *forstå* tilstedeværelse gjennom teknologi, eller gjennom teknologikken—altså tekno-logisk beregning. Fyhn prøver i første instans å lage en modell for tilstedeværelse, men ender opp med å demonstrere det problem at så snart en modell tilvirkes, har vi en slags trang til å presse virkeligheta inn i modellen. Modeller er forenkende. Det er deres formål: å forenkle og derved forklare et fenomen, som hjelp mot å forstå fenomenet. Vi var inne på dette når vi snakka om Ricœur i kapittel 1. Dette tvingende faktum ved modellen førte vitenskapen til ei krise, hvor den generelle relativisme og kvantemekanikken begge nådde aksept som vitenskapelige hypoteser, men med det problem at de ikke er kommensurable. Den seinere halvdel av forrige århundre var derfor prega av en grandios søken etter en forenende hypotese, en endelig vitenskapelig teori om verden. Denne skulle forklare heile verden—men som Wittgenstein var inne på, ville den ikke sagt noe av interesse. En slik søken er å gjøre vold på modellens logikk. En modell kan gi ei forklaring som bidrar til forståelse, mens en annen modell kan gi ei anna forklaring som bidrar til forståelse. Det er ingen brist i at to ulike forklaringer—til og med to gjensidig utelukkende forklaringer—begge åpner forståelsens heilhet, gjerne i samspill. Men i en disiplin hvor modellen opplever den virkelighetsforhøgelse den gjør i naturvitenskapen, måtte det bli krise til slutt. Et anna—like tvingende aspekt—ved modellen er det gigantiske som hefter ved den. Dess bedre modellen forklarer, dess bedre forstår vi fenomenet, og dess mer komplekst avslører fenomenet seg å være, med det resultat at modellene kompliseres. Skillet mellom det komplekse og det kompliserte er sentralt her; med det komplekse prøver jeg å hentyde fenomenets heilhetlige samspill, med det kompliserte meiner jeg kausal relatering av sta-

dig fler avgrensa objekt. Dess mer heilhetlig vi forstår fenomenet, dess vanskeligere blir det å forklare det kausalt. Tilstedeværelse er ikke bare heilhetlig, men *heilhet som sådan*, så teknologikkens avgrensning kan ikke forstå tilstedeværelse—kun tvinge det ut av si heilhet. Nettopp dette hentyder Buber (1923/2006, s. 6, mi utheving): «Grunnordet Jeg–Du kan *bare* sies med vårt hele vesen. Grunnordet Jeg–Det kan *aldri* sies med vårt hele vesen.»

Objektene logikk er logikken om det konkrete. Fyhn refererer til Henri Bergson, som beskrev den som gjenstandens logikk. Det er den vi lærer som spedbarn når vi omgås materielle ting. Vi lærer i veldig tidlig alder at viss jeg plukker opp vannglasset, og setter det ned et anna sted, så er det ikke lenger der hvor jeg plukka det opp. Det har flytta på seg. Spedbarn lærer også det som kalles objektpermanens, altså at viss jeg lukker øyene og så åpner dem, så står vannglasset der fortsatt. Viss jeg forlater leiligheta mi, og kommer tilbake noen timer seinere, så står også vannglasset på stedet kvil. Viss vannglasset ikke lenger er der, så blir jeg bekymra—noen har vært inne i leiligheta mi mens jeg var borte, og flytta vannglasset. Bergson «beklaget seg over hvordan [gjenstandenes logikk] dominerte menneskets tenkning også på områder der det ikke dreide seg om konkrete ting», skriver Fyhn (2009b, s. 81), og beklager derved også seg sjøl over dette—for tilstedeværelse er ikke konkret. Forsøk på å behandle tilstedeværelse som om det var konkret tvinger det derfor til å anta en annen form enn tilstedeværelse som sådan—en form som innrømmer de konkrete objekts logikk. Hva går tapt? Alt som ikke lar seg forstå gjennom objektkausale relasjoner. Og viss tilstedeværelse som sådan er noe sånt, så går tilstedeværelse som sådan tapt. En objektfundert ontologi innrømmer ikke tilstedeværelse.

Fyhn (2009b, s. 85) diskuterer videre åssen denne logikken brer om seg mer i dag enn noen gang før på grunn av datamaskinen og dens virkemåte. «[B]it er en standardisert forskjells-enhet; en bit er det samme for alle datamaskiner og all digital teknologi», og «[d]ermed er det mulig å tenke på akkurat den typen forskjeller som konkrete entiteter ute i verden, og behandle dem med de konkrete entiteters logikk». Dette vil jo på sett og vis ganske enkelt være et *kategorimistak* som muliggjøres av digitalisering forstått som «et av de største standardiseringsprosjekt verden til nå har sett». Etterhvert som dette prosjektet antar en hegemonisk sta-

tus går kategorimistaket fra å være muliggjort av datamaskinen, til å være *nødvendigjort*. «Så lenge vi holder oss innenfor sfæren av digital teknologi, kan vi fortsette å tenke som om informasjon består av entiteter»—men så snart den digitale sfæren blir uunn-gåelig, *må* vi tenke på informasjon på denne måten. I grensesnittet fremtrer verden som gjennomsnitt. Tord Larsen (2017, s. 175) bruker begrepet «virkelighetsforhøyelse» for å sette fingeren på åssen merkevarer får en sjølstendig eksistens med en egen semiotikk og økonomi, hvor de kan være subjekt såvel som objekt, manipulere såvel som bli manipulert, og blir på et vis mer virkelig enn produktene de er knytta til. På samme måte kan vi se at de konkrete entiteter så som representasjoner blir mer virkelig enn det de tenkes å representere. Dette er den intensjonelle verdens logikk, som diskutert i kapittel, hvorved krakk-bordet eksisterer først og fremst logisk i våre sinn, og dernest i verden som objekt.

Data kommer fra latin, og betyr det som er gitt. Det kommer fra *dō*, som betyr *jeg gir*. Vi kan si at det som er gitt har blitt virkeligere enn den som gir. Telt i bits blir alt bare sorte bokser. Så snart et fenomen har vist seg, så er det dette viste som skal besørages. Når det viste endrer seg følger det ikke at det som viste seg endres. Denne tendensen finner vi overalt i dag. Mest påfallende er dette med *content*, nettopp fordi det er her tendensen er *minst* påfallende. Man blar i grensesnittet igjennom et gjennomsnittlig *content* som er vesentlig rotlaust, altså uten opphav. I grensesnittet er artige videoer av katter og mindre artige videoer av krig likestilte som gjennomsnitt. Et anna eksempel finner vi i personlige relasjoner, som vi har en tendens til å bli frista til å bygge på forventninger funderte i såkalt logiske slutninger. Dette kommer gjerne av at vi evaluerer den andre til et *det* istedenfor et *du*. Den andre blir såleis et *jeg*, og relasjonen forvitrer i sjølhat.

★ ★ ★

«[E]r det slik med tilstedeværelse, at den eneste måten vi kan forstå det på, er ved selv å være tilstede og ta del i det?», spør Fyhn (2009b, s. 109). Jeg trur nok dette stemmer. Jeg trur også at vi er alltid tilstede. Når jeg leser avhandlinga er det fristende å tenke at «møtet mellom oss finner sted akkurat der det vi skaper tar form, altså i det “punktet” der det ennå ikke har form, men tar

form» (s. 110–111). På ett vis tror jeg at jeg *er* enig i at «en anelse uten form» transformeres «til å bli en idé med en konkret form», i tilstedeværelsens kreative origo. Men på et anna vis så vil jeg egentlig til et anna sted. Jeg tror vi kan forstå tilstedeværelse på et anna vis enn at anelsen får form ved at vi møtes og gir anelsen form sammen i møtet. Kan vi ikke forstå tilstedeværelsen som anelsen som sådan? Det vil si, er det slik at *jeg blir tilstede*, eller er det slik at *stedet blir til*? Men hva så, isåfall, med meg og deg? Også vi blir til. For vi er sted. Folk er sted.

Når Fyhn (2009b, s. 112) skriver at «[v]i må selv være tilstede for å forstå tilstedeværelse» vil jeg derfor omskrive dette til at vi må selv være stedet for å forstå tilstedeværelse. Dette for å få frem at vi skal ikke simpelthen ambulere til stedet, men heller bli til stedet. Det jeg ønsker å oppnå med denne betoninga er ikke en kritikk av Fyhn, men ei takk til Fyhn. Ei takk for først og fremst to innsikter. Jeg aner at anelsen og formen ikke er adskilte så strengt som de tidvis virker å være i Møte med tilstedeværelse. Jeg aner dessuten at anelser ikke er noe uforma som venter på å ta form. Vi skal derfor oppløyse, eller iallfall løsne dette skillet. Det andre jeg vil betone er at når jeg og du møtes så er ikke jeg avgrensa ved huden min, og du ved huden din, og møtet ved vår oppmerksomhet. Når jeg sier at folk er sted vil jeg betone at jeg *slutter ikke*. Overhodet. Jeg er verden. Det samme sa aikidoens store læremester 植芝盛平 (Ueshiba Morihei), som oftest referert til bare som 大先生 (ōsensei)⁴⁹. «[N]år o-sensei sa “jeg er universet”, så kunne det høres ut som om han hadde verdens største ego. Slik er det ikke; det er tvert i mot mangelen på ego som gjør at han innser at han faktisk *er* universet. Grensen mellom ham og resten av universet er ikke virkelig» (s. 112). Jeg ønsker altså å rette oppmerksomhet mot omgivelsene. Vi er ikke tilstede i møtet som individ, men som sted. Folk er sted, og verden—og universet—roper inn i stedet. Alt vi behøver å gjøre er å lytte.

Jeg tror ikke at vi sier noe fundamentalt annleis enn Fyhn (2009b, s. 153–154) sjøl, når han bruker aikido for å vise åssen

⁴⁹En 先生 (sensei) er en som er født før en annen. I moderne tid er det fristende å bruke begrepet om prester, lærere, og andre profesjonelle kunnskapsforvaltere. Men en 先生 er nærmere den vandreren som vi diskuterte i kapittel 2. En 先生 er en som har gått før deg. En 先生 er fotspor. 大 i 大先生 konnoterer at det er den førstefødte, den som gikk veien først, ur-spolet fra ur-spranget.

møtet «ikke [er] som to mennesker som responderer på hverandres utfall, men heller to som danser til den samme melodien[;] ...vi tar del i en felles taus ”melodi”.» Det eneste jeg gjør er på sett og vis å *utvide* menneske-begrepet. Det innebærer fortsatt en «ikke-dualistisk, eller nondual» lytting og handling, med den forskjell at «grensene mellom verden og den som lytter og handler» ikke «overvinnes» (s. 154), men nektes adgang. Altså, vi utvider ikke egentlig mennesket så mye som vi nekter å skrumpe det inn. Heller enn å si at *to danser til den samme melodien*, så sier vi at *melodien danser*.

★ ★ ★

Det store problemet med å forstå tilstedeværelse er at tomhet er ei umulighet i den dominerende objektfunderte ontologi. Dette er et problem fordi tilstedeværelse krever tomhet. Å fornemme den andre er å lytte til den andre. Dette går ikke uten stillhet, altså tomhet. Vi trenger stillhet for å lytte. Å lytte er en ferdighet. Stillhet er også ei ferdighet. Verken lytting eller stillhet er lett. Det er vanskelig å lytte, og kanskje enda vanskeligere å bli stille. Det er derfor bønn ofte er av seremoniell art, vi må øve jevnlig. I kapittel 1 beskrev vi, via Ingold, åssen det kan være djupt ubehagelig å være heime—det kan være like ubehagelig og uhyggelig å være stille. Et hovedmoment i gigantikken er derfor dødsangstens bekjempelse av stillhet. Det er dette John Zerzan (2008, s. 4) observerer: «Sivilisasjonen er en konspirasjon av bråk, utforma for å dekke til de ubehagelige stillhetene.» Zerzan kunne her like godt skrevet de ubehagelige *sannhetene*. Og ingen sannhet er så ubehagelig som døden. En av de viktigste funksjonene til teknologi er å derfor sørge for en kontinuerlig strøm av bråk i form av maskinenes during.

Et viktig spørsmål blir derfor tilsynelatende: Åssen oppnår vi stillhet? Men dette er et misvisende spørsmål som beror på den objektfunderte ontologis ivrighet. Åssen oppnår vi noe som helst? Jo, ved å finne det A som utløser dette noes B, kan vi komme i fare for å tenke. Men slik er det ikke med tomhet, for tomhet er ikke ei form som kan antas ved å kausalt relatere andre former til å produsere den som deres virkning. Den eneste måten å være stille er ved å ikke bråke.

Uansett hva vi gjør med vannflaten, så forstyrrer vi den. Den eneste måten å få den blank på, er å la den være i fred. La den stille seg selv. ...Stillhet er den eneste veien til stillhet (Fyhn, 2009b, s. 158-159).

Tanken *nu skal jeg slutte å tenke*, eller intensjonen om å slutte å tenke, er ikke å slutte å tenke. «Vi snakker om et stille sinn, eller et tomt sinn» (s. 164). Krishnamurti (1979) kalte dette for ei uavhengig stillhet, og gjorde rett i å koble det til det å være uavhengig. Det vil si, et stille sinn innrømmer ingen autoritet.

Neste spørsmål er: Hva er det vi lytter etter, eller mot, eller for? Også dette er et overivrig spørsmål. Stillhet har verken årsak eller virkning. Vi sitter i stillhet og lytter til stillhet, for Gud og herligheta er stille. Fyhn (2009b, s. 279) gjengir læremesterens 道歌 (dōka)⁵⁰:

Budo⁵¹
 ingen stemme, ingen form,
 ingen skygge
 spør gudene om hva du vil
 de svarer ikke

 Ingen stemme
 eller essens å se
 følg bare det guddommelige
 og det er ingenting
 å spørre gudene om

Og vi trenger ikke reise til østen, for det sjølsamme finner vi i bibelen som ligger i de mange tusen heim (Andre mosebok 33:18-20, 1930-utgaven):

Men han sa: La mig da få se din herlighet! Og han sa: Jeg vil la all min godhet gå forbi ditt åsyn, og jeg vil rope ut Herrens navn for ditt åsyn; for jeg vil være nådig mot den som jeg er nådig imot, og miskunne mig over den som jeg miskunner mig over. Og han sa: Du

⁵⁰En type 和歌 (waka), altså en type japansk dikt. Bokstavelig talt betyr 道歌 *veidikt*. De er typisk av moralsk art, med ei muntlig form som gjør dem enklere å huske.

⁵¹武道 (*budō*) betyr noe sånn som *krigens vei*.

kan ikke se mitt åsyn; for intet menneske kan se mig
og leve.

Og vi trenger heller ikke reise til de gamle tekster, for det sjølsamme finner vi i vår moderne diktning, her ved Rolf Jacobsens (1965) dikt *Stillheten etterpå*:

Stillheten som bor i gresset
på undersiden av hvert strå
og i det blå mellemrommet mellom stenene.
Stillheten
som følger efter skuddene og efter fuglesangen.
Stillheten
som legger teppet over den døde
og som venter i trappene til alle er gått.
Stillheten
som legger seg som en fugleunge mellom dine hender,
din eneste venn.

I diktet *Landskap med gravemaskiner* er Jacobsen (1954) inne på et vesentlig moment ved stillhet som sjeldent betenkes tilstrekkelig, men som er like viktig som det forrige, og som understreker hvor viktig det er å lytte i stillhet til stillhet akkurat i dag, i gigantikken:

De har blindende øyner og lenker om føttene.
De skal arbeide i århundrer og tygge blåklokkene
om til asfalt. Dekke dem med skyer av fet ekshaust
og kald sol fra projektører.

Uten struper, uten stemmebånd og uten klage.

Gud er stille, men også maskinene er stille. Fyhn (2009b, s. 441) gjengir et kjent 公案 (koan)⁵²: «Stopp lyden av tempelklokken i det fjerne». Det kommer ikke an på å stoppe klokka, men å høre klokka uten tankekonstruksjon. Altså skal du høre klokka uten å tenke «det der er lyden av tempelklokka». Klokka skal ikke sanses gjennom en ytre lyd, og så en indre tanke, men ikke-dualistisk. Klokka

⁵²En type gåte. Ordet i seg sjøl har en vanskelig etymologi. Det kan virke som det ordrett kan forstås som *offentlig bord*, som er ganske nært det engelske *public record*. Gåta har ofte som mål å provosere frem tvilen.

skal ikke representeres symbolsk av tanken, men rope inn i tanken slik den roper inn i øret. Et mer betimelig 公案 for vår tid kunne vært: *Stopp lyden av maskinenes during*. Maskinenes during er den gudlause tempelklokkas gong. For å stoppe maskinenes during behøver vi stillhet.

★ ★ ★

Det Fyhn (2009b, s. 167) først og fremst betoner er stillhet forstått som «tomhet bak formene», «den formløse sfæren» som vi kun kan oppdage viss vi slipper formene. Først når vi har sluppet formene—oppnådd stillhet—kan vi oppdage det formlause—tomheta. Dette krever enorm ferdighet. Vi må stilne det som forhindrer oss fra å lytte. «Mye av bråket består i en evinnelig indre kommentator som stadig insisterer på å fortelle oss hva vi ser i verden» (s. 168). *Jaggu er det glatt ute idag. At de aldri kan brøyte*. Denne kommentatoren tar fokus vekk fra omgivelsene våre, og innsnevrer det til bearbeiding av tidlige erfaringer, ei bearbeiding som gjerne følger de konkrete gjenstanders logikk i et evig Jeg-Jeg. Kommentatoren går i tillegg gjerne i løkker, som er i kjernen av de fleste av våre lidelser. Mange kan finne på å tenke *faen så glatt det er da!* anna hver meter, før de så til slutt glir, fordi de er mer opptatt av å jamre-tenke på hvor glatt det er enn å kjenne underlaget. Har du noen gang tenkt *jeg må på do*, uten å ha et toalett i nærheta? Den neste tanken blir fort *ikke tenk på at du må på do*, en kanskje enda verre tanke. Legg merke til at *jeg må på do*, mens *du må slutte å tenke på at du må på do*. Hva skjedde der? Er ikke tankene mine? De kan da ihvertfall ikke være dine, for hvem er vel du, om ikke meg? Når vi sier *du* på denne måten sier vi egentlig *det* og derfor *jeg*⁵³. Enda verre kan det være med langvarige tankerekker hvor vi prøver å finne ut av en eller anna situasjon. Denne formen for gjentakelse er ikke kreativ og spontan, men heller en kvikksand. Om vi går i ei evig løkke hvor vi tenker *jeg skulle ikke sagt det der...*, men ikke kommer videre, så fører det gjerne til følelser som skam, sinne, eller til og med depresjon, og et kanskje fattigere liv. Tankene blir tvingende; vi kaller det *tvangstanker*. I teknologikkens konsepsjon av hjernen som utstrekning er alle tanker i prinsipp tvangstanker.

⁵³Men er ikke tanken mer oppriktig forstått som dialogens internalisering? Monolog er kun mulig fordi dialog er mulig.

Det er noe fristende ved å la tanker gå i slike løkker. Og den du sa det til, det der du ikke skulle ha sagt, de husker kanskje ikke engang hva du sa. Det er mange som har tenkt seg til sjølmord uten god grunn.

Fyhn (2009b, s. 173) understreker at «sansing er en ferdighet», som vi har trent opp til å forme verden for oss; på samme måte må vi trenes opp til å oppdage det uforma. Vi var i kapittel 2 inne på, via Bortoft, at tenking kan tenkes som en type sansning heller enn som logisk operasjon av representasjoner. Også tomheta kan sanses. Men for å gjøre dette må vi «avlære, det vil si transcendere, noen av persepsjonsvanene vi har vent oss til, for å komme i berøring med det formløse», fordi disse vanene kommer i veien, som uønska støy⁵⁴. Stillhet må sanses uten tankekonstruksjon. At noen sanser *kommer i veien* for andre kan vi enkelt observere. Filmer bruker for eksempel ofte arkivlyd—bilen vi hører er *ikke egentlig* bilen vi ser. Vi blir på en måte lur—uten at dette trenger medføre noen større filosofisk fortvilelse. Aikido er et enda mer analogt eksempel, hvor tanker som *jeg skulle ikke sagt det der* eller *hva skal jeg ha til middag mon tru?* gjerne blir tett etterfulgt av at du møter bakken. Det samme blir tanker som *viss jeg griper dem i armen slik, så kan jeg kaste dem sånn*. Vi kan finne slike eksempler i alle umiddelbare ferdigheter. Et nærliggende eksempel for meg er musikk. *Viss jeg skulle tenkt det var c-dur med 9, ja, OK, nu må jeg flytte over til d-moll, og gå over til åttedeler*, så ville jeg aldri i verden rukket å skifte grep eller rytme i tide. Å spille musikk er å lytte til stillhet. Dette er enda tydeligere når vi spiller musikk sammen og må stemme oss sammen for å komme i stemninga. En notes nærvær kan kun forstås i og som andre noters fravær, og hva er vel ikke åttedeler anna enn fraværet av andre rytmiske inndelinger? Nærvær og fravær er et samspill.

Noen ganger erfarer vi at sansene viker for ikke hverandre, men

⁵⁴Det finnes imidlertid også ønska støy. Den vestlige kunst- og eksperimentalmusikken utvikla støymusikken på begynnelsen (ved Luigi Russolo) og særlig midten (John Cage, Pierre Schaeffer, Karlheinz Stockhausen, La Monte Young, også videre) av 1900-tallet. Mot slutten av århundret kom den japanske støymusikken (Merzbow, Government Alpha, C. C. C. C., Masonna, også videre) som med sin ekstremt metta lyd er det mange idag forbinder med støymusikk som sådan. Når jeg lytter til støyartister som Merzbow, og virkelig gir meg hen til for eksempel albumet *Zophorus* (2007), så erfarer jeg først og fremst stillhet. Hadde denne masteroppgaven hatt et lydspor, så ville det vært Merzbow.

for et bestemt fenomen. Har du noen gang opplevd at verden forsvinner når du treffer en du har kjær, som du ikke har truffet på veldig lenge? Eller at bestikk slutter å klirre når ei vakker låt spiller over høgtalerne på kaféen? Dette er tomheta som presser på. Sansene er ikke egentlig avgrensa—til lytting, lukting, titting, også videre—vi sanser alltid med heile vår væren. Kun i analysens avstand kan vi late som om vi sanser oppdelt. I analysen *må* vi—i prinsipp—sanser oppdelt. På samme måten er—som vi sa i kapittel 1—heller ikke verden egentlig avgrensa. Formene er ikke en reell separasjon av fenomenene—de er egentlig tomme. Tomhetas nærvær er formenes fravær, og formenes nærvær er tomhetas fravær. Formene bærer såleis med seg tomheta som dens fravær, og gjør den derved stadig påfallende. Fraværets nærvær bærer med seg nærværets fravær. Stillhet som tomhetas nærvær er en fornemmelse av tomhet som «ikke ser ut til å være tilgjengelig gjennom en kantiansk epistemologi» (s. 174), altså den moderne estetikk, etikk, og vitenskap, som vi var inne på i kapittel 2.

Sansene, og særlig tankene, *kommer i veien*. Grunnen til at det er *særlig tankene*, viste vi i forrige kapittel. Tankene tilkjennes forrang ved at utdanning oppvurderer og trener det fornuftige resonnement. Denne blokkeringa gjør at Fyhn (2009b, s. 174) knytter evnen til å åpenbare tomhet med frihet, og manglende sådan evne til manglende frihet. Vi sa over at vi kan bli *lurt* av ene sansen, til å feile med en annen. Men vi sa litt seinere at det å sanse gjøres alltid med vår fulle væren. Verden forsvann fordi vi møtte en vi har kjær som vi ikke har sett på lenge. I hverdagen støter vi ofte på andre, mindre dramatiske eksempler. For eksempel når vi går og tenker distraherert på den fæle jobben vi nettopp kom fra, eller den nesten like fæle oppvasken som venter heime, og derfor ikke legger merke til vennen som går forbi oss på butikken. Vennen er rett og slett usynlig for oss. Vi ser dem ikke. Hva er det som skjer her? Ikke noe dramatisk annleis enn for eksempel når vi ikke finner boka vi leiter etter, fordi den ligger under ei anna bok. Den øvre boka skjuler den nedre. Det er det sjølsamme som skjer når tanken om jobben skjuler vennen. Viss sansning forstås som noe vi gjør med heile vår væren, så er det ikke noe fundamentalt annleis ved å tenke på oppvasken, enn det å se på boka. La meg være veldig tydelig på hva jeg sier her ved å gi enda et eksempel. Viss du har en gitar, og ser på denne, så er det du ser slettes ikke noe anna enn

gitaren. Når du spiller gitaren, så er det du hører slettes ikke noe anna enn gitaren. Når du tenker på gitaren, så er det du tenker på slettes ikke noe anna enn gitaren. Det vil si: Du ser ikke *synet av* gitaren, du hører ikke *lyden av* gitaren, og du tenker ikke *tanken om* gitaren. Det du ser, hører, og tenker, er gitaren. Like viktig er det her å forstå at når du hører gitaren så *er du gitaren*. Herligheta du føler når du spiller gitar er ikke en ytre representasjon av en indre sinnstilstand, men deg, og derfor er herligheta også gitaren. Dette er en ikke-dualistisk væren, og det er fundamentalt vesensforskjellig fra en representasjonistisk forståelse av sansning, fordi det forstår ikke verden som stilt opp på avstand. Disse innsiktene er ikke tilgjengelige når vi forstår verden som representasjon, og noen av vår tids største problem følger av den epistemologiske uheldighet som tvinger tomhet inn i den evige dunkelhet. Tomhet er ingen ting, og i gigantikken derfor ingenting.

Når jeg skriver denne teksten som du nu leser, så er likeledes teksten ikke en representasjon av mi tenkning. Jeg tenker ikke først, for så å skrive. Jeg utformer ikke først, for så å utføre. Det er teknologikkens tilstedevorden. Fingrene mine flyr over tastaturet, og den tomhet jeg aner kommer til syne i tekst. Dette er tilstedeværelsens tilstedevorden. Dette er sjølsagt ei sannhet med visse modifikasjoner. Det du nu leser har for eksempel gått igjennom en viss mengde korrektur. Viss anelsen blir så ivrig at fingrene mine flyr for fort over tastaturet, og teksten får en mengde skrivefeil, så må jeg korrigere disse etter beste evne før jeg leverer den inn for sensur. I tillegg har anelsen ofte tatt ei form som jeg ikke ønsker å beholde. Det er ikke alt vi aner som vi vil bli. Når tanken får gå sin egen vei—husk Heidegger: veier, ikke verk—så er det jo ikke alltid at jeg vil gå den samme veien. Vi kan gi slipp på tanker. Destruktive tanker *må* vi gi slipp på. Jeg vil uansett påstå at denne ikke-dualistiske tilnærminga til skriving—som også Fyhn praktiserer og betenker—skiller seg radikalt fra ei tilnærming hvor man tenker igjennom hva man vil si, og så fanger det i begrep. Begrep risikerer i så tilfelle å bli *overgrep*. Dette er vesensforskjellen på essayet og rapporten. Poenget mitt her er ikke at rapporten er et onde som vi må få bukt med—kun at denne teksten du nu leser ikke er en rapport, og at forskjellen på ingen måte må forstås som overfladisk (eller *stilistisk*), men som radikal og fundamental. Det er etter mi meining et overhengende problem i dag at rappor-

ten har fått forrang der hvor essayet ville vært bedre egna—for ikke å snakke om diktningas store tragedie, hvorved dikt har blitt kunstens domene, og kunsten forstås som ikke-kunnskap. Men sjøl den mest kleine og tafatte såpeopera treffer nærmere sannheta om kyssing enn de mest anerkjente bøkene om kroppens biologi. Eksempelet med skrive-tenking kan trekkes enda lengre: Har du noen gang skrevet noe, og virkelig forstått det først når noen andre har lest det, og gir deg tilbakemelding? Når du leser denne teksten, så tenke-leser ikke bare du, men også jeg. Dette er fordi det er teksten sjøl som tenker, for ikke å si tanken som *tekster*.

Der Fyhn (2009b, s. 179) skriver om å «forlate ...formene» vil jeg heller si at det handler om å ikke anta formene, men la antakelsen ta form som den vil, og så etablere et fritt forhold til denne forma. Dette harmonerer like godt med grunntanken at «vi må være i stand til å sanse uten å være bundet av form», og til å «manifestere form uten å være bundet av faste mønster». Vi må kunne slippe formene, men det krever mye trening å være i stand til å gjøre dette uten å fortvile. Den ikke-dualistiske måten jeg beskrev, for å tenke-skrive, kan man ikke bare hoppe ut i uten videre. Hvor mange ganger skreiv James Joyce (1922/2000, s. 42) varianter av «historie ...er et mareritt som jeg forsøker å våkne fra», før den fikk sin nu velkjente form? Ulysses er ikke James Joyce som for første gang prøver seg på å naivt skildre en bevissthetsstrøm, og denne masteroppgaven er ikke første gang jeg skrive-tenker. Som Fyhn (2009b, s. 181) skriver om aikido, er «[f]orutsetningen for at formen skal oppstå av seg selv ...at jeg har forberedt meg ved å trene og trene. ...Her går jeg inn i formen (teknikken) ved at jeg lærer meg den gjennom trening helt til den blir en del av meg selv.» Fyhn skriver om aikido, og vi påpekte ovenfor andre østlige tradisjoner hvor kyndighet gjennom trening er heilt sentralt—de er sentrale fordi de omhandler tomhet. Det er det fler fenomen som gjør. Vi har fler ganger nevnt gitarspilling. Men dette gjelder sjøl de mest hverdagslige fenomen. Der østlige tradisjoner gjerne fokuserer på eksperten som har trena i livstid, så har vestlig filosofi—ikke minst Heidegger—ofte tatt for seg den hverdagslige innstilling. Det er en dertilhørende skepsis overfor kyndighet, fordi den er tillært, og derfor avfeies som ikke representativ nok. Dette er den profane tendensen som uttrykker seg som ei mistillit til det hellige. Fyhn (2009b, s. 203) observerer det samme, og bruker psykologi-

en som eksempel, hvor introspeksjon «kritiseres fordi subjektene som driver med introspeksjon blir trent i dette og slik ikke lenger representerer det gjennomsnittlig trente mennesket.» Vi har vist at vitenskapens domene er påstandskunnskap, det vil si eksplisitt, ekstern, objektiv kunnskap. Alt anna blir da mistenksomt. Det er det sjølsamme problem i motsatt retning som rammer diktinga, og det er dette som kommer til syne si sammenligninga mellom ornitologen og dikteren fra kapittel 2. Gigantikkens epistemologi kommer aldri heilt innpå tingene. Dikteren vet lite om vitenskapens verdenstom og lar derfor fenomenene skinne frem i vaktvorden.

* * *

Å møtes handler vesentlig om å bli ett. Når vi møtes i stillhet stiller vi oss sammen. Når jeg sier *du* til deg bruker jeg stemmen til å stemme meg inn på di stemning. Vi blir tilstede som stedet når vi blir ett med hverandre som sted. Fyhn (2009b, s. 176) skriver at «manifestasjonen skal være et spontant uttrykk for det vi aner, uten noen som helst form for tanker eller konseptualisering imellom.» Formene må spontant oppstå fra (og i) tomhet, og vi må derfor oppdage tomhet ved å tømme oss sjøl. Heilhet er alltid spontan. Å bli ett er å bli heile. Vi har allerede diskutert heilhet mer inngående tidligere, særlig i kapittel 2. Men la oss legge til at ordet *heil* kommer fra det norrøne *heill* og betyr *heil* som i fullstendig, men også som i uskada, og som i sunn—derav de engelske *heal* og *health*. Heilhet er hellig. Teknologikkens uendelige oppdeling er derimot en profan streben⁵⁵. Det er derfor vitenskapen søker et ateistisk fundament: Kausalitet er uhellig.

Vi snakka over om å øve slik at forma oppstår av seg sjøl, og blir ett med oss. At jeg blir ett med teknikken vil nødvendigvis også medføre at jeg blir på et vis borte. Når jeg skriver et ord, for så å gå videre til neste ord, så er det like mye ordet—forma—som forlater meg som motsatt. Også *jeg* er på et vis ei form som må forlates. Denne erfaringa er vanlig i aikido—som Fyhn skriver om—og i musikk, som jeg skreiv om over. Jeg vil si at dette sjølsamme skjer nesten heile tida, overalt. Når jeg skriver denne teksten såvel som

⁵⁵Husk Camus og Sisyfos i fotnote 46.

når du leser den. Når vi møtes. Sjøl når du går på do. Det kanskje mest opplagte eksempelet er det erotiske møtet vi beskrev som fraværsutvisende i kapittel 2. Håndflatene i aikido er som kjønnsorganene i elskoven—slettes ikke «grense[n] mellom meg og den andre, men heller *kontakten* som forbinder oss» (s. 182). Dette er noe alle vet, som kun glømmes når avstandens analyse tar overhånd, noe som er fristende i avstanden. Avstandens fristende tilsynskomst gjør oss tilbøyelig til å «fanges i formenes verden», og til å likeledes fange fenomenet i former; «Det å ikke være i stand til å slippe formene og det å ikke være i stand til å åpne seg, er to sider av samme sak» (s. 187). Det er derfor Krishnamurti (1973) sier at analyse er paralysere. Fyhn skriver at å møte den andre innebærer å åpne seg opp og slippe dem inn, slik at de blir del av meg, og jeg av dem—jeg vil gå litt lengre, og si at det innebærer å ikke nekte dem adgang. Nektelsen, som formene, fremtrer som allerede-alltid der, men den kan likefullt unngås i stillhet. Å slippe den andre inn er å bevare den felles tomhet, den hellige heilheten som vi alle er del av. Vi må som sagt invitere døden inn. Stillhet er ei dør. Når vi åpner den dør vi. Dette er dødsvorden.

Men vi må øve på å dø. Særlig på det å dø *sammen*. Hvem vil vel dø med noen de ikke *liker*? Det er vel kanskje særlig vanskelig å finne stillhet med dem vi ikke liker så godt. Da blir det lett bråk. *Der gjør de sånn der igjen, kan de ikke bare la være...* Det er så lett å dømme, og så vanskelig å observere. En av de viktigste temaene i Krishnamurtis samtaler er dette poenget. Et stille sinn evaluerer ikke men observerer, uten observatør og observert. Ordet *fjell* er ikke fjellet, viss ordet forstås som representasjon. Tanker og språk blir et hinder når de besørger representasjoner. Når vi evaluerer de som vi ikke liker, så er det fordi vi kausalt slutter fra vår representasjon av dem. *De er alltid forsinka*, tenker du, og allikevel blir du sur når de så *er* forsinka. Viss de alltid er forsinka, hva er problemet? Å bli sint fordi noen som alltid er forsinka er forsinka er som å bli sint fordi vatn er vått. Marshall Rosenberg (1999/2015) skreiv ei bok om hvorfor så mange relasjoner mislykkes på bakgrunn av dette, og åssen vi kan kommunisere tydeligere. *De tar aldri oppvasken*, tenker du, og roper *du tar aldri oppvasken, din latsabb!*, *du respekterer ikke mine følelser!*. Så viser det seg at de tok ikke oppvasken fordi du en gang for lenge sia fortalte dem hvor godt du liker å ta oppvasken, fordi det gir deg tid til å koble av

etter en lang arbeidsdag. De slutta fra dette at du alltid blir glad av å ta oppvasken, akkurat som du slutta at de ikke tar oppvasken fordi de er late, og fra dette slutta at de ikke respekterer dine følelser. Men så viser det seg: de viste deg omsorg. Også sinne er forsåvidt et møte. Du var utvilsomt tilstede i sinnet. Men møtte du den andre? Møtte de deg? Nådde dere frem til hverandre? Viss ikke, hvem er du isåfall *egentlig* sint på? Hadde det ikke vært bedre om du sa *hei, jeg er litt sliten idag, og har behov for å slappe av litt—kan du ta oppvasken?* Da hadde kanskje både samtalen og relasjonen gått litt annleis. Åpenbaringa av tomhet forutsetter at vi ikke *forventer* form. Det blir som forskjellen på essayet og rapporten. Viss jeg visste hvilket ord jeg skal til å skrive, så betyr det at jeg har planlagt (tenkt) ordet, og det som så gjenstår er å mekanisk utføre (skrive) det med fingrene mine på tastaturet. Dette er ikke å la anelsen ta si eiga form. Det er ikke en omsorgsfull frembringelse, men det vi har kalt en utfordren. Ordene blir i så tilfelle formålstjenlige.

Vi skal alle en gang dø, og det kan like godt være idag. Vi tillater oss derfor følgende omskriving av vandreren 白隠慧鶴 (Hakuin Ekaku): om du frykter døden, dø nu—den som dør, frykter ikke døden⁵⁶.

⁵⁶Denne innsikta kom til meg fra Hakuins 辞世 (jisei). Et 辞世 er et dødsdikt. Tradisjonen med dødsdikt finnes fler steder, og det er et stort mangfold hva angår form, motivasjon, og situasjon. I Japan er dødsdikt tradisjonelt en måte å ta farvel. Hakuins dødsdikt går som følger på japansk:

若い衆や死ぬがいやなら今死にや
一たび死ねばもう死なぬぞや

Det er nedfelt ved sida av tegnet 死 (shi) i en kalligrafi. 死 er tegnet for døden, og forstås som relatert til det gammeljapanske 去る (saru), som betyr å gå vekk eller forlate. Døden er forlatsen. Skulle jeg oversatt diktet, ville jeg skrevet den første delen som over, og den andre som «når du dør, dør du ikke lenger», eller «du som har dødd, dør ikke lenger». Sia mine japansk-evner ikke er mye å skryte av, skriver jeg også ut en kompetent engelsk oversettelse fra Yoel Hoffmann (1998, s. 6):

O young folk—
if you fear death,
die now!
Having died once,
you won't die again.



Erkjennelsen av sannhet som stillhet kommer igjennom trening, og kommer såleis ikke an på å tilegne seg eksterne fakta, men å gå en vei. Heidegger ville gå veien istedenfor å skrive verk fordi veien er ikke-dualistisk: heller enn et menneskelig subjekt som skal erkjenne et ytre objekt, så er det snakk om møte, og følgelig enhet. Det er ikke et *jeg* som spør om *noe*, men heller et enhetlig spørsmål som fremtrer. Dette spørsmålet lar seg ikke formuleres som objekt, men brenner grenselaust i himmelen. Det samme gjør tilstedeværelse.

Skal vi gå veien får vi fler problem enn eksternalisering. Fragmentering er like problematisk. Det vil si den skilnaden som den kantianske tradisjonen har dyrk amellom det gode, det skjønne, og det sanne. «Å dele opp et fenomen i underkategorier slik..., er et mønster som har preget vestlig tenkning siden Aristoteles» (Fyhn, 2009b, s. 287). Her settes fenomen «fram for oss som et begrep eller objekt, og dissekeres, slik at også fenomenets “deler” blir objekter for oss.» Vi lever i disseksjonens tidsalder, og dess finere våre tekniske instrument, dess mer presist kan vi dissekere. Fokuset forskyver seg fra kyndighet til disse objektene, og «så lenge vi fokuserer på objektet vi har stilt opp», «forblir [kyndigheta] taus og usynlig». Det Fyhn ønsker å få frem med veien er synliggjøringa av det tause elementet, da veien ikke trekker grense mellom ferdigheten og artefaktene produsert ad den. Poenget er derfor ikke å «betrakte det tause elementet i motsetning til objektet, men å betrakte helheten, for ikke å si enheten, av ferdighet og objekt, av implisitt og eksplisitt kunnskap.»

Veien handler ikke om å fragmentere et noe ut fra dets heilhet for å kunne eksternalisere det som objekt. Fyhn (2009b, s. 288) beskriver det heller som «å “kjenne det på kroppen”», som «å kjenne det i sin helhet gjennom selv å tilegne oss denne helheten ...gjennom trening». Det vi kjenner på denne måten kan vi ikke uttale, for det vil ikke ut. Det er uatskillelig i oss. Det er oss.

«På tross av advarslene skriver» Fyhn (2009b, s. 280–281) «en avhandling om tilstedeværelse», med forsøk på å beskrive aikido, tomhet, stillhet, møte, veien, og alt dette ubenevnelige—og det samme gjør jeg. Det vil ikke ut, så hvorfor forsøker jeg da å beskrive det? Er ikke det bare fåfengt? Kun viss vi forsøker begripe alt dette objektivt, altså meningslaust. La meg derfor—via Fyhn—

«gjøre det klart at jeg ikke forsøker å lage en beskrivelse i form av en representasjon av “noe”». Vi prøver ikke å beskrive «tilstedeværelse for noen som aldri har opplevd det», men «skriver for å vise noe som ligger implisitt i det du allerede vet». Det samme gjelder veien. «Veiens eksistensielle dimensjon er ...nærliggende. Er ikke de fleste av oss på en eller annen vei, en vei mot et eller annet usigelig, en vei som på en eller annen måte er et mysterium for oss?» Vi snakker om noe hverdagslig, men ikke noe utrent. Det krever ei viss kyndighet å snakke om veien på denne måten, men vi har alle allerede gått veien. Vi er alle på vei. Denne masteroppgaven er på mange måter skrevet for deg som allerede har skjønt den. Men i å skrive oppgaven såvel som i å lese oppgaven, så handler det ikke bare om å sette ord på noe, men å oppdage det, for så å se det på nytt. Det er dette ordet *respekt* betyr, å se noe på nytt. Når Fyhn—og jeg—setter ord på for eksempel «tomhet», så er det ikke for å få tomhet på stell, men for å oppdage tomhet på ny. Ikke oppdage som i å oppdage en ny bakterieart, som så får et navn og en rekke attributter, som kommer på trykk i en vitenskapelig artikkel—men oppdage som i å avdekke nye aspekt ved noe vi allerede kjenner. Kun fordi vi allerede kjenner tomhet kan vi oppdage den. Jeg er derfor Guds Ånd som svever over vatnene⁵⁷. Jeg trenger ikke fortelle deg hvilke vatn, for du sjøl har også bada i dem—også du er Guds Ånd.

Vi har lagt mye vekt på at det krever mye trening å åpenbare tomhet, å gå veien, å lytte til stillhet, å være tilstede. Det er derfor viktig å påpeke at dette ikke medfører at treninga er av en kvantitativ art, slik at det kommer an på å lære mest mulig. Enheta mellom den som lærer og det lærte gjør at all læring er som den lærende unik og situert, altså enhetlig. Vi kan derfor lære mye fra «nybegynner». Hvem flyr vel modigere over vatnene enn småbarn som renner ut i ei stue full av ukjente men ikke derfor fremmede, hvor de blir tilstede armene til værs som antenner mot himmelen? Hva med katta som renner opp treet med ferdighet og grasiøs nåde? Hva med bjørka som holder fast når himmelen løsner? Hva med lyset som viser vei? Vi kan lære mye av verdens vakreste.

I motsetning til ekstern kunnskap er det noe forpliktende over

⁵⁷Dette er ei omskriving av et bibelvers: «Og jorden var øde og tom, og det var mørke over det store dyp, og Guds Ånd svevde over vannene» (Første mosebok, 1:2, 1930-utgaven).

veien. Når du først begynner å gå den, så forplikter du tid, arbeid, deg sjøl. Du får ikke disse *tilbake*. Du kan kanskje gå tilbake, og bytte vei. Men det er ikke alltid så lett. Fyhn (2009b, s. 326) kaller veien en «total disiplin», og sier at den er derfor «ganske ufor- enlig med “shoppingmentaliteten” som preger mye av vår samtid, der mennesket ofte forstås som en kunde som velger blant “livets produkter”.» For å ta et lettfattelig eksempel så kan du bestemme deg for å begynne å spille bordtennis, og så gå til innkjøp av masse utstyr for dette. Ombestemmer du deg kan du alltså selge alt utstyret. Kanskje taper du litt penger, men ikke nødvendigvis veldig mye. Trener du derimot bordtennis i femten år får du ikke de åra *tilbake*. De er en del av deg. De har satt djupe spor. A si at folk er sted er også å si at folk er tid. Alt etter hvor ofte du har spilt, og på hvilket nivå du har spilt, og hva slags kosthold du har, så er det for eksempel tilforlatelig å anta at du er i ganske ålreit form. Du har antakelig også møtt masse forskjellige mennesker, og noen av dem kjenner du kanskje til og med ganske godt. Kanskje har du til og med truffet noen som du har fått barn sammen med. Du kan selge åra og shortsene, men ikke ungen. Mange *samlere* på hobbyer, og mange har samling som hobby. Det gjelder gjerne de med *god kjøpekraft*, som vi sier⁵⁸. De kan fint eie verdens største slagverk uten at de nødvendigvis noen gang har spilt det mer enn en halvtime sammenhengende. De fleste med heilt gjennomsnittlig norsk lønn har fint råd til å kjøpe et slagverk som tilsvarer Buddy Rich sitt—ja, til og med ett slikt i året. Det er mye enklere å gjøre dette enn å legge inn de tusenvis av timene som trengs for å nærme seg teknikken til Rich. Folk er tid, men folk er—heldigis—ikke penger.

Viss folk er tid så blir opplagt feil å si at man har *brukt* tid. Fyhn (2009b, s. 327) er sjøl klar over at å snakke om tida «”brukt” på å trene aikido, beveger [oss] ut av veiens tankemåte.» Det er slik vi snakker om tid i vår tid, gigantikken. Det kommer av den uegentlige holdninga til tida, som Zerzan (1994/2010d, s. 71) oppsummerer best: Vi trur vi vet hva tid er fordi vi vet hva klokka er. Klokka objektivitet gjør tid til en ressurs som vi kan bruke. «Tiden forstås da som noe adskilt fra oss selv, som vi anvender til

⁵⁸Den djupt urettferdige fordelinga av verdens goder blir liksom litt enklere å svelge viss vi bruker vitenskapelige—og derfor eksternaliserende og menneskeperifere—begrep som *kraft*.

det ene eller det andre formålet» (Fyhn, 2009b, s. 327). Objektiv tid er tid som objekt, følgelig tid på stell, som derfor kan stelles med, altså manipuleres kausalt. Som alle andre grenser har klokka og kalenderen allerede-alltid vært. Derfor kan vi si *det skjedde for tre millioner år sia* sjøl om klokka og kalenderen ikke fantes for tre millioner år sia. Vi kan til og med si *det kommer til å skje om tre millioner år*, for kausalt er det mekanisk induserte like sikra i fremtid som i fortid. Verdenstommet spilles ut likeens forover som bakover. Det er derfor ei uegentlig holdning til tid. Klokka er ikke tidlig, akkurat som historien ikke er historisk. Klokka, historien, og kalenderen, er objektive, altså objekt. De er utafør oss. Men dødsangsten forråder oss når vi sier tida går istedenfor at den kommer. Det egentlige forholdet til tida er en dødsvorden ikke prega av dødsangst. Wittgenstein (1921/1999, § 6.4311, s. 103) uttrykte dette forholdet presist: «Vårt liv er like endeløst som vårt synsfelt er ubegrenset.»

Om enn veien er forpliktende, er det viktig å påpeke at den må aldri forstås som allerede der, som form. Veien er ikke lagt i asfalt for oss å komme oss fra *A* til *B*. Når Krishnamurti (1929) erklærte at sannhet er stilaus, var poenget at ingen *partikulære* veier kan *følges*. Vi må være vår egen vei, og denne veien blir til mens vi går. Den oppstår spontant, akkurat her, akkurat nu. Livet som sådan er en slik vei. Å følge en annens vei, er å leve det Heidegger (1927/2017) kaller et *uegentlig* liv. Du gjør dette viss du går på skolen for å få deg utdanning fordi *det er det man gjør*, istedenfor fordi du sjøl ønsker å gå på skolen. Du gjør det samme viss du tar over familiebedrifta fordi det er det familien har forventet av deg i årevis, og ikke fordi du sjøl ønsker å jobbe der. Det er dessuten umulig å følge noen andres vei, for livets endelighet preges av at vi ikke vet når det skal ende. Du kan beregne gjennomsnittlig levealder til å være så og så mange år, og så tenke at du kan fint sløve foran TV-en idag, for du har jo mye tid igjen—eller så kan du tenke at å jobbe en fulltidsjobb du hater nu må da være greit, for om førti år skal du pensjonere deg, og da trenger du penger, og da skal du endelig begynne å leve. Her har den uegentlige forståelse av tid sneket seg inn. Du har beregna hvor mange klokketimer og kalenderdager du har igjen å bruke. Men livet er ikke slik. Det kan ende spontant, akkurat her, akkurat nu. Dette visste Krishnamurti (1973), som poengterte at vi må invitere døden inn i livet—du

skal uansett en dag dø, så det kan like godt være i dag. Døden er livets vei. Den uegentlige forståelse av døden vekker dødsangsten, mens en egentlig forståelse er en uredd dødsvorden. Døden er ikke et objekt, noe eksternt, meningslaust, noe utafør deg. Kun på dødsangstens premisser i teknologikken kan døden forstås som et faktum som du kan tilegne deg igjennom å lese dødsannonser, men sjøl da forblir din egen død noe dunkelt. I en modig dødsvorden er dødens enhetlighet klar. Wittgenstein (1921/1999, §§ 6.4311, 6.432) visste dette, og sa derfor at «[d]øden er ingen hendelse i livet», akkurat som «Gud åpenbarer seg ikke *i* verden», for døden er livet og Gud er verden. Livet springer ut av døden slik verden springer ut av Gud. Når vi lever blir vi verden. Når vi dør blir vi Gud. Veien kan ikke følges som ei oppskrift, kun gås. Tidligere fotspor er ikke veier, men vink—og vink skal man ta på alvor! Men det blir useriøst å ta dem for opprinnelig sannhet. Ikke følg, bare gå!

★ ★ ★

Det er tydelig at tilstedeværelse er noe langt mer enn å legge vekk smarttelefonen når du spiser middag. Vi er tilstede overalt. Der hvor det er sted er vi til. Fyhn (2009b, s. 353) vil «etablere en måte å tenke om tilstedeværelse på, som gjør det mulig å betrakte erfaringer av enhet i den verden de hører til», som «innebærer også at erfaringene må forstås i kontinuitet med resten av den virkeligheten vi er del i». Dette medfører at tilstedeværelse må forstås så generelt som vi forsøker forstå det her; faktisk betyr at det tilstedeværelse kan *kun* forstås generelt. Å forstå det partikulært vil være å transformere det til noe anna. Forhåpentligvis gjør «generelle fornemmelse[r] for tilstedeværelse ...at erfaringen av å “dele bevissthet” ikke lenger framstår som et ubegripelig mysterium»—«ikke fordi vi har forklart hendelsen og fratatt den karakteren av et mysterium» (s. 354)—men fordi det er en fornemmelse du allerede hadde før du leste dette kapittelet. Vi prøver ikke å forklare tilstedeværelse, men å forstå det. Vi forsøker derfor ikke gjøre hendelsen mindre mystisk, men å tvert i mot gjøre den *mer* mystisk, ved å oppdage nye aspekt ved den.

Det kanskje aller mest sentrale aspektet har vært tomhet, og åssen vi forholder oss til og i denne. Fyhn (2009b, s. 356) skriver at

«det å skape innebærer å befinne seg mellom form og tomhet», og at «å befinne seg her, er også nøkkelen til enheten vi kan oppleve med andre mennesker». Det er i denne enheta, som «forutsetter at vi gir form sammen», at «vi kan oppleve å berøre hverandre på det formløse planet og bli som én.» Her må vi si, nei!, ikke *som* én!, bare én! Vi opplever ikke ei enhet, vi blir ett! Bli ett! I teknologikken finnes ikke kontakt, kun kausalitet. Bordtennisåra treffer ballen, så fyker ballen avgårde, treffer bordet, og spretter opp igjen. Dette *treffer* er *fysikkens treffer*, og innebærer ikke enhet, men objekt som kausalt innvirker innbyrdes. Heidegger (1927/2017, §§ 18–21) viste at sjeler kan aldri berøre hverandre. Dette er fordi vi ikke *har* sjeler som er mystisk relatert til kropper, *indrer* som midlertidig oppholder seg i *yttrer*. Vi er folk, og folk er sted. Ikke bare kan vi berøre hverandre, vi kan ikke la være å alltid berøre hverandre. Fyhn (2009b, s. 356) har derfor rett i at den generelle forståelsen av tilstedeværelse vi her strekker oss mot, strekker oss også mot en generell forståelse av «oss selv, altså av det å være menneske», for «å være menneske og ...å være tilstede» er det samme. Det er derfor Heidegger (1927/1967) kalte det værende som stiller spørsmål om væren, altså oss, for «Dasein», som kan oversettes til nettopp *tilstedeværen*. Å være menneske er å være tilstede. Folk er sted. Fyhn (2009b, s. 356) observerer at «vi befinner oss mellom form og tomhet», som «antyder samtidig at moderne teorier om mennesket får problemer fordi de mangler en ontologisk forståelse av tomheten», og da «blir det heller ikke lett å etablere en ontologisk forståelse av mennesket.» Viss vi må forstå tomhet for å forstå tilstedeværelse, og viss vi må forstå tilstedeværelse for å forstå oss sjøl, så blir det umulig å forstå oss sjøl uten å forstå tomhet.

★ ★ ★

La oss derfor nu vende tilbake til tomhet. Fyhn (2009b, s. 359) skriver at «erfaringen av tingene som atskilte entiteter [er kun] mulig på bakgrunn av en mer grunnleggende enhet mellom dem»; «mens tingene har form, er denne bakenforliggende enheten formløs.» Slik grensa forutsetter den udelelige heilhet, forutsetter formene tomhet. Former fremtrer på bakgrunn av en «formløs sfære av virkeligheten». Med tanke på alt det andre vi har sagt så langt, så vet jeg ikke om vi kan godta et slikt form-formlaus-skille. Er det slik at vi

lager noe, ut av intet? Husk paradokset fra kapittel 1, hvor vi sa at intet forutsetter grensa, heller enn omvendt. Jeg tror vi må forstå formene som like primære som det formlause, på samme måte som delen er like primær som heilheta. Heilhet er ikke summen av deler, og delene skapes ikke av ei opprinnelig heilhet. Heilheta er delene. Vi erfarer den i delene. Og vi erfarer kun delene fordi vi kjenner heilheta. Sånn tror jeg at det må være også med formene og tomhet. Formene kommer ikke utav tomhet, men er tomhetas form. Når vi erfarer formene erfarer vi alltid tomhet, og formene erfarer vi kun fordi vi kjenner tomhet. Dette er ikke i konflikt med observasjonen at «en forståelse av virkeligheten som baserer seg på former [vil] alltid på et eller annet vis ...mangle noe», men det kan ikke være på grunn av at «den formløse enheten er mer grunnleggende enn formene som springer ut av den» (s. 359). For formene er det som lar oss ane den formlause enheta i utgangspunktet.

Jeg tror ikke det formlause er mer grunnleggende enn formene. Jeg tror at også formene er Guds Ånd som svever over vatnet, at også formene aner tomhet. For å koble det til teknologikken, så er for eksempel sauens potensiale som fårrikål utvilsomt ei opprinnelig sannhet. Denne sannhet lyser når vi dreper sauene, og deretter tilbereder måltidet. Nøden oppstår når formene «stivner», som Fyhn (2009b, s. 179) kaller det, med referanse til bevegelser i aikido—når sauene forøvrig forsvinner, og alt som gjenstår er fårrikålen. Det er dette som skjer i grensesnittet. Grensesnittets gjennomsnitt er objektenes potensialitet. Når sauene *stivner* til fårrikål blir vi ute av stand til å respektere sauene, og er kun et lite steg unna å forholde oss til den som rein representasjon. Gigantikken kjennetegnes av den teknologiske forms fristelse, grensesnittets fristelse. Det er en slik logikk som lar oss snakke om økologiske bestander som *ulvebestanden*. Bestanden av X må være nX . Viss én X blir borte, så må vi fylle på med en annen X . Kanskje importere den fra Finland. Så lenge bestanden består i regnestykket. Men økologi fungerer ikke slik! Et $\text{o}\tilde{\text{i}}\chi\text{o}\varsigma$ ($\text{o}\tilde{\text{i}}\chi\text{o}\varsigma$) er et hus ikke forstått som et objekt, men som sted. Du kan ikke ha et tomt $\text{o}\tilde{\text{i}}\chi\text{o}\varsigma$, og X er ikke vilkårlige objekt— X er $\text{o}\tilde{\text{i}}\chi\text{o}\varsigma$ slik folk er sted. Den metafysiske avstand som funderer X skjuler tomhet, og vi gir Fyhn rett i at dette opplagt er et stort problem. Men X kan kun skjule tomhet fordi den er i kontakt med tomhet. Husk: X er objektiv kun i prinsipp. Men form og tomhet er ett. Vi kan derfor oppdage tomhet i formene like mye

som vi kan oppdager formene i tomhet. Fyhn gjør heilt rett i å poengtere vårt epistemologiske problem med å omtale tomhet, men dette er et problem fordi teknologikken totaliserer. Grensesnittet smitter utover teknologikken, og vi får verden som gjennomsnitt. Verden forstås derfor som allerede-alltid erobra, og det resulterende stell forstås som den objektive verden. Men hva er den objektive verden? Objektene verden, hvortil vi ikke hører. I den representasjonistiske forklaring er objektene representasjoner av noe forut for sjølve objektene. Men vi kan forstå objekt annleis. Vi kan forstå dem som åpenbaringer.

Når Gud skilte lyset fra mørket, og vatnet fra landet (Første mosebok, 1930-utgaven), så skiltes dem slettes ikke ad til vitenskapelige objekt. Lys blir kun lys, og mørke blir kun mørke, når lyset skilles fra mørket. Vi oppdager mørket i lysets tilsynekomst. Mørket kan forstås som lysets fravær i en metafysiske avstand til både mørket og lyset, men mørket kan også forstås som lysets nærvær i tomhet; mørket vil i begge disse tilfeller ha form!, men disse formene er drastisk forskjellige i at den ene benekter det den andre stadfester: Guds Ånd. Vitenskapen må forbli ateistisk når den leiter etter *bevis* for Guds eksistens som kausalt relatert utstrakt kropp. Gigantikkens dødsangst kommer til uttrykk i et grensesnitt som likeledes leiter etter døden kun som objekt. Det samme problemet skjer med tomhet. Tomhet må få størrelse, slik alle størrelser må få størrelse. Men tomhet er ikke en størrelse, tomhet er nåde, og derfor spontan. Metafysisk avstand som eksternalisert og meningslaust er uten tid og sted, og derfor ute av stand til å takke tomheta for formene. Men tomhet er nåde, og gis derfor uten betingelser. Også teknologikkens former er derfor alltid i berøring med tomhet. Forskjellen mellom teknologikkens former og former forstått som nærvær i tomhet er først og fremst førstnevntes utakknemlighet.

Det er uheldig å snakke om at noe er formlaust, fordi dette høres ut som at det *mangler* ei form, og kanskje at det *venter* på ei form. Begrepet om det formlause røper teknologikkens formsult. Det er derfor her bedre å si *formfritt*. For tomhet er fri til å anta eihver form viss vi tillater det. Tomhet kan også bare forbli tomhet. Vi har også snakka om at vi må øve oss i å manifestere form fra tomhet, og i å slippe formene. Men vi må også øve oss i å la tomhet forbli tomhet. Tomhet må sanses i kyndig stillhet.

Da vil vi se tomhet er all form, og at alle former er tomme. Å la være, er å endelig forstå: Alt er. Alle dør. Dette er dødsvorden uten dødsangsten. Det motsatte er stivning i form, hvor ingenting dør, for ingenting lever egentlig. Resultatet er dødsangsten uttrykt i grensesnittet, og den funderer gigantikken.

Når vi nu sier at tomhet ikke er mer opprinnelig enn form må vi også komme tilbake til grensa som vi diskuterte i kapittel 1. I takt med Fyhn (2009b, s. 377) sin forståelse av det formlose forut for det forma, så blir en udelelig verden primær, før vi så trekker grenser. Grenser trer frem på grunn av forskjeller som vi oppdager mot en bakgrunn. Havet blir hav og himmelen blir himmel fordi vi oppdager forskjeller demimellom. Disse «grensene forutsetter igjen at vi holder det som er på hver side sammen idet vi ser det som forskjellig. Denne sammenholdingen innebærer en enhet ...som er *mer grunnleggende* enn forskjellen». Dette passer ikke med hva vi har sagt om det formfrie. Grensene oppfattes riktignok som allerede-alltid der i teknologikken, men dette gjør de kun på grunn av teknologiens opprinnelige antakelse om en verden forut for den sjøl. Vi husker at for å representere stol-krakken er det tvingende at det eksisterer noe å representere i utgangspunktet. Denne opprinnelige heilhet er slik sett likefullt del av den oppstykkede teknologiske verden som dens forutsetning. Vi skal derfor heller si at grensene slettes ikke deler opp en udelelig verden, men at delene er heilheta. Heilheta *består* ikke av deler, men *er* deler. Det er ikke dermed slik at heilheta er totaliteten av deler, alle delene lagt sammen. Heilhet er ikke samlinga av deler, men åpenbaringa av deler. Heilheta kommer ikke av den grunn forut for delene som delenes meningsmulighet, opphav, eller opprinnelse. Det er heller slik at dersom vi oppdager delene så oppdager vi heilheta, og vi oppdager delene kun fordi vi aner heilheta. Delene åpenbares av heilheta. Delene kommer på samme måte ikke forut for heilheta, men åpenbarer den. Grensa fortsetter på si sida å være et ontologisk paradoks. Men dette er ikke et problem for teknologikken. Grensa *virker*.

Fyhn (2009b, s. 383) gjør ei lignende oppløysing sjøl når det kommer til mening og form. Det ser «ut til å gå begge veier om vi tenker på de to som atskilt», altså at «[m]eningen og formen konstituerer hverandre.» Men «[d]ette er et problem som kommer snikende i lasten med semiotisk tankemåte». «I virkeligheten er

det problematisk å tenke på de to som atskilt», fordi «[m]eningen er alltid allerede tilstede i formen.» Dette er ei viktig innsikt som vi er heilt enige i.

Enten vi ser på denne formen som et tegn, et ansikt eller hva som helst, så må den på en eller annen måte være meningsfull for å tre fram for oss. Tenk etter. Har du noen gang opplevd noe som har vært helt uten mening? Om vi kjenner etter, er det ikke en tone av mening tilstede selv i den mest nøytrale opplevelse, enten det er en abstrakt geometrisk form eller noe vi opplever som uforståelig.

Dette er fordi formene er tomme!

★ ★ ★

Fyhn (2009b, s. 387) skisserer en tingforståelse som harmonerer med det vi hittil har sagt om formenes tomhet. Vi var inne på det i kapittel 2: Ting lever. «Tingen er noe som aktivt samler helheten i seg. Når vi erfarer tingen, så erfarer vi også i samme øyeblikk helheten, slik tingen samler den. Når vi opplever at tingen er tilstede, er det altså ikke bare snakk om en passiv nærhet, men om en aktiv tilstedeværelse.» Når vi har forkasta pretensjoner om ånd og materie som adskilte entiteter, så kan vi like gjerne forkaste pretensjoner om liv og ting som adskilte entiteter. «Tingen er noe i seg selv» (s. 388). I tillegg er den «relasjonene som gir den mening». Dette sistnevnte er «en samling av helheten», men det førstnevnte kan forstås som «noe annet enn denne helheten». Grunnen til at den forstås som noe anna, er fordi den i erfaringa oppdages gjennom forskjeller. Det er ingen tvil om at vi ikke har noen problem i erfaringa med å se en ting, og vi kan fint fantasere oss tingen i en viss grad av *isolasjon* fra andre ting. Jeg kan fantasere meg vannglasset som står på bordet ved sida av meg uten bordet, og jeg kan fantasere meg bordet uten vannglasset. Videre kan jeg effektivere disse fantasiene ved å flytte på vannglasset. Jeg kan legge en plan og utføre den. Dette er fordi erfaringas grenser er tilstede «som aktive forskjeller», ikke «som passiv materie». Forskjellene vi oppdager er spontane, og skjer i møte med tingen. I erfaringa opplever vi derfor «tingen både som atskilt og tilknytt

på en gang» (s. 389). Dette forklarer Fyhn (s. 389) ved å forfølge en opprinnelseslogikk: «Grensene som skiller tingen fra resten av verden, er en aktiv egenskap ved tingen som ikke på noen måte er primær før relasjonene som forbinder den til resten av verden. Tvert imot er utskillelsen av tingen sekundær til etableringen av tingens mening. Det er meningen som gjør den til den tingen den er, og dermed til “det” som skiller seg ut fra alt det andre.» Og igjen må vi modifisere denne forståelsen noe for å harmonere fullt ut med det andre vi har sagt hittil: Grensene som skiller tingen fra resten av verden *er* relasjonene som forbinder den til resten av verden. Utskillelsen av tingen *er* etableringa av dens mening. Altså: Med det meningsbegrepet Fyhn bruker her så vil vi ikke si at ting *har* mening, men at de *er* mening. Tingen samler mening ved at Gud roper inn i tingen. Tingens adskillelse i forma er slettes ikke noe anna enn dens tilknytning til tomhet. (Jeg trur ikke Fyhn er nevneverdig uenig i dette.) Over beskrives ting forstått i erfaringa, men Fyhn skriver seinere (s. 390) at det er «kun i erfaringen tingen kan eksistere som atskilt fra helheten». Ting er ikke egentlig adskilte fra heilheta, de er delene som åpenbarer av heilheta.

Sjøl om vi forstår dette noe annleis, så gjør Fyhn (2009b, s. 389) rett—også i perspektivet vi utvikler her—i å arrestere tendensen til «å tro at tingens egentlige natur er som en entitet som i utgangspunktet er atskilt fra verden. Relasjonene som gjør tingen til det den er, “kuttet over” samtidig som vi glemmer at vi gjorde det. Deretter tar vi tingens eksistens for gitt, og tror at den i utgangspunktet er et selvstendig objekt det er opp til oss subjektene å tillegge mening.» Dette er en heilt presis observasjon som stemmer fullt ut med alt vi har sagt. Kuttet som Fyhn peker på er grensesnittets snitt. Uenigheta vår er at vi ikke sier at tingens egentlige natur er som tomhet forstått som *før-entitet*, men heller at atskillelsen er stadfestelsen av tomhet.

Fyhn (2009b, s. 389) forstår objektivering og entifisering som prosesser «der vi først opplever tingen som “noe” meningsfylt, for så å skille den ut og så kutte den løs fra helheten, for til slutt å glemme at vi har gjort dette.» Resultatet er gjennomsnittet. Disse prosessene «er forutsetningen for forståelsen av verden som bestående av selvstendige objekter eller entiteter.» Også her modifiserer vi litt: Disse prosessene *er* forståelsen av verden bestående av sjølstendige objekt eller entiteter. Forutsetninga for denne forståelsen

er tanken om en opprinnelig-heil verden. Det er ikke så mye at «entiteter [er] atskilt fra resten av verden og oss som observerer den» som at verden består av og i entiteter. Oss forstått som subjekt er en nødvendig del av objektenes mulighet til å være så som objekt.

Sjøl om våre perspektiv innrømmer noen uenigheter, så er uansett problemet med metafysisk avstand—som vi har vært inne på fler ganger—like presserende. Vi kommer «aldri helt innpå tingen fordi vår erfaring av tingen forstås som en mental representasjon av tingen i seg selv» (s.389–390), altså tingen forstått som objekt. Den forstås som meningslaus «fordi den i utgangspunktet og essensielt sett er “noe i seg selv”» i denne logikken. Begrepet om tingen-i-seg-selv kommer fra Kant, som beskriver «hvordan ting konstitueres i vår erfaring gjennom en rekke transcendentale prosesser», mens «[t]ingen i seg selv, derimot, kan vi ikke si noe som helst om, for det vi erfarer er alltid representasjonen av tingen slik den konstitueres i erfaringen», og kan derfor aldri berøre den noe mer enn vi kan berøre hverandre i en slik tenkning. Fyhn avfeier Kants problem ved å forfølge den sjølsamme argumentasjon som vi viste til via Ingold i kapittel 1: «Forestillingen om “tingen i seg selv” forutsetter ...at “tingen i seg selv” eksisterer som noe i seg selv forut for erfaringen. Den eksisterer som et selvstendig objekt, men har likevel en natur som forutsetter at den erfares, bare at vi ikke kan erfare den. “Tingen i seg selv”—slik Kant forstår dette—«blir derfor en selvmotsigelse.» Det følger at også Fyhn må forkaste heile «forestillingen om at vår erfaring er en *representasjon* av denne selvmotsigelsen “tingen i seg selv”» som blir «[e]n like stor selvmotsigelse». Og her er vi igjen inne på noe veldig vesentlig ved teknologikkens utakknemlighet: den er sjølmotsigende.

Men til tross for teknologikkens usjarmerende utakknemlighet er den fristende. En av hovedgrunnene til at den er fristende er fordi den er fundert i sannhet, fordi den *funker*. En annen er fordi teknologikkens former stivner tilsynelatende raskere enn andre, og når de først har stivna som gjennomsnitt, så er det umulig å komme seg ut av grensesnittet. Gjennomsnittet «sitter så dypt at det kan være vanskelig å se for seg andre typer logikk», som Fyhn (2009b, s. 390) sier. Vi har på mange områder stivna fast i gjennomsnittet. Grensesnitt er tenkt som briller som vi kan ta av og på ved behov, men idag har vi tilsynelatende LASIK-operert grensesnittet inn i øynenes hornhinner. Kun når vi lukker øynene kommer vi ut

av grensesnittet. Jeg vil derfor påstå at et overveldende flertall av akademiske tekster om teknologi har forsømt teknologikkens sosiale konsekvenser, til tross for at de har forsøkt å plassere teknologien der den hører metafysisk heime. Vi har et teknologisk samfunn, som innebærer teknologiske stater med teknologisk distribusjon av goder i en gigantisk Leviatan. Opprøret mot teknologikkens inn- snevring av livsverden på det ontologiske plan er like meningslaust som det er umulig uten et opprør mot det sjølsamme innsnevring på det politiske plan. Fredy Perlman (1969/2017, s. 36) poeng- terer at akkurat som «[d]en hverdagslige praktiske aktiviteten til stammemedlemmer gjenproduserer, eller opprettholder, en stam- me», mens «den hverdagslige aktiviteten til slaver gjenproduserer slaveri». Teknologikken er ei livsform på samme måte som stam- mesamfunnet. Dens eksistens og/som vekst forutsetter teknologisk aktivitet. Leviatan er teknologisk og teknologikken er leviatansk.

★ ★ ★

Vi så i kapittel 2 at Kant (og utallige andre filosofer) påpeker pro- blemet om at de aldri kan bevise den ytre verdens eksistens. Dette er fordi de har postulert den ytre verden, og at dette postulat er et problem. Problemet om den ytre verdens eksistens er uløyselig *av definisjon*. Problemene rundt tilstedeværelse og tomhet som vi har sett på i dette kapitlet er av samme art. Akkurat som den ytre verdens eksistens ikke er noen skandale, er det ingen skanda- le at formene ikke innrømmer tomhet. Problemet med at vestlig epistemologi aldri kan benevne tomhet er ei ontologisk utilstrek- kelighet i adskillelsen mellom tomhet og form. Tomhet er det som lar form tre frem. Tomhet er i forma slik fortida er i nutida—vi finner fortida i nuet, vi finner tomheta i formene.

Tilstedeværelse kan ikke uttrykkes teknologisk noe mer enn Gud kan pekes på så som objekt. Slik vi snakker om det her, tar tilstedeværelse del i den teknologisk artikulerte verden på sam- me måte som tomhet tar del i form. Ingold (1990/2011e, s. 314) skriver at «det finnes ikke teknologi i før-moderne samfunn»—la oss tilføye her at det finnes heller ikke tilstedeværelse forstått som avstandens nærværs fravær i før-moderne samfunn. Ingold skriver videre at teknologi er «bevegelsen som etablerer de epistemologis- ke betingelsene for samfunnets kontroll av natur ved å maksimere

deres avstand», mens sanker-jegere tvertimot etterstreber denne avstands minimering. Når Fyhn og andre skriver om tilstedeværelse meiner jeg at de skriver om denne avstandsminimeringa. Det er derfor tilstedeværelse ofte stilles opp med/mot teknologi i en tilforlatelig dualisme. Men mitt poeng, kontra slike forestillinger, er at tilstedeværelse og teknologi er det samme: tilstedevorden. Ingold (2000/2011d) argumenterer langt på vei for at teknologi ikke finnes, utover i teknologien. Jeg argumenterer like mye for at tilstedeværelse ikke finnes utover i tilstedeværelsen. Metafysisk avstand finnes kun i avstanden, men det samme gjør tilstedeværelsen som avstandens nærværs fravær. Tilstedeværelse er avstandens fraværs nærvær, og derfor også tilstedeværelsens fraværs fravær. Teknologi er fraværet av nærvær, altså mangel på tilstedeværelse. Tilstedeværelse er fraværet av fraværet, altså mangel på mangelen. Når vi er tilstede er tilstedeværelse like irrelevant som teknologi.

Vi må avfeie idéen om en opprinnelig verden, som så deles inn teknologisk. Idéen om en opprinnelse er ei teknologisk forestilling som grunner moderniteten, slik verden som bilde nødvendiggjør verdensbilder. At vi kan ha forskjellige verdensbilder er en funksjon av verdensbildet, og søken etter en opprinnelse er en funksjon av moderniteten. Moderniteten leiter etter en opprinnelse som årsak til si virkning, og som virkning til sin årsak. Den anarkoprimitivistiske forståelsen av det vidunderlige primitive liv som årsak til destruksjonen av sivilisasjonen, som diskutert i masteroppgavens innledning, er derfor kun den hobbesianske forståelsen av det grusomme primitive liv som årsaken til utviklinga av sivilisasjonen snudd på hodet. Språkets opprinnelse, intelligensens opprinnelse, menneskets opprinnelse, teknologiens opprinnelse—alt dette forstått som diskrete punkt—er metafysiske nødvendigheter for å forstå vår utvikling deterministisk i naturvitenskapen og historisk i sosialvitenskapen og humaniora. Dualismens adskillelse penetrerer heile denne metafysikk, for den er nettopp dualismens metafysikk. Det tekniske og det sosiale, natur og kultur, evolusjon og historie, kropp og sinn, arv og miljø, håndverk og kunst, skriftlig og muntlig, tale og sang, også videre. Opprinnelsen har sin opprinnelse i moderniteten som metafysikkens forankring. Sanker-jegere har ikke teknologi eller tilstedeværelse, og de er heller ikke opprinnelsen til verken teknologi eller tilstedeværelsen. Den opprinnelige heilhet og nærhet er et resultat av adskillelsen til deler. Da mei-

ner jeg sjølsagt ikke resultat i den forstand at adskillelsen er mer opprinnelig enn opprinnelsen, hvilket ville vært nonsens, men at adskillelsen bærer med seg opprinnelsen. Når vi skiller ad himmel og hav produserer vi ikke bare himmel og hav, og i prinsipp den projiserte grensa derimellom, men også i prinsipp deres opprinnelse som ei udelelig heilhet. Opprinnelsen er like projisert som grensa. Leit hvor enn mye du vil, du vil ikke finne noen av dem. Akkurat som det ikke finnes ei manifest grense mellom vannglasset mitt og bordet det står på, så finnes det heller ingen manifest opprinnelse når jeg løfter glasset av bordet, verken i fantasien eller i verden⁵⁹.

Jeg ønsker—i dialog med, og som takk til Fyhn—å få til ei forflytning av problemet. Jeg ønsker ikke benekte at vestlig metafysikk har et slags ontologisk problem med å artikulere tilstedeværelse, eller stillhet, eller tomhet, eller døden, eller Gud, eller Jeg-Du, også videre. Men jeg vil si at dette er ikke *mitt* problem. Det er et problem kun for teknologikken. Heidegger (1954/1968) observerer at vitenskapen ikke tenker, kun beregner. Dette er ikke et problem for Heidegger, for tenking er dikterens geskjeft, ikke forskeren. I forlengelse av dette er mitt beskjedne bidrag til Fyhn kun følgende: *Dikteren kan ikke lære forskeren å tenke*. Problemet er derfor ikke at vi må på noe vis fikse teknologikken. Det er heller ikke at vi må bytte den ut, i tråd med shoppingmentaliteta vi nevnte ovenfor. Teknologikken må forstås som ei daglig aktivitet, som praksis. Vi må stoppe denne! Vi må stoppe ikke bare lyden av maskinenes during, men også maskinenes during! Det er ei gjennomgående oppfatning om at vestlig metafysikk—som vi i denne oppgaven har benevnt som teknologikken, metafysisk avstand, blant andre navn—*har skylda* for alle verdens problem, eller at den *representerer* dem. Dette er i seg sjøl teknologikkens tilstedevorden som unndrar seg sjøl i teknologikken. Jeg sier heilt enkelt: Teknologi har ikke skylda for våre problem, og det representerer dem ikke heller—teknologi *er* problemene våre. Jens Bjørneboe (1989/2007,

⁵⁹Dette avsnittet kan leses som ei generalisering av poeng fra Ingold, 2000/2011d, særlig analysen av idéen om “språkets opprinnelse” sin moderne opprinnelse i *Speech, writing and the modern origins of 'language origins'* (1997/2011f), hvor Ingold viser at språk forstått som den iboende evnen til å lære språk er fiktiv, og at språk må forstås som en kyndig virksomhet. Det finnes intet språk utenom det språket vi snakker sammen. Å leite etter *språkets opprinnelse*, som om språket var et objekt som du kan støtte på blant andre objekt, er derfor et meningslaust prosjekt—metafysisk arkeologi, som Bortoft kaller det.

s. 37) var inne på det når han spurte: «[e]r Hitler Europas sjel?» Teknologi er for Leviatan det Hitler var for Europa, nemlig dets «første virkelige møte med seg selv». Idéen om at sosiale problem har tekniske årsaker—i seg sjøl ei teknisk forklaring—gir opphav til kun tekniske løsninger. Det er også på den andre sida grunnen til at mange akademikere kan stille opp metafysiske Problem forstått som ikke-fysiske problem, åndelige problem som behøver åndelige løsninger. Å innrømme at problemet ikke er teknisk eller åndelig, men at denne forestillinga i seg sjøl er problemet, medfører at løysinga heller ikke tilhører dualismens domene. Teknologikkens tilstedevorden er ikke først og fremst prega av at vi står ovenfor naturen, men heller av at vi står *overfor* naturen. At vi står ovenfor naturen er bare et følge av at vi står overfor den. Vi har allerede etablert at teknologikken er like sann som den er effektiv. Vi kan kanskje formulere et aldri så lite teknologisk maksime: *Dess lengre overfor, dess lengre ovenfor*. Den ytterste konsekvens av dette kommer til uttrykk hos Isaac Bashevis Singer (1968/1976, s. 275) som skriver at «dyrene opplever et evig Treblinka». Det samme kan vi si om trærne, havet, fjellene...Mitt poeng her er ikke å stille opp grusomhet kvantitativt, men å uttrykke vårt forhold til våre omgivelser som mediert, på avstand—overfor og derfor ovenfor. Treblinka gjorde folk til gjennomsnitt, og stilte dem på bestand. Problemet jeg vil undersøke er ikke *åssen blir vi tilstede?*, eller *hva er tilstedeværelse*. Det jeg lurar på, er *hva er grensesnittets fristelse?* Dette skal vi se på videre i neste og i siste kapittel.

Vi kan ikke ta avstand til metafysisk avstand i avstandens nærver. Vi må heller aldri engang være på avstand. Tilstedeværelsens tilstedevorden er teknologikkens benektelse. Det er teknologikken sjøl som tilkjennegjør denne benektelse. Tilstedeværelse er følgelig ikke løysinga på teknologikken så mye som det er utløyst av teknologikken. Teknologikken har derved utløyst si eiga løysing. Tilstedeværelsen er teknologikkens utløysing. Problemet som står igjen er at løysinga ikke utløyses *tilstrekkelig*. Dette er fordi grensesnittet er bekvemt. Dermed stivner vi i gjennomsnittet. Der tilstedeværelse er en tilstedevorden som inviterer døden inn, er teknologikken en tilstedevorden som er prega av dødsangst. Vi husker at også dødsangst er en dødsvorden. Døden er på mange måter aldri nærmere enn den er i dødsangsten. Ubehaget ved denne nærhet produserer ytterligere dødsangst. Dess nærmere døden

kommer, dess frykteligere blir den, og dess større blir behovet for avstand. Men døden er sjølve avstandens nærvær, så dødsangsten er intet mer enn en dødens bekræftelse. Alle våre udødelige reisverk er dødens reisverk. Gud er ikke død—*Gud er døden.*

Kapittel 4

Grensesnittet

I masteroppgavens siste kapittel skal vi endelig snakke om grensesnittet. Så langt har vi undersøkt teknologiens tilsynskomst som teknologikken, vår tid som gigantikken, og tilstedeværelsen som teknologiens utløsning heller enn løysing. Vi har gjort dette ved å anta et perspektiv som smelta sammen perspektivene til Jens Røyrvik og Håkon Fyhn ved hjelp av perspektivet til Tim Ingold, fundert implisitt og tidvis eksplisitt på perspektivet til Martin Heidegger. I tillegg svever Martin Buber alltid over vatnet. I dette kapitlet skal vi fokusere litt på Terrence Malick. Med utgangspunkt i Heidegger skal vi diskutere Malick på bakgrunn av Buber, og såleis forberede oss til å si grensesnittet, masteroppgavens tittel om ikke oppgave.

★ ★ ★

«Kun en gud kan redde oss. Vår eneste gjenværende mulighet er å forberede en beredskap for gudens tilsynskomst gjennom tenkinga og diktinga, eller undergang i gudens fravær; at vi går under i nærværet av gudens fravær.»

Dette er et sitat fra Heideggers (1976, s. 209) siste intervju i 1966, publisert av Der Spiegel fire dager etter hans død i 1976⁶⁰.

⁶⁰På det opprinnelige tysk: «Nur noch ein Gott kann uns retten. Uns bleibt die einzige Möglichkeit, im Denken und im Dichten eine Bereitschaft vorzurbe-

Det er interessant å merke seg at Heidegger bruker her ordet «redde». Dette kommer nok av at han refererer til en tidligere tekst, Spørsmålet om teknikken (Heidegger, 1954/1973), hvor han også brukte «redde», med referanse til et dikt av Friedrich Hölderlin⁶¹.

Heidegger (1954/1973, s. 102) siterer passasjen som går som følger:

Men hvor der er fare, vokser det reddende også.

Heidegger viser kanskje her til at teknologiske instrument kan bli med på å redde oss fra våre teknologiske problemer. Et eksempel i denne retning er bruken av teknologiske instrument for å dokumentere klimaproblemet. Jeg tror nok også han viser til det jeg viste i forrige kapittel, altså at teknologikken utløyer tilstedeværelsen. Vi observerte i den sammenheng problemet med fristelsen ved grensesnittet, som er det vi skal betenke i dette kapittelet.

Heidegger burde etter mi mening heller ha sagt at kun en gud kan *berge* oss, med referanse til Kunstverkets opprinnelse (Heidegger, 1950/2000), som vi beskrev i kapittel 2. Vi husker striden mellom verden og jorda. Verden er hvor alt som er åpner seg. Alle møter skjer i verden. Jorda er det tillukkende som denne verden grunner seg på, og som stadig trenger seg frem gjennom verden. Vitenskapens verden er fundamentalt jordlaus, og vi kalte den derfor et verdenstom. Det er ikke noe som skjuler seg—bare vitenskapelige objekt som eksisterer med deres attributter som meningslause atomer som må kausalt relateres og slik tilkjennes vitenskapelig kontekst. Jeg leser derfor intervjuet som Heideggers bønn om berging fra denne jordlausheta.

Vi husker fra kapittel 2 at å berge betyr å frelse, som ved å berge de forliste til berg—trygg grunn, land, utafor havgapets rekkevidde. Det kommer fra det norrøne *bjarga*. Opprinnelig betydde det å skjule. Det engelske *to bury* har samme opphav. I kapittel 1 grov vi

reiten für die Erscheinung des Gottes oder für die Abwesenheit des Gottes im Untergang; daß wir im Angesicht des abwesenden Gottes untergehen.»

⁶¹Heidegger refererte til diktet Patmos (Hölderlin, 1808). Patmos er ei gresk øy, Πάτμος, mest kjent som stedet Johannes fikk si åpenbaring. Hölderlins senere dikt tolkes ofte som å forstå historie som ei pågående åpenbaring. Diktet er notorisk rik på sitat, referanser, og allusjoner, og ikke videre enkelt tilgjengelig—men vi kan få mye ut av Hölderlin uten å være Hölderlin-vitere. Heidegger—derimot—*var* en slags Hölderlin-viter, som ofte refererte til diktene hans, og også skreiv om Hölderlin som person.

oss ned i teknologikken, i kapittel 3 begrov vi den. Tilstedeværelse er teknologikkens begravelse. Jeg forsøker ikke her å liste etymologiske tilfeldigheter; jeg tror det ligger store ontologiske innsikter i å betenke disse orda. Til tross for all den data som vitenskapelig påviser problemene som følger av den moderne tidsalders aktiviteter, og til og med til tross for all den høg-teknologiske virksomhet (som for eksempel solcellepanel, vindturbiner, resirkulering, karbonfangst, også videre) som forsøker å tjene som motvekt til de destruktive aktivitetene, er vi langt fra redda. Jeg tror at en av grunnene til at vi ikke er redda—og ikke kommer til å bli redda—av vitenskapen, er at vitenskapen er jordlaus. Vi trenger noe mer enn redding—vi trenger noe som kan berge oss.

Der Heidegger snakker om fare velger jeg å snakke om *nød*. Med *fare*—fra tysk—meines gjerne muligheta til at det skal skje ei ulykke. *Det er fare for storm*. Når Heidegger skreiv dette, så var det kanskje ennu snakk om ei mulighet. Idag er ulykka ikke lenger kun ei mulighet. Derfor snakker jeg heller om *nøden*, den ulykkelige situasjonen vi nu befinner oss i. Det er ikke lenger fare for storm—stormen er her, stormen stormer. Vi skal ikke lenger hjelpe skuta unngå fare, men berge de forliste fra deres nød.

★ ★ ★

«Kun en gud kan redde oss. Vår eneste gjenværende mulighet er å forberede en beredskap for gudens tilsynkomst gjennom tenkinga og diktinga, eller undergang i gudens fravær; at vi går under i nærværet av gudens fravær.»

I innledninga til masteroppgaven snakka vi om Malick, og jeg ser på Malicks filmer som nettopp en slik forberedelse av beredskapet for Guds tilsynkomst. Marc Furstenau og Leslie MacAvoy 2007 er enige, og kaller derfor Malicks filmer heideggeriansk kino. Malick berger. Jeg ser også på denne masteroppgaven i seg sjøl som en slik forberedelse og berging, og allierer meg såleis med Malick som dikteren som åpenbarer Gud. Christopher B. Barnett (2013) er enig, og kaller Malick en teologisk filmskaper. Dette er tilsvarende en teologisk masteroppgave. Malick er en teologisk dikter, og derfor (som denne masteroppgaven) i opposisjon til det vi

har tidligere beskrevet som en ateistisk vitenskap. Begrepet *teologi* kommer fra sammensetninga av de greske *θεός* (*theós*) og *λόγος*. Vi bestemte i innledninga—via Heidegger—*λόγος* som det som lar det talen er om bli sett for de som taler med hverandre. Et *θεολόγος* (*theológos*) er derfor det som lar Gud komme til syne. Hva så med teknologi? Er det så teknikkens *logos*, et *τεχνολόγος* (*tekhnoológos*)? På ingen måte! Teknologi er derfor et særdeles misvisende begrep. Om vi betenker skillet mellom *τέχνη* og *μηχανή* fra kapittel 1 er det vi kaller *teknologi* åpenbart mye nærmere å være et *μηχανολόγος* (*mekhanológos*). For det som kommer til syne i *mekanologien* er mer mekanisk enn teknisk. Imidlertid er ikke dette heller tilstrekkelig presist. Kanskje kan vi med Røyrvik omtale en *erobrologi*? Fyhn beklaga seg over at tilstedeværelsen ikke kan uttrykkes i teknologikken, og vi ser her at heller ikke teknologikken kan uttrykkes i teknologikken. Dette er fordi teknologikken, som tilstedeværelsen, ikke er noe teknisk eller mekanisk⁶², men tilstedevorden. Forskjellen er at tilstedeværelse er en teologisk tilstedevorden mens teknologikken er en ateistisk tilstedevorden. Vi gjorde skillet mellom tilstedeværelsen som formfri og teknologikken som formlaus. Ateismens «a» røper det samme som begrepet om det formause, nemlig mangelen. Ateismen søker alltid Gud, men på ateistiske premiss, og mislykkes derfor alltid. Dette er som sagt fordi der tilstedeværelsen er relasjonen Jeg-Du, er teknologikken monologen Jeg-Det. Dette er ateismens grunnleggende kategori-mistak: Jeg-Du er ikke nok et Jeg-Det blant andre Jeg-Det⁶³.

Slik jeg⁶⁴ forstår Malicks filmer, så er de ikke hovedsakelig for-

⁶²Heidegger (1954/1973, s. 75) observerte også dette, og skreiv at «[t]eknikken er ikke det samme som teknikkens vesen», og at «teknikkens vesen» er «på ingen måte noe teknisk».

⁶³La meg få heve over enhver tvil at denne ateismen ikke begrenser seg til de som identifiserer seg som ateister, men heimsøker også mange som identifiserer seg med en religion.

⁶⁴Og Barnett. Men vi skal ikke forfølge Barnetts redegjørelse, da den beror på et kristent ånd-materie-skille som vi har nektet adgang. Med dette skillet blir skaperverket—*creation*—adskilt fra sin skaper—*creator*—, verden blir Jeg-Det, Gud blir Jeg-Du. Vårt perspektiv er nærmere et evig *creating*. For oss verker skaperverket slik kunstverket verker for Heidegger. Barnett forfekter i tillegg et humanistisk perspektiv, og nedvurderer derfor Malicks forhold til naturen. Trær, skriver Barnett, filmer Malick kun for å integrere dem i et menneskenarrativ. Rett etter å ha etablert at Malick lager ikke filmer *om* Gud, men filmer hvor Gud åpenbares, skriver Barnett at Malick lager ikke filmer om natur, men at

søk på a si noe *om* Gud, men forsøk på å *si Gud*, det vil si, Gud er i Malicks filmer ikke (mis)forstått som kategorimistaket Jeg-Det, men forstått som Gud må forstås, som Jeg-Du. Malicks filmer sier *du* istedenfor *det*, og er såleis det vi i kapittel 2 kalte en vaktvorden. Barnett kobler videre Malick til Heidegger via begrepet *Gelassenheit*, som vi kan oversette til *ro*, eller *stillhet* slik vi forsto stillhet i forrige kapittel. I denne stillheta ligger det å la fenomenene være. Heidegger (1947/1996) kaller det å la være være. Barnett (2013, s. 22) kobler det derfor til å gi-slipp-på, som når Abraham gir slipp på sitt fødeland for å slippe inn Gud, eller når Jesus gir slipp på det kroppslige liv for å slippe inn himmelen. Barnett refererer også til Johannes Tauler (1498/1985, s. 38, min oversettelse), og kobler derigjennom *Gelassenheit* til tomhet:

...derfor skal du observere stillhet! Slik kan Ordet uttales og høres innad. For vitterlig, viss du velger å snakke, må Gud tie. Det finnes ingen bedre måte å tjene Ordet enn ved stillhet og ved å lytte. Viss du går ut av deg sjøl, så kan du være sikker på at Gud kommer inn og fyller deg heilt: dess større tomhet, dess større guddommelig innflytelse

Det er den sjølsamme observasjon som kommer til uttrykk når Heidegger (1954/1973, s. 111) sier at «å spørre er tenknings fromhet» Malicks filmer preges av spørsmålets nåde. Barnett (2013, s. 25, min oversettelse) kaller det «Malicks *Gelassenheit* som filmskaper», «karakterisert først og fremst av ...tilbakeholdenhet». Malick trekker seg sjøl tilbake i stillhet og lar filmene fylles med Guds ånd. Guds ånd må her ikke forstås i lys av en ånd-materiedualisme, men som immanens. Barnett gjør derfor rett i å konkludere med at spørsmål om åssen det guddommelige kan manifesteres i kunsten er (iallfall med henblikk på Malick) feilfundert, for guddommelige trer kun frem gjennom stillhet. Malick manifesterer ikke, men trekker seg tilbake. Nåden fyller den fromme.

★ ★ ★

naturen kun eksisterer for å gi ytterligere mening til menneskene i filmene. Her er jeg fullstendig uenig. Jeg syns det er merkelig at Barnett identifiserer vinden som Jeg-Du, men likevel reduserer naturen forøvrig som Jeg-Det. Barnett synes å foreta det ateistiske kategorimistaket vi har beskrevet.

«Kun en gud kan redde oss. Vår eneste gjenværende mulighet er å forberede en beredskap for gudens tilsynkomst gjennom tenkinga og diktinga, eller undergang i gudens fravær; at vi går under i nærværet av gudens fravær.»

Vi har nu forberedt beredskapen tilstrekkelig til å si det som denne masteroppgaven har vært veien til, det *til* oppgaven *steder*. Vi husker at *til* må forstås som bevegelsen til, *hvor til?*, *til hvem?*. Oppgavens *sted*, oppgaven som *sted*, er *til*.

Teknologikken er fristelsen som opprettholder gigantikken. Hvor kommer fristelsen fra? Grensesnittet. Grensa eksisterer ikke som utstrekning, men som snitt, som kutt, som mangel. Væren blør i grensesnittet. Grensesnittet er en kniv som snitter alle Jeg-Du til Jeg-Det, og alle Jeg-Det til det evige Jeg-Det: gjennomsnittet, snittets allestedsnærværelse. Gjennomsnittet er snittet som snitter igjennom alle snitt, det evige snitt, det evige kutt, som sjøl ikke kan snittes fordi det er gjennom-snittlig.

Hva er grensesnittet? La oss først spørre: hva snakker vi om, når vi snakker om grensesnitt i dagligtalen? Program- og maskinvare har og er grensesnitt. I programvare kalles det *brukergrensesnitt*. De er det du som bruker interagerer med. Å interagere vil si å *gjensidig påvirke*. Dette gir mening fordi programmet kommuniserer *tilbake* gjennom grensesnittet. Når du trykker på avspill-symbolet, så spiller videospilleren av videofila. Det vil si, du initierer ei endring som programmet så responderer på; så initierer programmet ei endring som du så responderer på. På engelsk kalles grensesnitt for *interface*, fra latin *inter* og *faciēs*. Inter-faciēs betyr *mellomform*, det som er mellom formene. Et grensesnitt er grensa mellom formene. Men det er også noe mer. Det er kontaktpunktet, formenes møtested. Det er ikke slik at dataprogrammet *har* et grensesnitt. Det er heller ikke slik at du projiserer et grensesnitt inn i programmet. Grensesnittet er tenkt som ei flate mellom deg og programmet.

Det er ei meget merkelig flate. Andre enn deg kan spille av videoer i videoavspilleren. Det kunne like godt vært jeg som deg. Vi, subjektene, er vilkårlige. Videoavspilleren kan spille av ikke én video, men hvilken som helst. Objektene er også vilkårlige. Vi trenger ikke engang mennesker for å bruke videoavspilleren. En

mekanisk innretning som hakker på tastaturet kan like godt starte videoene. Til og med subjektens kategori er vilkårlig. De fleste av dagens videoavspillere kan spille av for eksempel musikk i tillegg til video. Objektens kategori er også vilkårlig.

Når du interagerer med en videoavspiller på en datamaskin, så er det ikke bare ett, men på dungevis med grensesnitt som virker. Tastaturet og musa som du bruker for å legge til filmen og sette igang avspillinga er begge grensesnitt, *input interfaces* kalles de på engelsk. Skjermen og høgtalerne som lar videoen vises er også grensesnitt, *output interfaces*. Alle disse er også utbyttbare på den nøyaktig sjølsamme måten som subjektene og objektene var. Dette er fordi *subjekt og objekt er grensesnitt*. De defineres ved at de tar *input* og generer *output*. Dette er gigantikkens rådende forståelse av bevissthet. Ei bevissthet er ett grensesnitt. Når vi *sanser* noe, så betyr det at noe gis som input. Når vi *gjør* noe, så betyr det er noe gis som output. Input og output heter på norsk *inn-* og *utdata*. Vi husker diskusjonen av data i forrige kapittel. Inn- og utdata defineres kun ad dets retning. Data er i seg sjøl nivellert til å være kun et gjennomsnitt som skal enten *inn*, eller *ut*, hvor inn og ut tilsvarer *årsak* og *virkning*. All årsak er noes virkning, og all virkning er noes årsak. Gud forstått som ur-årsaka eller ur-virkninga blir derved ei umulighet.

Subjektet og objektet er vilkårlige. Hva med verbet? Subjektet verber objektet. Jeg eter salaten. Jeg åt salaten. Hvorfor er subjektet, verbet, og objektet adskilt, og adskilt nettopp som substantiv og verb i disse setningene? Enda mer røpende: Hvorfor er det kun verbet som endrer seg? Jeg har ett salaten. Dette tilsier gjenstandslogisk at salaten er borte. Salaten har opphørt. Den tilkjennes ikke lenger eksistens, anna enn i fortid. Og fortid eksisterer sjølsagt kun i nutid, for den var ikke fortid i fortida, da var den fremtid. Nutid på si side eksisterer aldri, og derfor alltid. Salaten har blitt fortid. Jeg har fått større masse og blitt ernært. Jeg var sulten, nu er jeg det ikke. Det kan på en måte virke som om det egentlig er kun *substantivene* som har endra seg, og slettes ikke verbet. Hvorfor har ikke verbet endra seg? Fordi verbet er et grensesnitt. *Å ete* bryr seg ikke om hvem som eter hvem. Verb forstås lingvistisk som grensesnitt, substantiv som gjennomsnitt. Verb hefter ikke ved substantiv fordi grensesnittet hefter ikke ved gjennomsnittet—det er nettopp dette som kjennetegner gjennomsnittet! Gjennomsnit-

tet er gjennomsnitt fordi det ikke kan snittes, det snittes bare gjennom!, det er gjennom-snittlig! Grensesnittet grense-snitte følger til det eneste som gjenstår er det gjennom-snittlige som ikke kan grense-snittes. Grensesnittet er snittets, mangelens, og følgelig Jeg-Dets sted.

Guds nåde fyller kun den tomme, for Gud er stille. Vi må derfor dø før Gud kan berge oss. Kun de som drukner kan berges. Men Jeg-Det dør kun den gjennomsnittlige død. Gigantikken er derfor stedet for vår undergang i nærværet av Guds fravær. Gigantikkens nød er dødsangsten, et umulig forsøk på å huske døden. Umulig, for grensesnittet innrømmer kun Jeg-Det. Vi må derfor ut av grensesnittet. Vi må legge det vekk. Men den gjennomsnittlige død er bekvem, trygg, under kontroll, og gjennom-snittlig. Vi *vil* ikke ut av grensesnittet. Vi vil ikke legge det vekk. Eller—vi vil det iallfall ikke *nok*.

Men den gjennomsnittlige død røper en værensglømsel. Det er denne som kommer til uttrykk som dødsangsten. Dødsangsten er nærværet av dødens fravær. Kun en modig dødsvorden som vaker og vakter døden husker døden. Vi er ikke modige nok.

Spørsmålet om åssen vi kan legge vekk grensesnittet er egentlig feilfundert. Grensesnittet er ikke brillen som vi kan ta av og på ved behov. Det er heller ikke—som vi sa tidligere—kutta inn i hornhinna med laser. Grensesnittet er ikke kutta inn i oss; det er gjennomsnittets tilstedevorden som stjeler inn i verden så som kniv. Vi er tjuvens jordmor. Vi besørger grensesnittet med gjennomsnittlig omsorg.

Skal vi bekjempe grensesnittet må vi hate det. Men vi er forelska i gjennomsnittets evige Jeg-Det, som er et gjennomsnittlig og derfor bekvemt Jeg-Jeg. Vi er forelska og vi er fornøyde. Vi er for elska og vi er for nøyde, og vi er derfor fortapte. Døden er den eneste nåden. Og den kommer enten vi er modige eller redde. Døden dreper nøden. Om jeg sier *det* til døden så blir vi ikke av den grunn Jeg-Det. Jeg og døden er alltid Jeg-Du. Det er jeg & du, døden.

Døden kommer! Takk Gud!

Referanser

- Ἀριστοτέλης. (1996). *Physics*. Princeton University Press. (Opprinnelig publisert 1984)
- Bach, E. (1961). "In Lieblicher Bläue": Hölderlin or Waiblinger? *The Germanic Review: Literature, Culture, Theory*, 36(1), 27–34.
- Barnes, B. & Bloor, D. (1982). Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge. *Rationality and Relativism*, 21–47.
- Barnett, C. B. (2013). Spirit(uality) in the Films of Terrence Malick. *Journal of Religion & Film*, 17(1), 33.
- Bateson, G. (1987). *Steps to an ecology of mind: Collected essays in anthropology, psychiatry, evolution and epistemology*. Jason Aronson Inc.
- Baumgarten, A. G. (2008). *Æsthetica [Aesthetica]* (A. Bø-Rygg, Overs.). I A. Bø-Rygg & K. Bale (Red.). Universitetsforlaget. (Opprinnelig publisert 1750)
- Berntsen, A. (2019a). Betrakninger av biosfærens kollaps: Vi er alltid-allerede-fordømte. I J. Røyrvik & A. Berntsen (Red.), *Teknologi-Antropologi-Antologi* (s. 75–88). Institutt for Sosialantropologi, NTNU.
- Berntsen, A. (2019b). Om tekno-maskulin kjærlighet. *Begrep*, (1), 28–41.
- Berntsen, A. (2020). *Den siste Leviatan* (Bacheloroppgave). NTNU.
- Berntsen, A. & Røyrvik, J. (2009). Forord. I J. Røyrvik & A. Berntsen (Red.), *Teknologi-antropologi-antologi #2: Digitaliseringens megarektiske potensial*. Institutt for sosialantropologi, NTNU.
- Bjørneboe, J. (2007). *Bestialitetens historie: Frihetens øyeblikk, Kruttårnet, & Stillheten* (3. utg.). Gyldendal Norsk Forlag. (Opprinnelig publisert 1989)

- Bleicher, J. (2007). From Kant to Goethe: Georg Simmel on the way to *Leben*. *Theory, Culture & Society*, 24(6), 139–158.
- Bojer, J. (1990). *Den siste viking*. Gyldendal Norsk Forlag A/S. (Opprinnelig publisert 1921)
- Bortoft, H. (2018). *The Wholeness of Nature: Goethe's Way of Science*. Floris Books. (Opprinnelig publisert 1996)
- Braarvig, J. (2005). Timaios & Kritias: Innledning. I *Samlede verker: Bind VII* (s. 201–208). Nordbook AS.
- Buber, M. (2006). *Ich und Du* [Jeg og Du] (H. Wergeland, Overs.; 2. utg.). J. W. Cappelens Forlag. (Opprinnelig publisert 1923)
- Camatte, J. (1981). *Contre la Domestication* [Against Domestication]. Falling Sky Books. (Opprinnelig publisert 1973)
- Camus, A. (1967). *Le Mythe de Sisyphe* [Myten om Sisyfos] (J. Skancke Martens, Overs.). J. W. Cappelens Forlag. (Opprinnelig publisert 1942)
- Carnap, R. (1968). Empiricism, semantics, and ontology [Empirisme, semantikk og ontologi]. I I. Gullvåg (Red. & Overs.), *Carnap* (I. Gullvåg, Red. & Overs.; s. 165–185). Pax Forlag. (Opprinnelig publisert 1950)
- Debord, G. (2009). *La société du spectacle* [Skuespillersamfunnet] (News from NowHere, Overs.). Gasspedal & News from NowHere. (Opprinnelig publisert 1967)
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1994). *Qu'est-ce que la philosophie?* [What is philosophy?]. Columbia University Press. (Opprinnelig publisert 1991)
- Ellul, J. (1964). *La Technique ou l'Enjeu du Siècle* [The technological society] (J. Wilkinson, Overs.). Vintage books New York. (Opprinnelig publisert 1954)
- FC. (1995). *Industrial society and its future*. Washington Post.
- Feyerabend, P. (1987). *Science in a free society*. Verso. (Opprinnelig publisert 1978)
- Feyerabend, P. (2010). *Against method*. Verso. (Opprinnelig publisert 1975)
- Furstenau, M. & MacAvoy, L. (2007). Terrence Malick's Heideggerian Cinema: War and the Question of Being in *The Thin Red Line*. *The Cinema of Terrence Malick: Poetic Visions of America*.

- Fyhn, H. (2005). Metodisk Tvil. Metodisk Tro. I S. Johansen (Red.), *Trondheim Occasional Papers in Social Anthropology* (11. utg.). NTNU.
- Fyhn, H. (2009a). Digitaliseringen og det gigantiskes estetikk [Upublisert essay basert på presentasjon ved Globalization, identity and standardization, Trondheim, mars 2005]. https://www.academia.edu/4807394/Digitaliseringen_og_det_gigantiskes_estetikk.
- Fyhn, H. (2009b). *Møte med tilstedeværelse: Utvidet førsteversjon*.
- Fyhn, H., Røyrvik, J. & Almklov, P. (2021). Revurdering av maktbegrepet i teknologiens tidsalder: Makttransformasjoner i teknologiske styringssystemer. *Tidsskriftet Antropologi*, (81).
- von Goethe, J. W. (1997). Testament (O. M. Hansen, Overs.). I, *Dikt* (s. 112–113). Brage forlag.
- Hamsun, K. (1972). *Markens grøde*. (Opprinnelig publisert 1917)
- Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag. (Opprinnelig publisert 1927)
- Heidegger, M. (1968). Was heißt Denken? [What is called thinking?] (G. J. Wieck Fred D. & Gray, Overs.). (Opprinnelig publisert 1954)
- Heidegger, M. (1971). „...dichterisch wohnet der Mensch ...“ [“...Poetically man dwells ...”] (A. Hofstadter, Overs.). I, *Poetry, Language, Thought* (s. 213–229). Harper; Row. (Opprinnelig publisert 1951)
- Heidegger, M. (1973). Die Frage nach der Technik [Spørsmålet om teknikken] (A. Bø-Rygg, Overs.). I A. Aarnes & E. A. Wyller (Red.), *Oikos og techne: «Spørsmålet om teknikken» og andre essays* (s. 75–111). Johan Grundt Tanum Forlag. (Opprinnelig publisert 1954)
- Heidegger, M. (1976). Nur noch ein Gott kann uns retten. *Der Spiegel*, 30(23), 193–219.
- Heidegger, M. (1977). Das Zeitalter des Weltbildes [The Age of the World Picture] (W. Lovitt, Overs.). I, *The Question Concerning Technology and Other Essays* (s. 115–154). Garland Publishing, Inc. (Opprinnelig publisert 1954)
- Heidegger, M. (1996). *Brief über den Humanismus* [Brev om humanismen] (S.-O. Wallenstein, Overs.). Bokförlaget Thales. (Opprinnelig publisert 1947)

- Heidegger, M. (2000). *Der Ursprung des Kunstwerkes* [Kunstverkets opprinnelse] (E. Øverenget & S. Mathisen, Overs.). Pax. (Opprinnelig publisert 1950)
- Heidegger, M. (2012). Die Sprache [Språk] (S.-O. Wallenstein & O. Nilsson, Overs.). I E.-S. Zawall & R. Heberling (Red.), *På väg mot språket* (s. 7–29). Drucksache. (Opprinnelig publisert 1959)
- Heidegger, M. (2017). *Sein und Zeit* [Væren og tid] (L. Holmhansen, Overs.). Pax Forlag. (Opprinnelig publisert 1927)
- Hepburn, R. (1966). Contemporary aesthetics and the neglect of natural beauty. *British analytical philosophy*, 285–310.
- Hepsø, V. (2009). Leading Research in Technoscience: Insider social science in sociotechnological change. *Saarbrüc en: Vdm Verlag Publ.*
- Hobbes, T. (2007). *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civil* [Leviathan]. Duke University Press. (Opprinnelig publisert 1651)
- Hoffmann, Y. (1998). *Japanese Death Poems 辞世: Written by Zen Monks and Haiku Poets on the Verge of Death*. Tuttle Publishing.
- Hölderlin, F. (1808). Patmos. I L. von Seckendorff (Red.), *Musen Almanach für das Jahr 1808* (s. 78–87). Regensburg, in der Montag- und Weißischen Buchhandlung.
- Illich, I. (1973). *Tools for conviviality*. Harper & Row New York.
- Ingold, T. (2011a). Culture, nature, environment: Steps to an ecology of life. I *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill* (s. 13–27). Routledge. (Opprinnelig publisert 1998)
- Ingold, T. (2011b). Hunting and gathering as ways of perceiving the environment. I *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill* (s. 40–60). Routledge. (Opprinnelig publisert 1996)
- Ingold, T. (2011c). Making things, growing plants, raising animals and bringing up children. I *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill* (s. 77–88). Routledge. (Opprinnelig publisert 1996)
- Ingold, T. (2011d). *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Routledge. (Opprinnelig publisert 2000)

- Ingold, T. (2011e). Society, nature and the concept of technology. I *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill* (s. 312–322). Routledge. (Opprinnelig publisert 1990)
- Ingold, T. (2011f). Speech, writing and the modern origins of 'language origins'. I *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill* (s. 392–405). Routledge. (Opprinnelig publisert 1997)
- Ingold, T. (2011g). Tools, minds, and machines: An excursion in the philosophy of technology. I *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill* (s. 294–311). Routledge. (Opprinnelig publisert 1988)
- Ingold, T. (2011h). Work, time and industry. I *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill* (s. 323–338). Routledge. (Opprinnelig publisert 1995)
- Ingold, T. (2015a). Education and attention. I *The Life of Lines* (s. 134–137). Routledge.
- Ingold, T. (2015b). Knowledge. I *The Life of Lines* (s. 46–50). Routledge.
- Jacobsen, R. (1954). Landskap med gravemaskiner. I *Hemmelig liv* (s. 11–12). Gyldendal.
- Jacobsen, R. (1965). Stillheten etterpå. I *Stillheten etterpå---: Dikt* (s. 15–16). Gyldendal.
- Johansen, S. E. (2008). *Grunnriss av en differensiell epistemologi*. Abstrakt.
- Jonas, H. (2001). Life, Death, and the Body in the Theory of Being. I J. E. Edie (Red.), *The phenomenon of life* (s. 7–37). (Opprinnelig publisert 1966)
- Joyce, J. (2000). *Ulysses*. Penguin Classics. (Opprinnelig publisert 1922)
- Kant, I. (1998). *Critik der reinen Vernunft* [Critique of Pure Reason] (P. Guyer, Overs.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (2004). *Critik der praktischen Vernunft* [Critique of practical reason] (T. Kingsmill Abbott, Overs.). Hackett Publishing. (Opprinnelig publisert 1788)
- Kant, I. (2018). *Critik der Urteilkraft* [Critique of Judgment] (J. H. Bernard, Overs.). Dover. (Opprinnelig publisert 1790)

- Kingsnorth, P. (2017). Learning What to Make of It. I *Confessions of a Recovering Environmentalist and Other Essays* (s. 90–106). Greywolf Press.
- Krishnamurti, J. (1929). Truth is a pathless land [Tale ved Order of the Star in the East-samling i Ommen, 3. august, 1929. Transkripsjon finnes for eksempel her: <https://jkrishnamurti.org/about-dissolution-speech>].
- Krishnamurti, J. (1973). Can death be brought into the field of the known? (Public Talk 6 Saanen, Switzerland) [Opptak finnes for eksempel her: <https://www.youtube.com/watch?v=zL5mm9nuHvo>, og transkripsjon finnes for eksempel her: <https://jkrishnamurti.org/content/can-death-be-brought-field-known>].
- Krishnamurti, J. (1979). In total silence the mind comes upon the eternal (Public Talk 7 Saanen, Switzerland) [Opptak finnes for eksempel her: https://www.youtube.com/watch?v=2_5_RxT_9n4, og transkripsjon finnes for eksempel her: <https://jkrishnamurti.org/content/total-silence-mind-comes-upon-eternal>].
- Larsen, T. (2009). Entifisering. I *Den Globale Samtalen: Om dialogens muligheter* (s. 343–377). Scandinavian Academic Press.
- Larsen, T. (2017). Når virkeligheten flytter på seg. I T. Larsen & E. A. Røyrvik (Red.), *Trangen til å telle: Objektivisering, måling og standardisering som samfunnspraksis* (s. 265–307). Spartacus forlag.
- Lee, R. B. & DeVore, I. (2017). *Man the hunter*. Routledge. (Opprinnelig publisert 1969)
- Malick, T. [Regissør]. (1998). *The Thin Red Line* [Film]. 20th Century Fox.
- Malick, T. [Regissør]. (2012). *To the Wonder* [Film]. Magnolia Pictures.
- Malick, T. [Regissør]. (2019a). *A Hidden Life* [Film]. Fox Searchlight Pictures.
- Malick, T. [Regissør]. (2019b). *The Tree of Life* [Film]. Summit Entertainment.
- Marx, K. (1991). Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844 [Økonomisk-filosofiske manuskripter fra 1844] (T.-I. Bielenberg, Overs.). I A. Pettersen (Red.), *Økonomisk-*

- filosofiske manuskripter og andre ungdomsverker*. Falken forlag A/S. (Opprinnelig publisert 1844)
- Merzbow. (2007). *Zophorus* [Album]. Blossoming Noise.
- Mineral. (2019). Aurora [Låt innspilt av Mineral]. På *One Day When We Are Young: Mineral at 25*. House Arrest Distribution.
- Mumford, L. (1970). *The Myth of the Machine: Vol. II The Pentagon of Power*. Harcourt.
- Mumford, L. (2010). *Technics and civilization*. University of Chicago Press. (Opprinnelig publisert 1934)
- Muzzey, D. S. (1906). Medieval morals. *The International Journal of Ethics*, 17(1), 29–47.
- Nietzsche, F. (2010). *Die fröhliche Wissenschaft* [Den muntre vitenskapen] (Ø. Skar, Overs.). Spartacus forlag AS. (Opprinnelig publisert 1882)
- Ortner, S. B. (1972). Is female to male as nature is to culture? *Feminist studies*, 1(2), 5–31.
- Perlman, F. (2010). *Against His-story, Against Leviathan!* Black & Red Detroit. (Opprinnelig publisert 1983)
- Perlman, F. (2017). The Reproduction of Daily Life. I *Anything Can Happen* (s. 36–60). Black; Green Press. (Opprinnelig publisert 1969)
- Πλάτων. (2005). Τιμαίος [Timaios] (J. Braarvig, Overs.). I, *Samlede verker: Bind VII* (s. 213–300). Nordbook AS.
- Ricœur, P. (2017). What Is a Text? Explanation and Understanding (J. B. Thompson, Overs.). I C. Cazeaux (Red.), *The Continental Aesthetics Reader* (s. 197–209). Routledge.
- Rosenberg, M. (2015). *Nonviolent Communication: A Language of Life* (3. utg.). PuddleDancer Press. (Opprinnelig publisert 1999)
- Røyrvik, J. (2012). *Værvinduet: En teknologisk artikulert entitet i oljeindustriens erobring av natur* (Doktoravhandling). NTNU.
- Røyrvik, J. & Almklov, P. (2012). Towards the Gigantic: Entification and Standardization as Technologies of Control. *Culture Unbound: Journal of Current Cultural Research*, 4, 617–635.

- Røyrvik, J. & Berntsen, A. (2022). Verden som teknologi: allerede de alltid erobret [Kommer]. *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, (2).
- Sahlins, M. (2017). The Original Affluent Society. I *Stone Age Economics* (s. 1–37). Routledge. (Opprinnelig publisert 1972)
- Singer, I. B. (1976). The Letter Writer [Brevskriveren] (E. Gunnes, Overs.). I, *Den usette: Fortellinger* (s. 253–279). Gyldendal Norsk Forlag. (Opprinnelig publisert 1968)
- Spengler, O. (2015). *Der Mensch und die Technik* [Man and technics: A contribution to a philosophy of life] (C. F. Atkinson, Overs.). Arktos. (Opprinnelig publisert 1931)
- Stirner, M. (2017). *Der Einzige und sein Eigentum* [The Unique and Its Property] (W. Landstreicher, Overs.). Underworld Amusements Baltimore. (Opprinnelig publisert 1845)
- Strandhagen, B. (2006). Estetisk eksistens. *Norsk filosofisk tidsskrift*, 41(01), 64–69.
- Suchman, L. (1995). Making work visible. *Communications of the ACM*, 38(9), 56–64.
- Tauler, J. (1985). *Sermons* (M. Shrady, Overs.). Paulist Press. (Opprinnelig publisert 1498)
- The Spectacle. (2004). Growing Pains [Låt innspilt av The Spectacle]. På *Rope or Guillotine*. Smart Patrol Records, LilacSky Recordings, Anomalie Records.
- Tolstoy, L. (1900). On anarchy. *Government is violence: Essays on anarchism and pacifism*, 67–70.
- Waiblinger, W. (1823). *Phaëthon* (Bd. 2). Franckh.
- Watson, D. (1997). Against the Megamachine. I *Against the Megamachine: Essays on Empire & Its Enemies* (s. 117–145). Autonomedia.
- Weineck, S.-M. (2002). *The Abyss Above: Philosophy and Poetic Madness in Plato, Hölderlin, and Nietzsche*. State University of New York Press.
- Wittgenstein, L. (1965). A lecture on ethics [Forelesning ved Cambridge University.]. *The philosophical review*, 74(1), 3–12. (Opprinnelig publisert 1929)
- Wittgenstein, L. (1999). *Logisch-Philosophische Abhandlung* [Tractatus Logico-Philosophicus] (T. Ødegaard, Overs.). Gyldendal Norsk Forlag. (Opprinnelig publisert 1921)

- Wittgenstein, L. (2010). *Philosophische Untersuchungen* [Filosofiske undersøkelser] (M. B. Tin, Overs.). Pax Forlag. (Opprinnelig publisert 1953)
- Zapffe, P. W. (2015). *Om det tragiske*. Pax Forlag. (Opprinnelig publisert 1941)
- Zerzan, J. (2008). Silence. *Green Anarchy, Spring/Summer*(25), 4–7.
- Zerzan, J. (2010a). Agriculture. I *Origins: A John Zerzan Reader* (s. 139–153). FC Press & Black; Green Press. (Opprinnelig publisert 1988)
- Zerzan, J. (2010b). *Origins: A John Zerzan Reader*. FC Press & Black; Green Press.
- Zerzan, J. (2010c). Patriarchy, Civilization and the Origins of Gender. I *Origins: A John Zerzan Reader* (s. 155–163). FC Press & Black; Green Press. (Opprinnelig publisert 1997)
- Zerzan, J. (2010d). Time and Its Discontents. I *Origins: A John Zerzan Reader* (s. 66–86). FC Press & Black; Green Press. (Opprinnelig publisert 1994)

