



FENOMENOLOGI, TEKNIK OCH MEDIALITET

RED. LEIF DAHLBERG & HANS RUIN

SÖDERTÖRN FILOSOFISKA STUDIER 11

FENOMENOLOGI, TEKNIK OCH MEDIALITET

—

SÖDERTÖRN

PHILOSOPHICAL STUDIES 11

2011

Fenomenologi, teknik och medialitet

Leif Dahlberg & Hans Ruin (red.)

SÖDERTÖRN
PHILOSOPHICAL STUDIES

Södertörns högskola

2011

Södertörn Philosophical Studies 11

ISSN 1651-6834

Södertörn Academic Studies 46

ISSN 1650-433x

ISBN 978-91-86069-40-7

© Respektive författare

Grafisk form: Jens Andersson

Distribution: Södertörns högskola, Biblioteket

S-141 89 Huddinge

Phone: + 46 (0)8 608 40 00

E-mail: publications@sh.se

Innehållsförteckning

<i>Förord</i>	7
LEIF DAHLBERG & HANS RUIN	
<i>Husserl, tekniken och livsvärlden</i>	21
SVEN-OLOV WALLENSTEIN	
<i>Anteckningar om Heideggers begrepp Ge-stell</i>	55
HANS RUIN	
<i>Varför heideggerianer kan älska sina laptops utan dåligt samvete</i>	73
ROBERT SCHARFF	
<i>Heideggers samtal med tekniken – en dialog mellan döva</i>	99
SORAYA GUIMARÃES HOEPFNER	
<i>Verktyg – skrift – element. Från en fenomenologi om medier till en medial fenomenologi</i>	117
EMMANUEL ALLOA	
<i>Offer och räddning – Jan Patočkas läsning av Heideggers Frågan om tekniken</i>	143
MARCIA SÁ CAVALCANTE SCHUBACK	

<i>Funktion och mening: Teknikens dubbla aspekter</i>	161
ANDREW FEENBERG	
<i>Dokusåpan: det sociala livet som ett laboratorieexperiment</i>	185
JAMI WEINSTEIN	
<i>Derrida och teknikens fenomenologi</i>	215
BJÖRN SJÖSTRAND	
<i>Återerinring och minnesöd. Platon som den förste att tänka proletariatet</i>	231
BERNARD STIEGLER	
<i>Bibliografi</i>	255
<i>Författarpresentationer</i>	267

Förord

LEIF DAHLBERG OCH HANS RUIN

Den spontana associationen till termen ”teknik” är för många i första hand avancerade artefakter, maskiner och verktyg, alltifrån mobiltelefoner till kärnkraftsanläggningar. Men ordet har en långt vidare innebörd än det verktygsmässiga. Snarare fungerar det som ett samlingsnamn för alla sorters uppövade mänskliga praktiker, alltifrån transplantations- till undervisningsteknik. Det tekniska är förbundet med mänskligt överlagt handlande med syfte att skapa något nytt. För grekerna betydde *technē* både vetande och konstfärdighet. Den äldsta kända förekomsten av en filosofisk definition av *technē* hittar vi hos Aristoteles, som i sin Nikomachiska etik beskriver det som en av de intellektuella dygder eller färdigheter genom vilka människan når in i det sanna.

Det tekniska som sådant är dock inte något som Aristoteles såg som ett filosofiskt tema i sig. Det finns ingen aristotelisk teknikfilosofi, såsom det finns en aristotelisk filosofi om det poetiska, det politiska eller det fysiska. Genom huvuddelen av filosofins historia har tekniken eller det tekniska inte betraktats som en avgränsad företeelse som motiverar en särskild filosofisk analys. Denna situation har dock drastiskt förändrats i modern tid, som en effekt av industrialiseringen och urbaniseringen under 1800-talet och av de två världskrigen under 1900-talet. I dag är teknikens filosofi ett centralt och växande fält inom den akademiskt-teoretiska kulturen. Sedan mitten av 1970-talet finns ett in-

ternationellt samlingsorgan, Society for Philosophy and Technology, och runtom i världen finns otaliga centra som på olika sätt sysslar med att utforska tekniken ur ett filosofiskt perspektiv, såväl teoretiskt-deskriptivt som praktiskt-etiskt.

Skälet till detta stegrade intresse för att teoretiskt förstå det tekniska måste sökas i det tekniska självt, i modernitetens explosiva utveckling av det mänskliga handlandets räckvidd både genom maskinteknik och genom sociala teknologier och informations- och kommunikationsteknologi (IKT). 1800-talet är det århundrade då de västerländska samhällena på allvar tar steget in i maskinens tidsålder, som i grunden omstöper den livsvärld som fram till dess varit relativt likformig. Då inleds en samhällelig förvandling som innebär att nästan varje ny generation får uppleva innovationer i handlandets villkor och förutsättningar som omformar deras fundamentala levnadsvillkor. Det är också den tid som Karl Marx försöker fånga med sin kända formulering att "allt fast förflyktigas". Det är en förvandling som väcker utopiska fantasier om en genom teknik ny och förvandlad mänsklighet, men också en fruktan att människan är på väg att förlora sig själv och bli teknikens fånge eller slav.

Även om upplevelsen av tekniken som hot har sina rötter i förromantiska tankeströmningar, så var en avgörande historisk händelse utan tvekan de amerikanska kärnvapenbombningarna av Hiroshima och Nagasaki, vilka öppnade en avgrund i det kollektiva medvetandet. Med denna teknik hade människan erövrat makten att fördärva jorden och utplåna allt liv. När också de av modern industriteknik orsakade miljökatastroferna började uppenbara sig på 1960-talet i form av förstörelse av mark, vatten och luft, liksom av människors kroppar, så uppkom bilden av tekniken som en destruktiv och närmast demonisk kraft, som visserligen sprang ur mänskligt handlande, men som människan tycktes ha förlorat förmåga att styra. Det kalla kriget och atomåldern är synonyma företeelser, liksom att tiden efter Berlinmurens fall kallas informationsteknologisk. Med dessa benämningar fortsätter en tendens som börjar med industrialismen, att epoker hänförs sig till tekniska innovationer. Nu talar vi om vår samtid snarare som den digitala tidsåldern.

Ur allt detta har också följt en stegrad upplevelse av att tekniken som sådan kräver en egen analys. I stället för att utgöra bara en serie enskilda och naturliga lösningar på människans behov, framträder den som en

delvis autonom makt som skapar historia och medvetande, och som det är nödvändigt att förstå för att därigenom förhoppningsvis bättre kunna bemästra dess dynamik. I denna ansats möts en teoretisk vilja att förstå vad det tekniska är och en mer praktiskt orienterad ambition att finna etiska riktmärken i förhållande till ny teknik. Många av de centra för teknikfilosofi som vuxit fram på senare tid har haft en sådan uttalat tillämpad eller praktisk ambition, att fungera som ett slags tankelaboratorier för att etiskt styra och reglera teknikanvändning.

Teknikfilosofiska miljöer i bred mening, som gör tekniken som sådan till ett tema för filosofiskt och teoretiskt utforskande, har hittills framför allt utvecklats i Frankrike, Tyskland, USA och Kanada. I Sverige har teknikfilosofiska studier i första hand bedrivits vid de tekniska högskolorna, men på senare tid har även humanister i allt högre grad börjat intressera sig för tekniken, såväl ur ett kritiskt samhällsfilosofiskt perspektiv som ett sätt att närma sig traditionella frågor om mening och konstnärliga uttryck på ett nytt sätt. I ett land som i så hög grad präglas av en ingenjörsmässig anda som Sverige kan man tycka att det vore särskilt angeläget att utveckla ett kritisk-filosofiskt perspektiv på det tekniska. Men skälet till att det inte skett här i samma utsträckning som på andra håll måste delvis sökas i den analytiska filosofins långa dominans över det akademiska tankeklimatet. Att filosofin själv blir teknisk, vilket delvis skedde genom utvecklandet av nya logiska analysmetoder under efterkrigstiden, är inte detsamma som att den kommer närmare en förståelse av det tekniska, ibland kan det till och med vara tvärtom. Många av de viktigaste impulserna för en mer humanistiskt-kritiskt orienterad teknikfilosofi kommer från fenomenologi och kritisk teori. Syftet med föreliggande bok är att introducera delar av denna mångförgrenade tradition för en svensk läsekrets.

Även om den andra hälften av 1900-talet markerar det stora genomslaget för en teknikens filosofi, så kan man se hur den som ämne gradvis tar gestalt från slutet av 1800-talet och framåt, och hur den fördelar sig längs delvis åtskilda och inte sällan motstridiga linjer. Här vill vi kort försöka rekapitulera denna utveckling, som en bakgrund till och introduktion av de fenomenologiska och kritiska perspektiven.

Den amerikanske teknikfilosofen Carl Mitcham beskriver i sitt översiktsverk *Thinking Through Technology* från 1994 att man kan be-

skriva det teknologiskt-filosofiska fältet i termer av två huvudtraditioner, en ingenjörsmässig och en humanistisk. Det är en schematisk bild som riskerar att dölja många överkorsande ansatser, men som ändå kan erbjuda en ingång. Om vi till att börja med tittar på ingenjörstraditionen så kan den i någon mening sägas gå tillbaka till den mekanistiska filosofi som återfinns hos Isaac Newton, som i sin naturfilosofi använde mekanikens principer för att förklara världen som en ”enorm maskin”. Men sina egentliga rötter har ingenjörstraditionen i 1800-talets vänsterhegelianism. Den innefattar också representanter för nykantianismen och andra tekniskt intresserade filosofer vid tiden kring förra sekelskiftet. Den tar sin utgångspunkt i tekniken själv, den bejaktar i allmänhet tekniken och den tekniska utvecklingen och den tenderar att betona det materiella i högre utsträckning än vad samtida traditionell filosofi gjorde. Den försöker också motverka teknikens eventuella negativa konsekvenser genom tillämpning av etiska och politiska korrigeringar.

Den förste som myntade själva uttrycket ”teknikfilosofi” (*Philosophie der Technik*) var den tyske filosofen Ernst Kapp (1808–1896). Kapp var liksom sin yngre samtida Marx övertygad vänsterhegelian. Precis som Marx försökte han översätta Hegels dynamiska idealism till en mer jordnära materialism. I ett senare arbete, *Grundlinjer för en teknikfilosofi* (*Grundlinien einer Philosophie der Technik*, 1877), beskrev han för första gången på ett detaljerat och systematiskt sätt hur redskap, verktyg och vapen ska betraktas som olika slags ”organprojektioner”. Han drog också paralleller mellan teknikens yttre och människans inre, där järnvägen exempelvis beskrivs som ett förytterligande av blodomloppet och telegrafan som en utvidgning av nervsystemet. Bland senare tänkare inom den ingenjörfilosofiska traditionen kan nämnas den ryske ingenjören Peter K. Engelmeier (1855–1941), som bland annat grundade ett sällskap i Moskva, ”Grupp för generella problem i tekniken”, redan 1927. Dit hör också den tyske fysikern och nykantianen Friedrich Dessauer (1881–1963), vars bok *Teknikens filosofi* från 1927 hade ett stort genomslag i dåtidens tyska debatt.

Den humanistiska traditionen har en längre och mer diffus bakgrundshistoria, som sträcker sig tillbaka till den antika filosofin och dess frågor kring det mänskliga handlandet, tänkandet och dess förhållande till varat. Denna tradition är mer mångsidig än den ingenjörfiloso-

fiska och den har ofta utmärkts av ett kritiskt (och ibland uttalat negativt) förhållningssätt till tekniken, där Platons kritiska betraktelse över skriftmediet är paradigmatiskt. Mot skriftens tekniska förmedling ställer han den levande tanken. Den humanistiska traditionen utmärks framför allt av att den ställer kritiska frågor till tekniken, inte bara om dess vara och väsen, utan även om dess inneboende nytta för mänskligheten. I sin ”Uppsats om vetenskaperna och konsterna” från 1750 ifrågasätter exempelvis Jean-Jacques Rousseau upplysningens idé att vetenskap och teknik automatiskt bidrar till samhällets utveckling. Till den humanistiska traditionen av teknikfilosofi hör dock framför allt ett bredare försök att gripa det tekniska som ett nytt kulturfilosofiskt fenomen. Det handlar inte bara om att förstå det tekniska i dess tekniska karaktär, och inte heller i första hand att optimera dess användning, utan att nå en djupare förståelse av vad tekniken och det tekniska är som historisk mänsklig belägenhet.

Den verkliga genombrottsperioden för denna ansats är mellankrigstiden i Europa. I efterdyningarna av första världskriget, där maskinåldern fått sitt genomslag i en mänsklig katastrof av aldrig tidigare skådat slag, vänder sig många intellektuella för första gången på allvar mot tekniken som ett tema för sig, som det kanske mest angelägna temat för en övergripande kultur- och samhällsfilosofi. Tidigt skriver den ryske existensfilosofen Nicholas Berdjajev om tekniken i denna anda, liksom också Ortega y Gasset i Spanien. Men det är i Tyskland under 1920-talet som frågan om tekniken plötsligt seglar upp som en samlingspunkt för att tänka människans historiska öde och belägenhet. I *Människan och tekniken* från 1931 skriver Oswald Spengler om tekniken som den naturliga förlängning av en maktvilja som styr den ”faustiska” kulturen. I tekniken har människan lagt ner sin högsta maktvilja, samtidigt som tekniken nu är på väg att förslava henne genom maskinen. Civilisationen har själv blivit en maskin, skriver Spengler, som vill göra allting maskinmässigt. Följande år publicerar författaren och krigshjälten Ernst Jünger sin visionära socialfilosofiska studie *Der Arbeiter* (1932) som skisserar en ny människotyp, som genom ett högre samgående med tekniken är på väg mot ett planetariskt herravälde.

Dessa delvis dystopiska visioner sker parallellt med att ingenjören träder fram som en ny samhällelig funktionär med en positiv ambition att med tekniskt kunnande och vetenskaplig rationalitet reformera

samhället. I Sverige är denna utveckling särskilt tydlig, inte minst i kretsen kring Gunnar Myrdal. Den positivistiska filosofin med dess program för en strikt vetenskaplig filosofi var ju inte bara ett forskningsparadigm med högt ställda förhoppningar om en ny intellektuell era. Det var också en samhällsfilosofi som ofta med vänsterradikala förtecken såg sig som förtrupp i en mer rationell styrning av samhället som helhet. Inom dessa kretsar fanns föga till övers för dystra tolkningar av tekniken som bärande på en inneboende destruktiv kraft. Tvärtom såg man det tekniska som en positiv metafor för att tänka och närma sig samhällsproblem i stort.

Samtidigt blir man också inom de teknikoptimistiska kretsarna tidigt varse att utvecklingen av tekniken har en tendens att följa en egen dynamik, som inte nödvändigtvis är korrelerad till etiskt och politiskt försvarbara mål. Det blir också tydligt att tekniken har en tendens att frånta individens såväl hennes ansvar som hennes känsla av mening med sin aktivitet, med ett annat ord att alienera henne. Därmed blir det av högsta vikt att filosofiskt återskapa ett etiskt-politiskt ramverk kring den tekniska kulturen. Detta är temat i Dessauers ovan nämnda bok. Det är också ett tema som genljuder hos Ernst Cassirer, som i en essä om tekniken från 1931 talar om att det nu handlar om att ”återigen aktualisera tekniken som frihetsidé”. I denna hållning kan man se hur den humanistisk-kritiska betraktelsen smälter samman med en ingenjörsmässig och upplysningsorienterad vilja att göra tekniken till bärare av fortsatta framsteg. Denna praktisk-normativt orienterade hållning genljuder också hos den argentinskt-kanadensiske fysikern och filosofen Mario Bunge som länge kämpat för att upprätthålla ett positivistiskt-filosofiskt program, parallellt med ambitionen att formulera de etiskt-politiska mål som tekniken bör tjäna.

När man i dag beskriver teknikfilosofin, framför allt från ett anglo-amerikanskt håll, nämns den viktiga perioden i Weimartyskland sällan. Den moderna anglo-amerikanska teknikfilosofin skriver ofta sin historia från 1950-talet och framåt, som just ett tänkande som tar form i skuggan av atomvapen och en begynnande informationsteknologi. Det är också då som den franske filosofen Jacques Ellul publicerar sin banbrytande studie över *Det teknologiska samhället* från 1954 (*La technique ou l'enjeu du siècle*), som definierar det tekniska som ett autonomt skeende som eftersträvar maximal effektivitet. Det handlar med andra

ord inte längre bara om artefakter och praktiker, utan om ett komplext och svårgripbart samhälleligt fenomen. Inom den kritiska teorin, från Theodor Adorno och Max Horkheimers upplysningskritik till Herbert Marcuses civilisationskritik, och som den så småningom förvaltas av Jürgen Habermas, formuleras tanken att vetenskap och teknik håller på att växa samman, i något som kallas ”teknovetenskap”, där också vetenskapen kommer att styras av samma tekniska vilja till kontroll.

Det är också vid denna tid som Martin Heidegger publicerar sin epokgörande essä ”Frågan om tekniken” (”Die Frage nach der Technik”), som går tillbaka på ett arbete han inlett vid mitten av 1930-talet, bland annat i kritisk dialog med Ernst Jünger. Heidegger förstår redan från början tekniken som på samma gång en historisk samhällelig situation och som ett ontologiskt tillstånd som har sina rötter djupt ner i den västerländska metafysiska tankekulturen. Tekniken blir hos honom ett emblem för en global utveckling som utvecklas till ett centralt tema i hans arbeten från efterkrigstiden, som kretsar kring frågor om vilja, kontroll, och vad han ser som en fortgående ”varaglömska”. Hans analys koncentreras till sist i tanken att moderniteten är präglad av ”stället” (Ge-stell), ett tillstånd där alla aspekter av verkligheten framträder som resurs för ett maximalt effektivt utnyttjande.

Inom fenomenologin har Heidegger en särställning när det gäller frågan om tekniken. Hans uppsats om teknikens väsen är den enskilt mest citerade teknikfilosofiska texten överhuvudtaget. Men också hans lärare och mentor Edmund Husserl har en viktig plats i utvecklandet av en kritisk filosofisk reflektion över det tekniska. Redan i genombrottsverket *Logiska undersökningar* från 1900 kan man se hur han motiveras av att återställa den sanna innebörden av de ideala logiskt-matematiska sanningarnas mening, bortom deras blotta tekniska applikation. Husserl står i detta avseende i en lång linje från Platon, som uttrycker en vaksamhet mot tankens teknifiering. I sina sena mer öppna kulturfilosofiska skrifter från 1930-talet, framför allt i det postumt publicerade verket *De europeiska vetenskapernas kris och den transcendentala fenomenologin* från 1935, utvecklar han idén att den vetenskapliga attityden måste ses i sitt sammanhang inom ramen för en ursprunglig livsvärld (Lebenswelt) inom vilken den först växer fram. Livsvärlden är alltid redan där, ”före-given” (Vorgegeben), när teorin påbörjar sitt arbete. Den är den direkt uppfattade värld som omger oss,

färgad av våra förhoppningar, känslor, värderingar och behov, men det är en förutsättning som glöms när det abstrakta tänkandet omsätts i en vetenskaplig praktik, som i sin förlängning riskerar att alienera människan från hennes eget ursprung.

Samtidigt visar Husserl även att det endast är via språket och skriftmediet som det ideala tankeinnehållet till fullo kan konstitueras. Det är dessa sena texter av Husserl som utgör utgångspunkten och startskottet för Jacques Derridas dekonstruktiva vändning inom fenomenologin från 1960-talet och framåt. Derrida tar fasta på Husserls kritik av ett förmedlande språkligt medium, och problematiserar idén att vi någonsin skulle kunna uppnå ett rent intuitivt greppande av ursprungliga meningsskapelser. Därmed kan man säga att han på samma gång med och mot fenomenologin iscensätter ett slags ”materiell” och ”medial” vändning inom denna tanketradition. Mot varje ursprung står en lika ursprunglig förmedling. Trettio år senare är det dessa tankar som fångas upp av Bernard Stiegler i hans inflytelserika vidareutveckling av Derridas ansats inom ramen för en filosofi om det tekniska i böckerna *Teknik och tid* från 1994–2001.

Till vissa delar kan man se hur teknikfilosofin följer den gränslinje som löper genom det filosofiska landskapet i stort, mellan en mer analytisk och en mer hermeneutisk-fenomenologisk tradition. Inom den mer analytiska teknikfilosofin är man framför allt intresserad av att utveckla modeller för etisk utvärdering av teknik, samt för riskkalkyler och beslutsprocesser. Man arbetar *med* tekniken snarare än mot tekniken, åtminstone är det så man gärna ser på det egna arbetet. En vanlig beskyllning mot en mer hermeneutiskt eller fenomenologiskt orienterad teknikfilosofi blir då att den är ”teknikfientlig” och att den därmed till sist blir irrelevant för ett samhälle som är så präglad av teknik och som behöver metoder för att förstå och styra tekniken. I viss mån stämmer det att fenomenologin bär på en mer kritisk grundinställning till den ”instrumentella” rationalitet som man menar präglar det tekniska kunnandet och utövandet, och att ”det tekniska” som sådant i dessa kretsar har en mer ominös klang. Det gäller också synen på själva tänkandet. Medan den analytiska filosofin från början varit mer inriktad mot att utveckla tekniskt-formella metoder för problemlösning så har den fenomenologiska och kritiska filosofin alltid varit mer skeptisk till den formella logikens räckvidd utanför mycket begränsade

problemområden. Samtidigt ska man vara medveten om att denna redan från början lite artificiella gränsdragning upplöses när man tittar på många av de faktiska positioner som intas. Det är missvisande att betrakta Heidegger som teknikfientlig, även om hans tänkande delvis har ett civilisationskritiskt patos. Samtidigt måste man se hur han lyfter fram tekniken som den stora uppgiften för oss att tänka i dag. Och om man ser till Derrida och i ännu högre grad Stiegler kan man se hur det fenomenologiska arvet också öppnar sig mot ett positivt nytänkande av det tekniska, som ett tillstånd av ständig förmedling.

Just medialitet är i dag ett av de viktigaste områdena för teknikfilosofiska reflektioner. Den moderna västerländska människan är beroende av medier för kunskap om världen. Information om händelser både nära och i fjärran länder når oss genom medier som tidningar, radio, television och internet. Om vi har varit på dessa främmande platser eller om det handlar om vår egen verklighet så har vi viss möjlighet att bedöma riktigheten och vinklingen i rapporteringen, men annars är vi utelämnade åt den världsbild som medier bygger upp och förmedlar. Även för kunskap om historiskt avlägsna tidsperioder är vi beroende av medier, både i form av historiska vittnesbörd i text och bild och genom de artefakter som har överlevt tidens tand. Samma beroende av tekniska medier gäller för vår kunskap om den fysiska naturen. För att studera universum krävs kraftiga teleskop och för att lära känna cellens uppbyggnad krävs lika kraftfulla mikroskop. Även kunskap om abstrakta företeelser, som geometri och matematik, är beroende av bild- och skriftmediet för att kunna uttrycka begrepp och förhållanden. Men människans beroende av medier och medietekniker för att förstå och förhålla sig till omvärlden har blivit så självklart, så naturligt, att vi sällan tänker på det. Medier omger oss som luften som vi andas.

Detta beroendeförhållande mellan mänsklig kunskap och medier var inte mindre i tidigare historiska tidsperioder, även om det då fanns färre medier än i dag. Det talade språket, människans kanske äldsta tekniska medium, är liksom bilden ett oundgängligt verktyg för att beskriva och tala om världen, för att förstå den och förmedla kunskap i tid och rum. Detta intima förhållande mellan medier och mänsklig kunskap innebär att varje större medieteknisk uppfinning har fört med sig både kognitiva omvälvningar och utvidgat möjligheterna att producera och reproducera kunskap, liksom att förmedla den. I alla sam-

hällen som har uppfunnit eller tillägnat sig nya medietekniker – som skriftsystem, skriftmedier, reproduktionstekniker och mediala distributionssystem – har dessa använts såväl för att bevara kunskap och cementera sociala strukturer som för att ifrågasätta tidigare sanningar och utmana sociala hierarkier. Detta dubbla och delvis motsägelsefulla förhållande är lika sant för den arkaiska grekiska kultur som uppfann den alfabetiska skriften som för vår egen tids ambivalenta förhållande till internet och digitala medier.

Parallellt med framväxten av en mer filosofisk reflektion över teknik så har ett kritiskt studium av medier och medieanvändning tagit form. Från att under den första hälften av 1900-talet främst intresserat samhällsvetare har det akademiska ämnet medie- och kommunikationsvetenskap i lika hög grad kommit att bli en humanistisk domän. Med några få undantag – som Walter Benjamin och Adorno – har en mer strängt filosofisk analys av medier och medieteknik dock låtit vänta på sig, detta mycket på grund av filosofins traditionella mistänksamhet mot medier och mediering. Under de senaste decennierna har analysen av medier och av teknik – och av medier som teknik – emellertid kommit att bli en alltmer central fråga för teoretisk reflektion inom humaniora i allmänhet och filosofi i synnerhet. Det finns i dag filosofer som menar att detta inte bara är en av de viktigaste filosofiska frågorna, utan en fråga ur vilken filosofin som historisk företeelse tar sin början.

I flera av texterna i föreliggande volym korsas detta intresse för det mediala med fenomenologiska teknikanalysen. Det handlar om att lyfta fram fenomenologin som en viktig källa för den teknikfilosofiska diskussionen, men också att ompröva bilden av fenomenologin som lösgjord från en samtida medieteoretisk diskussion. I mötet med den fenomenologiska ansatsen att verkligen tänka tekniken inifrån den västerländska filosofins och metafysikens grundläggande problematik kan också samtida frågor om medialitet och förmedling få en ny belysning. Om den tidiga teknikdiskussionen framför allt kretsade kring maskinen, kring militär- och energiteknik, så har det på senare år blivit alltmer uppenbart att den mest genomgripande tekniska utvecklingen som 1900-talet lämnade vidare kanske just var den informations- och kommunikationsteknologiska.

I bokens första bidrag visar Sven-Olov Wallenstein hur Husserls filosofi redan från början kan ses som frammanad ur en vilja att kritiskt

tänka det tekniska. Han menar att man i Husserls texter kan se en indirekt respons till den samtida debatten om tekniken, i synnerhet i intresset för hur vetenskapens inneboende tendens till idealisering och teknisering leder till en tömning på kulturell mening. Wallenstein ger en bred introduktion till Husserl som teknikfilosofisk tänkare och i en avslutande del av artikeln ställer han Husserls analys av den moderna vetenskapens kris i relation till Heideggers tänkande om tekniken.

I Hans Ruins bidrag fördjupas diskussionen av Heideggers utfrågning av teknikens väsen som ”stället” (Ge-stell). Ruin visar hur mycket av Heideggers senare tänkande kring teknik och det tekniska föregrips redan i hans tidiga arbete med Aristoteles och antik metafysik, och dess diskussion av *technē* som en form av kunskap. Han betonar också Ernst Jüngers betydelse för Heideggers tänkande kring relationen mellan den moderna människan och maskinen. Enligt Ruin är det dock först i uppsatsen ”Världsbildens tidsålder” (1938) som Heidegger lyfter fram den moderna vetenskapen och maskinteknologin som den för samtiden kanske mest centrala filosofiska frågan. Även om Heidegger uttrycker en kritik av tekniken är det inte frågan om ett avvisande eller en flykt bort från den. Det handlar i stället om att finna ett fritt och besinningsfullt förhållande till tekniken och det tekniska.

Robert Scharff polemiserar i sitt bidrag mot dem som hävdar att man inte kan följa Heideggers analys och ändå bejaka den moderna tekniken. Scharff menar att både för den tidige och den sene Heidegger växer teknikfrågor fram ur och närs av precis samma ”vardagslivsefarenhet” som hans kritiker menar att han sviker med en nostalgiska längtan efter förlorade tider. Scharff menar att för att verkligen förstå hur det är att ”vara” i dessa teknovetenskapliga tider måste man komma över föreställningen att Heidegger är ”abstrakt”, att det endast är hans kritikers studier som är ”konkreta” och att det är önskvärt – eller ens möjligt – att välja mellan dem.

Även Soraya Guimarães Hoepfner tar upp frågan om aktualiteten av Heideggers analyser i dag. Hon börjar med att försöka klargöra vad som är Heideggers ”stora fråga” genom att dekonstruera föreställningen om ”teknikens fråga” och visa att detta synsätt leder till en förvanskning som till slut hindrar oss från att förstå i vilken utsträckning frågan om tekniken egentligen är frågan om varats mening. Hon visar därefter hur Heideggers analys gradvis når fram till frågan om språket,

bland annat i hans diskussion om cybernetiken. Hon diskuterar slutligen gränserna för det filosofiska tänkandet i dess förhållande till samtiden och försöker klargöra varför den fenomenologiska reflektionen över tekniken utgör en så viktig horisont för tänkandet i dag.

Emmanuel Alloa fortsätter i sitt bidrag diskussionen av relationen mellan fenomenologi och kommunikation, närmare bestämt den fenomenologiska förståelsen av medier. Alloa hävdar att även om under senare år fenomenologin alltmer har uppmärksammat närvaron och betydelsen av medier i livsvärlden, så glömmes eller döljes detta regionala intresse för medier att en "mediefenomenologi" i grunden är en självmotsägelse, en oxymoron. Husserls fenomenologiska metod började som en kritik av varje sorts medierat förhållningssätt till världen, mentalt, symboliskt eller teknologiskt. Alloa utforskar det anti-medierande spåret i projektet att återvända till sakerna själva, samtidigt som han försöker visa hur mediering redan och oundvikligen finns i projektets kärna, omöjliggörande dess genomförande. Genom en diskussion av texter av Husserl, Derrida, Emmanuel Levinas, Maurice Merleau-Ponty och Jean-Luc Nancy, argumenterar Alloa för att fenomenologin trots allt representerar ett nytt och ännu outforskat perspektiv på medier, inte bara som föremål eller verktyg, utan som matriser för verklighetens framträdande som sådan.

Marcia Sá Cavalcante Schuback närmar sig frågan om tekniken genom en läsning av den tjeckiske filosofen och fenomenologen Jan Patočka, som stod i en nära dialog med både Husserl och Heidegger. Patočkas läsning av teknikfrågan hos Heidegger leder mot relationen mellan offer och räddning. Hon visar hur Patočkas läsning av Heidegger kan hjälpa oss att förstå relationen mellan offer och räddning i Heideggers eget tänkande och även placera denna relation inom ramen för en större diskussion kring nihilism och totalitet. För Patočka var frågan om tekniken central också för förståelse av frihet och därmed för hans politiska filosofi. Cavalcante Schuback menar vidare att i dessa läsningar av Husserl och Heidegger finner man en viktig ingång till Patočkas egen fenomenologi om "framträdandet som sådant". Till sist kan vi se hur frågan om tekniken rör vid fenomenologins egen självbestämelse.

I Andrew Feenbergs bidrag, "Funktion och mening: Teknikens dubbla aspekter", kopplas Heideggers analys av teknik och det tek-

niska till Frankfurtskolans ideologikritiska studier av teknikens betydelse i det kapitalistiska industrisamhället. Feenberg spårar den teoretiska bakgrunden till separationen av funktion och mening i beskrivningar av moderniteten hos Marx, Georg Lukacs, Max Weber och Marcuse, och fortsätter sedan med att försöka överbygga denna klyfta i Albert Borgmanns och Lorenzo Simpsons teknikfilosofier. Genom att fokusera på relationen mellan funktion och mening hos tekniken öppnar Feenberg en väg mot samtida problem inom informations- och kommunikationsteknologi utifrån en ny läsning av Heideggers handlingsfenomenologi.

Jami Weinstein utvecklar i sitt bidrag en kritik av relationen mellan vetenskapen som ideologi och aktuella tendenser i massmedier, närmare bestämt hur naturvetenskapens inverkan på vår kunskap har kommit att influera och behärska vår förståelse av den sociala världen och mellanmännsliga relationer. Weinstein visar hur dokusåpan expropriert laboratoriets form och dess experimentella metod, och därigenom påverkat vårt sätt att förstå sociala relationer.

I Björn Sjöstrands text belyses betydelsen av teknik i Derridas filosofiska tänkande, mot bakgrund av hans kritiska tillägnelse av Husserl och Heidegger. Han visar hur frågan om skriften gradvis växer fram som den centrala teknikfilosofiska frågan. Han beskriver också Derridas egen förståelse av begreppet teknik för att sedan diskutera den sene Derridas dekonstruktion av Heideggers teknikfilosofi och på vilket sätt denna skiljer sig från hans egen. Sjöstrands uppsats fungerar också som en brygga och introduktion till Bernard Stiegler och hans dekonstruktivt inspirerade teorier om tankens ursprungliga teknicitet.

I bokens avslutande bidrag utgår Stiegler från den paradoxala situationen i dagens moderna värld, att vi har omkring oss en mängd minnesteknologiska artefakter som både direkt och indirekt har utökat vårt minne och vetande på ett sätt som hade varit otänkbart bara för en generation sedan, och att vi samtidigt har blivit beroende av dessa minnes- och kunskaps teknologier och därmed ständigt hotas av att förlora minnen och kunskaper. Denna paradoxala situation har sin motsvarighet i Platons analys av vetande och minne i dialoger som *Menon* och *Faidros*, men till skillnad från Platon menar Stiegler att man inte ska ställa det interna minnet i motsatsställning till det yttre minnet. Deras relation styrs i stället av en supplementär logik, enligt vilken

det är det yttre, objektiva och teknologiska minnet som konstituerar det inre minnet. Utifrån André Leroi-Gourhan och Derrida argumenterar Stiegler för att denna evolutionära process styrs av en ”grammatisering” av livet. I dagens hyperindustriella värld har denna proletarisering drivits ännu längre och mänskligheten står inför hotet att förlora sitt vetande – det vetande som gör henne till en homo sapiens – till minnes- och kunskapsteknologiska artefakter och system. Detta tvingar oss att tänka grammatiseringen som en politisk fråga. I kontrast till Platon menar Stiegler att den teckning som slaven Menon ritar i sanden är en förutsättning både för produktion och reproduktion av mänsklig kunskap. Stiegler menar att ”metafysiken formas som ett förnekande av minnets ursprungliga teknicitet”.

De flesta av bidragen i denna volym har sin upprinnelse i en seminarierie på temat Fenomenologi, teknik och medier som ordnades på Skolan för datavetenskap och kommunikation vid Kungliga Tekniska högskolan hösten 2009, i ett samarbete med forskningsprojektet ”Teknik, livsvärld, nihilism” och forskningsplattformen TechnoCult, vid Institutionen för kultur och kommunikation, Södertörns högskola. Arbetet har möjliggjorts genom generöst stöd från Östersjöstiftelsen.

Leif Dahlberg & Hans Ruin
Stockholm, maj 2011.

Husserl, tekniken och livsvärlden

SVEN-OLOV WALLENSTEIN

1. *Tekniken och vetenskapen*

Vid första anblick förefaller tekniken inte vara ett av Edmund Husserls problem. De mer än fyrtiotusen efterlämnade sidor med forskningsmanuskript som strax efter hans död 1938 räddades undan nazisterna och bildade basen för arkivet i Leuven, och sedan 1950 också för Husserliana, de samlade verken som nu omfattar närmare sextio volymer, visar förvisso på ett expansivt intresse som inte bara införlivar alla de klassiska problem i förhållande till vilka fenomenologin tidigare förklarat om inte ointresse så i alla fall en strikt neutralitet. Dessa manuskript innehåller också mängder av fördjupade beskrivningar av vardagliga fenomen, kroppsliga interaktionsmönster, psykologiska, etiska och religiösa teman. Husserl förefaller i detta gigantiska Nachlass ständigt vara beredd att sätta fenomenologin på prov genom att dra den mot dess *gränser*, det vill säga det som gör motstånd mot att införlivas i den transcendentalfilosofiska modell han ärvt från Descartes och framför allt Kant. Det gör att mycket av det som Husserls kritiker i den efterföljande generationen såg som det "otänkta" i hans filosofi med tiden helt enkelt skulle komma att visa sig vara "det opublicerade".¹ Men icke desto mindre verkar inte tekniken – vare sig i betydelse av de partikulära instrument som skjuts in mellan vår kropp och världen eller i betydelse av mer övergripande och abstrakta system

som orienterar våra handlingar (byråkratier, former för kodning, överföring och lagring av information, industriella produktivkrafter) – ha intresserat honom i någon högre grad, även om det är uppenbart att det här finns rika möjligheter för fenomenologiska undersökningar. Att läsa Husserl som en teknikfilosof verkar alltså missriktat eller i alla fall förutsätta ett omfattande rekonstruktionsarbete.

Detta ointresse kan synas egenartat, eller till och med symptomatiskt, om man betänker den centrala roll som tekniken spelar i den analys av moderniteten som utvecklas av olika filosofer i hans omedelbara omgivning och efterföljd. Det gäller Martin Heidegger inom fenomenologin, Theodor Adorno och Walter Benjamin inom Frankfurt-skolan, kulturteoretiker av olika schatteringar som Otto Spengler, Georg Simmel, Werner Sombart, Walther Rathenau och många andra. Frågan om den moderna kulturens, konstens och politikens fundament artikulerades till stor del som en fråga om hur tekniken påverkar vår livsvärld, från vardagsting och subjektiva perceptionsmönster till övergripande samhällseliga relationer, och den kom också att föras på en principiell filosofisk nivå. ”Striden om tekniken” kunde därmed inom den tyskspråkiga miljön bli till en övergripande rubrik för en debatt som sträckte sig över hela det intellektuella fältet, från ingenjörsvetenskapen till kulturvetenskaperna och filosofin.² Att Husserl bryr sig föga om detta kunde eventuellt ses som ett uttryck för att hans passion för de grundläggande kunskapsteoretiska och metafysiska frågorna fick dagsaktuella ämnen, bland vilka vi också skulle återfinna teknikens roll, att te sig efemära, men också att den appell som vägledde hans filosofi, ”till sakerna själva”, trots allt vilade på en förförståelse vad dessa saker var, som begränsade dem till en teoretisk dimension.

Men även om man hos Husserl inte finner några direkta inlägg i denna debatt, så kan man likväl se hans tilltagande intresse för vetenskapernas roll i kulturen som en indirekt respons, i så måtto som det tekniskas och instrumentellas tilltagande herravälde – vilket är det tema som upptar de flesta andra av teknikens kritiker såväl som dess tillskyndare – för honom är ett resultat av en viss reducerande *uppfattning* av vetenskapen, från vilken vetenskapens *idé* måste räddas. Denna reflexion över vetenskaperna hänger också samman med ett nyvaknat intresse för ”existensen” och det ”existentiella”, termer som dyker upp i Husserls vokabulär under 1930-talet, möjligen som ett inflytande

från Heidegger och Karl Jaspers, men vilka han alltid fogar in i en övergripande filosofi om förnuftet och vetenskapen som tillvarons yttersta mening. De till ursprungliga filosofiska begrepp upphöjda "beslut" och "avgöranden" som existentialontologin gör anspråk på kan för Husserl aldrig vara oberoende av, och än mindre motsatta, idén om en universell förnuftsvetenskap, för honom måste de leda till tanken på en delaktighet i vetenskapen som ett oändligt projekt och en gemenskap i theoria, vilket han med ett uttryck som erinrar om Max Weber beskriver som ett "yrke" eller "kall" (Beruf).³ Att återföra oss till detta projekt, som ett återknyttande till filosofins ursprung i den grekiska världen och en tilltro till dess förmåga att öppna en oändlig horisont av framtid, är för Husserl den enda hållbara lösningen på existensens problem. Endast detta kan återge filosofin dess roll för kulturen i dess helhet och för vår "livsvärld" (Lebenswelt), mot vilket Husserl ställer såväl den filosofi och vetenskap som endast begränsar sig till sina egna tekniska problem, som den filosofi som avvisar vetenskapen till förmån för livets krav på beslut och handling.

Vägen till att rekonstruera Husserls tänkande om tekniken leder därmed genom de reflexioner över vetenskapen som utvecklas under 1920-talet, för att till sist kulminera i hans sista och ofullbordade verk, *De europeiska vetenskapernas kris och den transcendentala fenomenologin* (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, härefter anförd som *Krisis*).⁴ För Husserl är denna kris ett resultat av vetenskapens vägran att reflektera över sina resultats förutsättningar och mening, en blindhet som alltmer har kommit att känneteckna den alltsedan det moderna genombrottet vid tiden för Galilei och Descartes. Det är denna blindhet som leder till en teknisering, det vill säga en uppfattning av vetenskaperna som endast en serie handgrepp och instrumentella praktiker, vars sanning antingen uppfattas på ett pragmatiskt sätt eller som relaterad till en värld av abstrakta idéer helt oberoende av vår konkreta erfarenhet. I det första fallet förlorar dessa tekniker sin relation till filosofins krav på förståelse och grundad sanning, i det andra bryts förbindelsen till den livsvärld ur vilken de växer fram och finner sitt yttersta rättfärdigande. I båda fallen blir deras sanningsanspråk irrelevanta för de frågor om värde och mening som inte kan vara indifferent för kulturen som helhet, framför allt när det gäller den kris som sätter samtiden på spel – vil-

ket, som vi ska se, också för Husserl personligen, i egenskap av en icke-konfessionell men likväl judisk intellektuell, antar en speciellt akut form i mitten av 1930-talet – och tillåter olika irrationella filosofier att göra anspråk på att besvara dem genom att ställa sig i motsats till vetenskapen.

En sådan blindhet är nu för Husserl inte bara ett yttre moment, ett förbiseende beroende på eventuella personliga tillkortakommanden hos den ena eller andra filosofen eller vetenskapsmannen, utan hör till förnuftets historia som en inre möjlighet, en alltid närvarande tendens till glömska som fordrar och kallar på ett filosofisk besinnande. Krisen börjar, hävdar Husserl, då vi inte längre förstår hur abstraktionerna växer fram ur den givna världens förteoretiska material och erfarenheter, utan tror att de faller ned till oss från en platonisk ”himmelsk plats”, varpå en likaså platonisk ”meningsomvändning” kan få oss att tro att dessa idealiteter är verkligare, sannare och mer meningsfulla än vår egen oprecisa och inexakta vardagsvärld. Referensen till platonismen visar att denna omvändnings rötter redan finns i den grekiska filosofin och i denna bemärkelse är glömskan om ursprunget del av filosofins eget ursprung.⁵ Här står hans filosofi i ett produktivt spänningsförhållande till Heidegger, för vilken ”varaglömskan” och ”undrandragandet” av varat är centrala teman från 1920-talet och framåt, och också bildar utgångspunkten för hans senare diskussion av teknikens väsen. Heidegger vidareutvecklar här flera teman från Husserls sena filosofi, men med resultat som ibland kan te sig diametralt motsatta, såväl vad gäller diagnosen av moderniteten och vårt historiska nu som vad gäller synen på det grekiska ursprungets roll – jag återvänder till detta i min avslutande del.

Att krisen för Husserl på ett grundläggande plan är uttryck för en inre väsenmöjlighet hos förnuftet självt innebär alltså att den inte bara är något negativt, utan lika mycket det som tvingar fenomenologin att förverkliga sin egen yttersta möjlighet, nämligen att förbinda en transcendental analys av kunskapens grund med ett medvetandegörande av historiens mening. Fenomenologin måste förmå analysera denna dubbelhet i historien, det vill säga dess tendens att låta de ackumulerade teoretiska förvärven sedimenteras och sjunka ned till mekaniskt hanterade och rent tekniska moment, samtidigt som denna ackumulation, med dess ofrånkomliga passivitet och fördunkling,

också är en förutsättning för att historien ska vara en *förnuftets* historia, en kontinuerlig väg mot en horisont och inte bara en ansamling av empiriska händelser. Det är först då filosoferna axlar sitt ansvar, inte i egenskap av handhavare och väktare av en disciplin med sina egna esoteriska problem utan som "mänsklighetens funktionärer", som de förverkligar förnuftets högsta möjlighet. Denna förening av teori och praxis återupprättar enheten i en djupare förstådd theoria, som förvisso inte är densamma som vid ett visst historiskt ögonblick framträdde i Grekland, utan förverkligar det som endast överantvordades till oss som löfte och möjlighet av ett Grekland som också är vår egen konstruktion.

Att den lösning på krisen som ska förmå återupprätta bandet mellan livsvärlden och vetenskapens rationalitet samtidigt kallar på en historisk analys av ett särskilt slag alstrar en latent spänning i Husserls projekt. För vissa av hans efterföljare har analyserna av livsvärlden och historien ställt frågan om den *transcendentala* filosofin överhuvudtaget kan upprätthållas,⁶ det vill säga huruvida återgången till en konstituerande subjektivitet är möjlig om vi samtidigt ska göra reda för vetenskapernas historicitet, deras rötter i en kultur och en miljö, vilka i sin tur grundas i en förkulturell värld, ytterst till och med i en jord, som den yttersta av alla fakticiteter.⁷ När Husserl i en av bilagorna till *Krisis* inleder med ett retoriskt utrop: "Filosofi som vetenskap, som allvarlig, sträng, ja apodiktisk sträng vetenskap – *drömmen är över*",⁸ har detta ibland tolkats som ett övergivande av den transcendentala grundläggningen till förmån för en empirisk kulturalism, vilket skulle ställa analysen av livsvärldens och/eller historiens fundamentala roll i motsats till hans tidigare cartesianskt eller kantianskt influerade subjektfilosofi. Faktum är emellertid att Husserl i denna passage citerar en tänkt kontrahent, mot vilken han ställer sin egen vision av "besinnande" i form av en "återknyttande fråga" (Rückfrage) som gäller den teleologiska meningen hos såväl historien som jaget. Det program han lanserat ett kvarts sekel tidigare i sin uppsats i *Logos* 1911, "Filosofin som sträng vetenskap",⁹ där polemiken mot olika typer av världsåskådningsfilosofier med deras relativistiska implikationer var en viktig del (Wilhelm Dilthey torde ha varit huvudmålet, även om Husserl senare förnekade det), står fast även i *Krisis*. Snarare kunde vi säga att strängheten måste tänkas på ett utvidgat sätt, så att den nu också

innefattar filosofins egen historicitet *och* livsvärlden, och rekonstruerar bägge på basis av en utvidgad transcendentalfilosofi.

Den kris Husserl ser i de europeiska vetenskaperna kan alltså ingalunda lösas genom att vetenskaperna förkastas, än mindre genom att filosofin ger upp sina anspråk på prioritet, utan endast genom att vi analyserar krisens grund i förhållandet mellan vetenskaperna och livsvärlden, och i det sätt på vilket detta förhållande transformerats historiskt, vilket snarare tvingar fram en *fördjupad* idé om filosofisk grundläggning. För vårt tema här innebär detta att Husserls perspektiv på tekniken är ett transcendentalfilosofiskt imperativ, det vill säga kravet att filosofin ska genomföra en reflexion över förnuftet som grund till alla möjliga tekniska applikationer, en grund som ingalunda kan uttömmas eller ens i sin substans förändras av någon specifik vetenskap eller applikation. Det ”ansvar” (Verantwortlichkeit) som tillskrivs filosofin har förvisso en praktisk-etisk dimension,¹⁰ men detta är en etik som inte består i specifika moraliska normsystem eller värden, utan ytterst smälter samman med värdet hos förnuftet som sådant, hos det rena teoretiska skådandet, theoria.

2. *Andens kris och Europas idé*

Filosofins ansvar inför den förnuftets kris varigenom vetenskaperna förlorat sin vägledande roll består alltså i att fördjupa den transcendentala filosofin. Men varför gäller denna kris de europeiska vetenskaperna? Är inte den universella vetenskap som Husserl eftersträvar per definition obunden av tid och plats, så att varje partikularisering inte bara vore ett symptom på krisen, utan också skulle förvärja den?

Framträdandet av detta motiv har både inre och yttre grunder, vilka inte alltid är lätta att skilja åt, och den universalism som Husserl förespråkar är en högst betingad sådan. När han säger att fenomenologins program innebär att återupprätta ”Västerlandets andliga enhet”, ”gestalt” eller ”eidos” som ett historisk-teleologiskt projekt baserat på vetenskapens universella rationalitet, så sker detta å ena sidan i motsats till alla bestämmningar som skulle baseras på geografiska, politiska eller etniska tillfälligheter. Men å andra sidan är Husserls konkreta framställningar ingalunda fria från en omisskännlig eurocentrisk

chauvinism som inte kan bortförklaras som endast eftergifter för en tidsbunden retorik.¹¹ Dessa två motiv tycks ofrånkomligen sammanflätade: om vändningen till historien å ena sidan ingalunda innebär något avsked till rationalismen eller ett fall ned i en empirisk kulturrelativism och om Husserls rekonstruktion av vetenskapens historia syftar till att ge rationaliteten en *historisk tradition* som samtidigt är *rationell*, så införlivar den samtidigt flera konventionella element från ett tänkande om Europa som också handlar om etisk-politisk hege-
moni och överhöghet.

Att sådana frågor om historiens – och än mer den europeiska historiens – mening, om hur den kan räddas från ett hotande sönderfall och om det existentiella avgörande som leder till rationaliteten som kall, upptar Husserl i *Krisis* har förvisso att göra med verkets tillkomst-historia, men de har inte bara en anekdotisk karaktär utan griper också in i dess substans. Som jude fick Husserl uppleva dagliga trakasserier som så småningom fick en direkt juridisk sanktion i Nürnberglagarna 1935,¹² och han umgicks med planer på att lämna Tyskland för Prag, och rentav att överge Europa för USA, men säger till sist nej till en professur vid University of Southern California i Los Angeles, och efter inmarschen i Tjeckoslovakien skriver han att den ”tjeckiska drömmen är slut”.¹³ 1935 förbjuds han att undervisa och två år senare får han inte tillstånd att besöka den internationella filosofikongressen i Paris, vilken de nationalsocialistiska myndigheterna med rätta misstänkte skulle kunna förvandlas till en hyllning till fenomenologins judiske grundare.¹⁴

Till detta kommer också en serie kollegiala besvikelser, vilka utan tvekan måste ha upplevts som förräderier, först och främst det tilltagande avståndet mellan honom och Heidegger alltsedan *Vara och tid* 1927 och grälet kring artikeln ”Fenomenologi” i *Encyclopaedia Britannica* 1927–1928, en distans som hade strikt filosofiska skäl men i och med Heideggers rektorstal 1933 fick en ofrånkomlig politisk och personlig dimension. Mindre känd men för Husserl säkerligen lika smärtsam var konflikten med Oskar Becker, som var medredaktör för *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* och hade specialiserat sig på matematik och fysik, med en habilitationsskrift från 1922 handledt av Husserl.¹⁵ Husserl fäste stora förhoppningar vid Becker och tillsammans med matematikern Hermann Weyl diskuterade han möjligheten

att via Beckers arbeten kunna analysera relativitetsteorin på ett fenomenologiskt sätt.¹⁶ År 1933 går Becker med i den pro-nazistiska universitetsorganisationen KADH (*Kulturpolitische Arbeitsgemeinschaft Deutscher Hochschullehrer*). Om Heideggers relation till nazismen har förblivit en stridsfråga, finns ingen tvekan gällande Becker: hans partitagande är otvetydigt och varaktigt, och under kriget skulle han också komma att publicera en serie texter med explicit antisemitiskt innehåll.¹⁷

Betonandet av filosofens ansvar för mänskligheten, men också den känsla av tilltagande desperation som kännetecknar Husserls diagnos av samtiden, är utan tvekan en reaktion på denna allt mer prekära situation, även om vissa antydningar också finns i tidigare publikationer från början av 1920-talet.¹⁸ Ämnets laddning framkommer i de föredrag som Husserl inbjöds att hålla i Prag i november 1935, på inbjudan av *Cercle philosophique de Prague pour les recherches sur l'entendement humain*, och som utgör den direkta startpunkten för *Krisis*. Bland åhörarna fanns bland andra Roman Jakobson, Jan Patočka och Alfred Schütz (som senare skulle bli en av dem som överförde Husserls idéer till USA), och föredragen gjorde ett djupt intryck, inte minst på grund av deras emotionella intensitet och känslan av att den europeiska kulturen stod inför ett historiskt avgörande.¹⁹

Dessa texter växer sedan samman med hans tidigare föredrag i Wien i maj samma år om ”Den europeiska mänsklighetens kris och filosofin”, och de rekapituleras i inledningen till *Krisis*. Det är framför allt i Wienföredraget som Husserl utvecklar sin skiss av den europeiska mänsklighetens historiefilosofiska idé eller teleologiska mening, och här finner vi hans mest explicita utsagor om filosofins konkreta historisk-politiska roll. Hans syfte är först att frigöra den filosofiska tanken från alla former av naturalism som skulle förankra den i något direkt materiellt hos människan som art eller i hennes fysiska miljö. Greklands natur, hävdar Husserl, var inte det moderna naturvetenskapliga naturbegreppet, utan det som för dem *gällde* som natur, deras ”omvärld” (Umwelt) eller ”världsföreställning” (Weltvorstellung) med gudar och demoner. Omvärlden måste därför fattas som ett principiellt *andligt* begrepp: den är en skapelse inom oss och vårt historiska liv och kan bara förklaras på denna grund. Även naturvetenskapen är en sådan andlig skapelse, vilket för Husserl innebär att det vore motsä-

gelsefullt att försöka förklara allt genom naturvetenskap. Men också de som sysslar med de humanistiska vetenskaperna har försummat att skapa en ren vetenskap om anden, och endast genom en sådan vetenskap kan vi fatta det andliga Europas idé, gestalt eller eidos som en "medfödd teleologi" som står i ett intimt sammanhang med filosofins inbrytande i Grekland.²⁰

Denna gestalt har en ideal karaktär: idéns inbrott är öppningen för en ny mänsklighet som vill gestalta sin tillvaro i enlighet med förnufts-idéer och oändliga uppgifter, det vill säga en universalism i vardande, som stegvis lösgör sig från sina geografiska ramar, och Europas gestalt borde därmed i dag bara på ett residualt sätt kunna benämnas via en plats. Samma variabilitet och öppenhet gäller emellertid inte ursprunget: det universalistiska projektet behåller en referens till Grekland, som inte tycks kunna frigöra sig från en konkret geografisk referens, med alla dess historiska, etnografiska och idéhistoriska data. Det fanns förvisso ingen nödvändighet i att filosofin föddes i Grekland, någonstans, någon gång, hos en speciell individ, men då den en gång gjort det förblir detta ursprung konstitutivt för dess historia, som en fakticitet i hjärtat av förnuftsprojektet. Detta kan förvisso leda till helt olika slutsatser, som vi ska se längre fram i diskussionen av Husserls relation till Heidegger. För Husserl måste tänkandets ändlighet och fakticitet alltid ses i relation till det oändliga som en ideal pol, en "ändamålsidé" som han på rationalistiskt manér inte tvekar att ge namn som "Gud" eller "oändlig entelevi". För Heidegger leder tänkandets ändlighet ytterst till ett avsked från själva begreppet filosofi och till en idé om ett förvandlat tänkande som inte längre vore en relation till det oändliga.²¹

För Husserl innebär Grekland en ny inställning till omvärlden. Filosofin framträder som en ny kulturgestalt, en universell vetenskap om det varande i dess helhet som sedan förgrenar sig ut i de olika vetenskaperna. Denna inställning tar först form hos enskilda individer, men griper sedan ut mot större gemenskaper: den grundar en släktskap mellan de europeiska "nationerna"²² och bildar basen för en fortlöpande omvandling av hela mänskligheten, den konstituerar "intentionala oändligheter" som möjliggör en ny personlig livsstil och en öppen framtid av nya generationer som bär idén vidare. Filosofiska och vetenskapliga teorier får därmed också en annan tidslighet än de vardagliga prak-

tikerna, de utgör ett kontinuerligt växande material för frambringande av högre idealiteter, där varje resultat är endast ett temporärt mål som måste överskridas i riktning mot en oändlig arbetshorison.

Också idén om sanning får här en annan roll än på det förvetenskapliga fältet och vi ställs hädanefter inför en obetingad sanning för vilken varje bekräftelse endast är relativ och ett närmevärde i förhållande till den oändliga horisonten. Ingen annan kulturgestalt före filosofin har inneburit detta, understryker Husserl, ingen har på detta sätt öppnat en tillgång till det oändliga. Alla andra motivationer, sociala, politiska, praktiska och mytiska, befinner sig inom en ändlig horisont, men i och med den grekiska filosofin dras allt in i den oändliggörande processen, som förvisso inte är fullbordad i och med grekerna, utan tar sitt andra väsentliga steg i och med den moderna vetenskapen hos Galilei och Descartes. Vetenskapens två steg, där det andra förverkligar det löfte som fanns implicit i det första, innebär på så sätt en revolution av hela kulturen och dess historicitet, och historien blir till historien om den ändliga mänsklighetens överskridande. Men samtidigt, och detta är vad som motiverar rekonstruktionen av förnuftets historia, har denna revolution *nu* – det vill säga ett nu som *också, lika mycket*, är en konsekvens av vetenskapens andra avgörande steg – frambringt motsatsen till vad den en gång utlovade, den har söndrat vårt vetande i olika skenbart autonoma och icke-kommunicerande sfärer, och detta av skäl som alltså inte bara är yttre, utan tillhör förnuftsprojektets egen konstitution. Det krävs en reflexiv vändning inom vetenskapen som förmodar gör reda för den inte bara som en uppsättning resultat, utan just som ett projekt med en inneboende ambivalens, vilken förvisso inte kan upphävas, men däremot begripas.

Husserl bestämning av denna reflexiva vetenskap som ska återge förnuftets membra disiecta deras förlorade enhet och vars yttersta förverkligande inte är något annat än den transcendentala fenomenologin själv, är förvisso något helt annat än den ”enhetsvetenskap” som den logiska positivismen hade lanserat i sitt manifest 1929, men den har också udden riktad mot nykantianismen. Den logiska positivismen spelar föga roll för Husserl, men nykantianerna förblev en mer närstående rival, vilket kan ses i debatten med Paul Natorp redan vid sekelskiftet och publikationen av *Logiska undersökningar*, och senare kring det första bandet av *Ideen* 1913, eller med Heinrich Rickert i

föreläsningsserien från 1927, *Natur und Geist*.²³ Husserl kan omöjligt acceptera det nykantianska kravet att vi måste utgå från naturvetenskaperna som ett absolut faktum som filosofin ska underordna sig och i förhållande till vilket den skulle ha till uppgift att leverera en grund (och än mindre skulle han kunna acceptera Rudolf Carnaps idé att filosofin inte är något annat än vetenskapernas logiska syntax). Den nykantianska "teorin om erfarenheten" är helt enkelt en filosofisk dubblering av den matematiska fysiken,²⁴ vilket reducerar den till ett supplement vars värde Husserl ser som dubiöst. Teorins uppgift är för honom på ett sätt mer blygsam, men också mer radikal, nämligen att ge en fenomenologisk beskrivning av den sinnliga erfarenheten,²⁵ vilken ligger före all vetenskap, helt enkelt för att ingen vetenskap – vare sig Newtons, Einsteins eller någon annans – kan vara identisk med förnuftet självt i hela dess omfattning.

Ett av symptomen på den moderna krisen är just att vetenskaperna blivit till självständiga tekniker som inte längre ser något behov att relatera tillbaka till åskådningen. Vetenskap är inte "konst", understryker Husserl i många passager i *Krisis*, den är inte ett "konstgrepp" eller något "artificiellt" – den matematiska vetenskapen är förvisso en storlagen "prestation" (Leistung), men dess metoder saknar den yttersta klarhet som endast kan ges genom en filosofisk reflexion över deras ursprung, och därmed över ursprunget till alla härledda tekniker. Vetenskapen töms på mening då den blir en konstfull teknik, technē, och ska tvärtom förstås som kunskap, epistēmē, i den mening som Aristoteles hävdar i inledningen till den fjärde boken av sin *Metafysik*: en "kunskap som betraktar det varande såsom varande och allt som hör till det i kraft av det självt" (1003a 21). Husserls vetenskap syftar därför inte primärt till praktisk nytta eller instrumentellt behärskande av naturen, vilket varit en bärande tanke från Bacon till Descartes och vidare, utan är i grunden ett vetande om det varande som sådant.

3. Idealisering och teknisering

1936 publiceras den första versionen av *Krisis*, en text i två delar i tidskriften *Philosophia* i Belgrad, med den titel som verket har i dag. Ett tredje avsnitt som skulle ha levererats till tidskriften blir inte klart,

men Husserl tycks ha föreställt sig ett större verk i fem delar som han arbetar på till sjukdomen tar över i augusti 1937.²⁶ Den betydligt mer omfattande text vi i dag känner som *Krisis* publiceras först 1954 som band VI i Husserliana. Utgivaren Walter Biemel återger hela texten från *Philosophia*, ett manuskript till den tredje delen och ett omfattande ytterligare textmaterial bestående av tre fristående och relativt avslutade avhandlingar, tillsammans med tjugonio bilagor som utgörs av forskningsmanuskript i olika stadier av fullbordan.²⁷

I sin nuvarande form består texten (förutom alla de tillfogade bilagorna) av tre huvuddelar av tämligen olika längd: "Vetenskapernas kris som uttryck för den europeiska mänsklighetens radikala livskris" (§ 1-7), som återger föredragen från Prag och tangerar samma tema som Wienföredraget; "Förklaring av ursprunget till den moderna motsatsen mellan den fysikaliska objektivismen och den transcendentala subjektivismen" (§ 8-27); och "Klargörande av det transcendentala problemet i förhållande till psykologins funktion" (§ 28-73), alltså den tredje del som endast fanns i manus 1936, och i sin tur består av två delar, varav den första ska leda oss till den transcendentala fenomenologin via livsvärlden (§ 28-55), den andra via psykologin (§ 56-72, med § 73 som en av Biemel infogad tentativ slutsats). *Krisis* är ett i alla bemärkelser ofullbordat verk och vi vet inte hur den fjärde och femte delen – vilka bland annat skulle ha fördjupat historiens problem – var tänkta att gestalta sig. I det följande ska jag endast kommentera vissa partier som är relevanta för vårt tema här.

I avsnitt II, framför allt i den långa § 9 som närmast har karaktär av en självständig avhandling, finner vi substansen i Husserls analys av den moderna vetenskapen, som han leder tillbaka till Galileis och Descartes transformation av det grekiska arvet. Här utvecklas tre huvudsakliga motiv, vilka har en lång förhistoria i Husserls egen utveckling och leder tillbaka till tiden för hans första arbete om aritmetikens filosofi,²⁸ men som nu formuleras såväl systematiskt som i termer av en historisk genes: 1) uppkomsten av den matematisk-geometriska idealiseringen och kravet på att återföra den till dess bas i det upplevda rummet; 2) uppkomsten av den matematiserade tolkningen av sekundära kvaliteter, som också de måste återföras till en analys av varseblivningen; och 3) kontrasten mellan det vardagliga tänkandets induktioner och en kalkyl som lösgjort sig från åskådningen och byg-

ger på blotta tecken, vilket också är det avsnitt där Husserl, åtminstone parentetiskt, utvecklar sina idéer om tekniken.

Den föregående korta § 8, som inleder bokens andra avsnitt, beskriver den nya idé som bryter fram med Galilei och Descartes i termer av en skillnad mellan den grekiska vetenskapens fragmentariska begynnelse och de oändliga uppgifter som ställdes i och med det moderna genombrottet, framför allt inom matematiken, som därigenom erhöi en principiellt ny ”stil”. Redan de antika hade förvisso idealiserat talen och de geometriska figurerna, noterar Husserl, och de hade skapat en idé om bevisföring, vilket utmynnade i den deduktiva teori baserad på axiom och obetingade sanningar som vi finner hos Euklides. Men grekerna kände endast ett stängt och ändligt a priori (till vilket Husserl också räknar syllogistiken) och de nådde inte fram till den oändliga uppgiften, som för oss moderna är knuten till det geometriska rummet och till en sluten koherent teori som tillåter deduktiva konstruktioner av alla figurer, på så sätt att allt som existerar i detta rum är entydigt bestämt i förväg. Avsaknaden av denna idé hos grekerna visar sig också i att de inte kunde konstruera en formell matematik: algebra och analytisk geometri inte bara uppträder vid den moderna tidens begynnelse, utan är ett av dess fundamentala uttryck.

Det nya är denna rationella oändliga totalitet av vara i korrelation till en rationell och universell vetenskap som kan behandla alla objekt i deras fulla i-sig-varo. Idén om en vetenskap som kan beskriva allt tar form: den matematiska naturvetenskapen, Galileis vetenskap, som också förändrar själva idén om filosofi. I platonismen, fortsätter Husserl i § 9, hade det verkliga delaktighet (methexis) i det ideala, men i den moderna vetenskapen idealiseras naturen själv och blir till sist till en abstrakt matematisk mångfald. Denna ideala konstruktion över-skrider alla våra privata och subjektiva ”varagiltigheter” (Seinsgeltungen), och den sanna naturen framträder för Galilei som den rena geometrin, den rena rumtidsformens matematik, som för honom var något ”uppenbart”. Men Galilei är likväl ännu inte helt och fullt modern, han uppfattade inte de ”självklarheter” som organiserar vår matematiska fysik och rör sig ännu inte med en symbolik som kopplat loss från åskådningen. Här står vi på gränsen till det genombrott i vilket den värld *konstrueras* som den moderna vetenskapen antar för given, och Husserls uppgift blir att *rekonstruera* de väsentliga momenten

i denna konstruktion, först och främst genom att ta ett steg tillbaka från den rena geometri som redan fanns som en tradition för Galilei, tillsammans med sin möjlighet att appliceras på vardagsvärlden. Att se hur Galilei placerar sig i denna tradition, radikaliserar den som en tankens frihet, men samtidigt intensifierar den förlust av världens konkretion som den medför, är den dubbla uppgiften.

I den intuitivt uppfattade världen, hävdar Husserl, ser vi kroppar, men ingalunda geometrins ideala kroppar. Vi kan förvisso variera dessa sinnliga ting i fantasin, men detta ger bara andra sinnliga ting och vi erhåller det mer eller mindre räta, släta, cirkulära och så vidare. Geometrin kan alltså inte baseras på fantasi, eftersom vi i den förblir bundna till de sinnliga tingen, vilka fluktuerar inom det blott ”typiska”, det ungefärliga, mer eller mindre perfekta, vilket kan tillfredsställa praktiska intressen men inte ett djupare teoretiskt behov.

Samtidigt noterar Husserl att det är just praktiken och teknikens framsteg som leder till nya krav på perfektion och till en öppen horisont av tänkbara förbättringar. Mätkonsten utvecklas först på ett intuitivt sätt i relation till omvärlden och tar sin utgångspunkt i dess flytande former, vilka övergår i varandra i ett kontinuum. Dessa former är därför inte fullt intersubjektivt kommunicerbara, vilket skulle kräva att begrepp och namn för relationer och storheter formuleras. Mätkonsten skapar för detta syfte till att börja med standardformer på ett empiriskt sätt, till exempel i lantmäterikonsten (som ju också är *geo-metri* rent etymologiskt sett). Denna praxis, vars första steg tas i den grekiska geometrins gryning, idealiseras sedan till ett rent teoretiskt intresse för vilket typerna blir till gränsgestalter (Limesgestalten) eller invarianta poler, och om vi inriktar oss mot dem blir vi geometriker eller mer generellt matematiker.²⁹ Det är denna ideala praxis av ”rent tänkande” som nu har blivit till redskap tillgängliga för alla, också i en teknisk-praktisk mening, och de utgör dels ett fält av ideala objekt som kan studeras för sig oberoende av sin uppkomst, men också en värld av instrument. Vi behöver inte erinra oss deras ursprungliga mening för att använda dem och på samma sätt som andra modeller kan de hantearas både teoretiskt och praktiskt utan att vi återskapar deras ursprungliga mening. De ursprungliga betydelseerna blir därmed sedimenterade i ett förkroppsligande som öppnar för såväl trädning som teknisering, vilket är två sidor av samma process.

För Galilei var denna geometri redan given som en tradition, den var en självklarhet vars mening och ursprung inte behövde efterfrågas, lika lite som dess praktiska användbarhet, och Husserl kan därför säga att en viss apriorisk naivitet vägleder Galileis första steg inom den nya fysik som övervinner de subjektiva tolkningarna av den empiriskt åskådade världen.

Men här finns också ett andra problem. Den galileiske matematiken sysslar med abstrakta former i rumtiden, ideala gränsgestalter, medan den empiriska åskådningen ger oss egenskaper hos en materia, en sinnlig "fullhet" (Fülle)³⁰ med sina graderingar och specifika sinneskvaliteter – som färg, ljud, lukt och så vidare – vilka förefaller göra motstånd mot vetenskapen. Men om vi skulle begränsa oss till det allmänna vore ingen vetenskap möjlig, den måste tillåta oss att konstruera världen i *alla* dess detaljer och sedan att verifiera dessa konstruktioner, inte bara vad gäller de allmänna dragen i en generell kausalitet, utan också vad gäller den konkreta världen i alla dess aspekter. De sinnliga fullheterna i sina graderingar tycks emellertid inte kunna direkt behandlas på samma sätt som formerna – det finns inget exakt mått på grader av hårdhet, kyla, ljus, mörker – och vi kan inte isolera dem via en universell abstraktion på samma sätt som gestalter. Detta först och främst för att de inte kan relateras till en ideal pol på samma sätt om den raka linjen eller den släta ytan – det finns ingen ideal blåhet, ingen ideal doft av rosor, för vilka de empiriska färgerna och dofterna vore närmevärden. Men ändå är såväl de ideala formerna som de sinnliga fullheterna sätt på vilka en enda objektiv värld framträder och vi måste alltså genomföra en indirekt matematisering (Mitmathematisierung) av det som motstår den direkta matematiseringen. Detta är Galileis andra skickel-sedigra operation, inom vilken stora delar av det direkt erfärbara blir till sekundära kvaliteter som ska *reduceras*, tecken för en bakomliggande ordning, och den omedelbara åskådningen blir till något som ska överskridas i egenskap av något blott skenbart och missvisande.

Den indirekta matematiseringen möjliggörs genom att de sinnliga fullheterna på ett ordnat sätt korreleras till ideala former, vilka i sin tur möjliggör exakta mått. Den underliggande hypotesen är att ideala former har faktiska fullheter och omvänt, och att de bara kan skiljas åt genom abstraktion – vilket till en början kunde förefalla som en fantastisk idé, noterar Husserl, men om vi betraktar mätkonstens och geome-

trins utveckling ser vi hur naturlig den blivit. Att geometrin, som framträtt genom idealisering, utan vidare kan användas på den sinnliga världen har för oss blivit till en självklarhet, och på samma sätt måste den galileiska vetenskapsmannen kunna visa att det som upplevs som färger, toner och så vidare i den förvetenskapliga världen motsvaras av rena händelser i formvärlden (färgvibrationer, tonvibrationer), så att de sinnliga kvaliteternas nivå alltid kan ges ett matematiskt index. Redan antiken uppfann sådana korrelationer, till exempel i den pytagoreiska skolans analyser av beroendet mellan strängars längd och toner, även om de inte kom att generaliseras på samma sätt som i renässansen, där matematiken inte bara blir till en genuin objektiv kunskap utan också kopplas till en teknik, vilket förbinder den universella matematiseringen med den moderna filosofin också på den praktiska nivån.

Detta är en process med två sidor: den rena matematiken blir konkret applicerbar och den sinnliga fullheten idealiseras i och med en "substruktion" (Substruktion), varigenom extensiva och intensiva oändligheter (storlekar och grader), oändligt delbara kontinua som inte kan åskådas, "skjuts in under" de sinnliga fenomenen (Husserl talar om en "Unterschiebung", vilket också har konnotationer av list och bedräglighet).³¹ Detta är den "universella induktivitet" som vägleder Galilei i alla hans praktiska försök att beräkna hastigheter, accelerationer och mängder av andra fenomen som tidigare undflytt matematiseringen.

Hur de konkreta korrelationerna mellan former och fullheter ser ut är en praktisk fråga och de upptäcks genom en blandning av instinkt och metod. Också här, liksom i den grekiska begynnelsen, spelar de tekniska instrumenten en väsentlig roll. För Husserl är de emellertid alla orienterade mot *formler*, vilka först är empiriska och inexakta, men som sådana alltid pekar hän mot perfektion som horisont, som ett gränsnärmande mot den matematiska idealiteten. Metoden gäller inte just denna kropp, det individuella faktumet är ett exempel och naturlagen blir en formel som subsumerar de enskilda fallen. Men att idén är en hypotes och den följande vetenskapen en verifikation som måste förbli oändlig är för Husserl inte ett problem, till skillnad från i den logiska positivismens debatter om verifikationens status, utan utgör tvärtom naturvetenskapens själva signum. Vi närmar oss mer och mer en korrekt föreställning om den sanna naturen, men vi gör detta bara genom en

oändlighet av teorier som korrigerar varandra, vilket ger vetenskapens projekt dess grundläggande tidsliga karaktär av öppen framtid.

Formeln tillåter att vi föregriper de empiriska åskådningarna, vilket är vad som gör matematiken till en praxis och teknik, men däri har den också en karaktär av konstmässighet som medför en "tömning" (Entleerung), ett "främmandegörande" (Verfremdung) eller "meningsförytterligande" (Sinnesveräusserlichung) som åtföljer algebraiseringen. Å ena sidan är detta en enorm utvidgning av möjligheter som frigör matematiken från åskådlig aktualitet i och med att rums-tidsliga former kan formaliseras, vilket ligger till grund för aritmetiseringen av geometrin; å andra sidan leder det till en förlust av geometrins mening, där det originärt givna omvandlas till numeriska konfigurationer och algebraiska strukturer, och den ursprungliga geometriska innebörden sjunker undan. Man *tänker* förvisso i kalkylen, man gör upptäckter, men de har fått en förskjutet *symbolisk* mening. Ur detta kan så småningom den rena analysen framträda som en uppsättning strikt logiska relationer.

Denna tömningsprocess, vilken är konsekvensen av det tredje steg som Galilei tar, fortsätter sedan på ett oreflekterat sätt och till sist leder den till en universell formalisering, en teori om mångfald eller en logistik, vilka inte längre behöver ställa frågan om det matematiska fältets mening. Aritmetiken förvandlas till en teknik i vilken man kan undvara det åskådliga innehållet och man opererar med tecken enligt regler, som i schack (ett exempel, som Husserl inte nämner här, kunde vara Leibniz, som ibland hävdade att hela matematiken inte är något annat än ett spel med tecken, "un jeu des caractères")³² i vilket den ursprungliga tanke som gav mening åt processen fördunklas. Denna formalisering är förvisso fullständigt legitim, till och med nödvändig – den ger vetenskapen dess ovedersägliga "*prosperity*", säger Husserl i inledningen (§ 2), också dess tankeekonomi och enkelhet. I filosofens perspektiv gäller emellertid något annat och att kalkylen mycket väl kan fungera och ge resultat trots att den insikt på vilken den vilar gått förlorad är det som leder till filosofins egentliga meningsfråga:

Matematiken blir därmed, då den utbildar sin metod på ett artificiellt [konstmässig] sätt, liksom aritmetiken av sig själv inbegripen i en förvandling genom vilken den helt blir till en *konst*; nämligen till den

blotta konsten att genom en räkneteknik enligt tekniska regler erhålla resultat, vars egentliga sanna mening kan erhållas i ett tänkande som riktas mot dess teman själva, och är ett verkligt utövat sakligt och in-siktsfullt tänkande. (§ 9 g, 46)

Formlerna står i centrum för vetenskapen, även den som gör experiment är orienterad mot ideala poler och alla upptäckter, säger Husserl, är egentligen upptäckter i formlernas värld. De är idealiteter, men också symboliska begrepp, och denna karaktär tilltar i och med processen av teknisering, som visar att metoden har en väsentlig tendens till mekanisering och förytligande, och att hela det vetenskapliga arbetet sker inom en stegvis förändrad meningshorisont. Skillnaden mellan *technē* och vetenskap (*epistēmē*) försvinner, och snart är också Galileis genombrott ett sedimenterat minne vars principiella möjlighet inte längre är föremål för frågor.

I den galileiska vetenskapen kommer därmed den idealiserade världen att steg för steg överta livsvärldens roll som referenspunkt, även om den senare är den enda som vi någonsin kan varsebli på ett naturligt och intuitivt sätt. Som vi sett var Galilei redan själv en arvtagare till en tradition som tömts på mening – till och med den antika geometrin var redan omvandlad till *technē* och avskuren från det intuitiva ursprunget. Det var ett ödesdigert förbiseende, säger Husserl, att Galilei inte frågade tillbaka efter detta ursprung: bara därigenom kunde geometrin förefalla självklar och uppenbar, och den konkret varseblivna och den idealiserade naturen kunde byta plats så att förhållandet mellan vetenskap och livsvärld kastades om. Icke desto mindre förblir livsvärlden, den värld vi lever i på ett lekamligt sätt, all teoris fundament, och i egenskap av källa till alla idealiseringar kan den inte påverkas av dem. På denna nivå verkar Husserl också utesluta teknikens inverkan och därmed också bortse från det sedimenterade skiktet av praktiker och teknologier som ger livsvärlden en irreducibel empirisk-historisk dimension. Tekniken, säger han, är på samma sätt som Galileis fysik inget annat än en förutsägelse utsträckt till oändlighet och i denna bemärkelse är den ett moment i livets universella form, en vardaglig induktion, eller ett före-havande eller för-menande (*Vorhabe*) i vilket vi alltid ser mer än det direkt givna, om än inte på samma metodiska sätt som i vetenskapen.

I vetenskapen insveps livsvärlden i en ”klädnad av idéer” (Ideenkleid) och vi kommer att uppfatta metoden som det sanna varat. Men även om vi kan begagna oss av vetenskapen som en maskin eller svart låda vars inre vi inte behöver bekymra oss om, leder detta i sista hand till en oändlig regress. Det tekniska förytligandet måste någonstans finna sin rot i en meningsgivande akt, i en åskådlig evidens, vilket för Husserl är ett aprioriskt krav. Galilei är i denna bemärkelse på en gång ett geni som ”upptäcker” och ”täcker över”, på en gång ”entdeckend” och ”verdeckend”. Han upptäcker de exakta naturlagarna, själva idén om en naturlag, samtidigt som han täcker över den idealisering och konstruktion som denna upptäckt förutsätter. För Husserl kan naturvetenskaperna bara behålla sin sanna mening om vetenskapsmannen förmår rikta sin fråga tillbaka till meningsursprunget, det vill säga såväl till den historiska meningen hos deras urstiftande (arvet från oändlighetens inbrott i Grekland) som till deras förhållande till en förvetenskaplig livsvärld.

4. *Tekniken och livsvärlden: Husserl och Heidegger*

Hur ska vi då förstå denna livsvärld, som införs som en kontrast till den galileiska vetenskapens idealiserade värld? Begreppet dyker upp tidigare i Husserls texter, men det är först i *Krisis* vi får något som liknar en systematisk framställning.³³ Det förefaller emellertid spela flera roller och det har blivit gängse att skilja på två innebörder, å ena sidan ett *ontologiskt* livsvärldsbegrepp, å andra sidan ett *transcendentalt*.³⁴ Men som vi ska se förefaller frågan om *teknikens* roll lika diffus i båda, inte minst vad gäller dess roll som förmedling mellan den empiriska och transcendentala dimensionen, vilket också har avgörande konsekvenser för Husserls idé om historien.

Det ontologiska livsvärldsbegreppet refererar i princip till den förvetenskapliga världen, vilken Husserl som vi sett oftast uppfattar på ett ahistoriskt sätt. Syftet med det ontologiska begreppet är att visa hur denna värld orienteras kring invarianta morfologisk strukturer, vilka ytterst leder till en universell världsform. Det runda och det släta är vaga essenser som vetenskapen sedan kan utveckla till ideala poler med geometrin som huvudexempel. Vi kan inte dra en fullkomligt rät linje, men geometrin skapar ett sådant idealt objekt, som skil-

jer sig från morfologin hos den vaga essensen. Livsvärlden är i denna bemärkelse ingalunda kaotisk och vetenskapens gränsgestalter extrapolerar och förlänger de essenser som redan formas där, men alltid så att de vilar på en grund som förblir oberörd.

Det transcendentala livsvärldsbegreppet pekar å andra sidan på att *både* den förvetenskapliga livsvärlden och vetenskapens ideala objekt måste tänkas som konstituerade av den transcendentala subjektiviteten. Om det ontologiska begreppet i viss mening är naivt och förutsätter världen som given, så gäller undersökningen av det transcendentala begreppet hur den första världen konstitueras. Bara i denna bemärkelse kan också *Krisis* fortfarande ha undertiteln ”en introduktion till den transcendentala fenomenologin”, det vill säga en inledning som via en kritik av den naiva objektivismen, med alla dess tekniska avledningar och sediment, leder tillbaka till den transcendentala frågan.

I det transcendentala begreppet har tekniken ingen plats, i det ontologiska bara en härledd sådan, först som en praktisk förlängning av livets naturliga induktivitet, sedan som bärare av det meningens förtytterligande som redan skett i och med substruktionen av oändligheter. De tekniska objekten är till en början *naturliga* extensioner, till exempel redskap för mätkonst vid tiden för geometrins födelse, men såsom materialiseringar av den galileiska vetenskapen, eller mer precist av vetenskapen i dess förtytterligade och meningstomma form, blir de till en ren instrumentalitet, och i denna bemärkelse är de något som analysen av livsvärlden, såväl i dess ontologiska som dess transcendentala form, måste reducera.

Å andra sidan går det inte att bortse från att tekniken ständigt är i verket och att det är den som driver idealiseringsprocessen framåt. I egenskap av tankens yttre materialisering i instrument av allehanda slag, även sådana i vilka förnuftets operationer mekaniseras och den ursprungliga meningen går förlorad, måste tekniken först och främst a priori ha sin möjlighet föreskriven i detta förnuft självt, försåvitt den förlänger och idealiserar en praxis som redan finns i livsvärlden, och i denna bemärkelse är den del både av den transcendentala och den ontologiska nivån. Men därutöver spelar den också en roll i att frambringa de ideala objekten själva, som vi såg i fallet med de praktiska och tekniska behov som redan i den grekiska geometrins förhistoria ledde fram till det brott med livsvärldens former, i vilket Galileis vetenskap sedan skulle installera sig.

Tekniken har i denna bemärkelse både en intermediär och konstitutiv status i Husserls analys: den utgör förbindelselänken mellan livsvärld och idealisering, en länk som Husserl strävar efter att reduceras till yttre och empiriska omständigheter, samtidigt som den finns närvarande i varje steg som den empiriska drivkraft som återvändandet till ursprunget alltid måste hänvisa till. Tekniken är därmed förbunden med det som i förnuftets historia inte bara är *förnuft*, utan lika mycket *historia*, och dessa två motiv befinner sig i ett spänningsfyllt förhållande.

Man kan på ett produktivt sätt kontrastera Husserls livsvärldsbegrepp mot den analys av tekniken som steg för steg utvecklas av Heidegger, från diskussionen av donet och det instrumentella i *Vara och tid* fram till de senare texterna från 1950-talet om teknikens väsen.³⁵ I den första fasen utgår Heidegger från ett begrepp som vi också finner hos Husserl, "omvärlden" (Umwelt), men vars syfte här är att avvärja idén att det vi möter i en ursprunglig fenomenologisk beskrivning av världen skulle vara objekt för en teoretisk kontemplation eller en varseblivning. Det vi påträffar på denna nivå är för Heidegger inte ting som är förhanden (vorhanden), utan sådana som är tillhands (zuhanden) som don (Zeuge), och därmed hör till ett komplex av vardagliga referenser och hänvisningar. För att ett enskilt don ska kunna framträda i sin relation till ett syfte, i sitt "för-att" (Um-zu), måste emellertid helheten av dess relationer till andra don vara upplåten, och följaktligen kan det inte finnas något sådant som ett enskilt don, utan bara vad Heidegger kallar en donhelhet (Zeugganzheit). Och om vi följer detta komplex av hänvisningar når vi till sist fram till fenomenet värld, som i vanliga fall är något dolt och implicit eftersom tillvaron är utspridd i vardagens bestyr och deras specifika "omsikt" (Umsicht).

I denna totalitet inbegrips också naturen och när Heidegger till exempel diskuterar solens och andra naturfenomens roll som riktninggivare understryker han att alla dessa fenomen är givna endast som en *funktion* av tillvarons egen rumslighet. Det kan synas överraskande – framför allt givet den reception av Heidegger som i huvudsak utgår från de senare texterna och deras kritik av den moderna tekniken – men är likväl helt korrekt att säga att *Vara och tid* erbjuder en instrumentell analys av tekniken, vilket inte minst visas av att naturen inte tillskrivs någon autonomi, utan bara får sin mening i förhållande till tillvarons projekt.³⁶

Efter *Vara och tid* skulle Heidegger komma att orientera sig bort från den typ av transcendental grundläggningsfilosofi som fortfarande orienterar fundamentalontologin, och den så kallade "vändningen" (die Kehre) som sker från 1930-talet och framåt innebär en ny förståelse av historien. Syftet är nu inte att lägga en ny grund, utan att se alla sådana försök som moment i varats egen historia, som överskrider alla enskilda filosofiska projekt. Att övervinna metafysiken innebär nu att närma sig det som i den förblivit dolt såsom det "otänkta" (das Ungedachte), vilket också kommer att medföra en förvandlad syn på tekniken och naturen.

Denna omorientering sker emellertid inte i ett slag: viktiga steg på vägen är analyserna i *Konstverkets ursprung* av hur konstverket öppnar och uppställer en värld, som i sin tur måste förhålla sig till en försluten och bortvänd jord (som Heidegger nu identifierar med det grekiska fysis, som först genom den kristna metafysiken skulle bli till natura, och sedan till vår "natur"); en hel serie texter från 1930-talet, där vi finner en kritik av "sysslandet" eller det "ivriga görandet" (Machenschaft) som uttryck för en samtid behärskad av teknologisk instrumentalitet; analysen av "världsbildens tid" och dess grund i Descartes, det vill säga den moderna subjektfilosofin som den matematiska naturvetenskapens metafysiska fundament, där vi finner direkta paralleller till Husserls diskussioner, om än med andra resultat; och den nya läsningen av Platon och Nietzsche som de båda ändpunkterna på metafysikens historia som en tilltagande nihilism. Vändningen bort från en filosofi om grund och fundament smälter allt mer samman med en kritisk analys av den teknologiska moderniteten. Många har här velat se en konservativ kulturkritik och en längtan tillbaka till en natur före den teknologiska objektiveringen, vilka Heidegger delar med stora delar av sin samtid – men samtidigt finns också ett filosofiskt försök att frilägga ett djupare rotsystem som leder ända tillbaka till den grekiska filosofins begynnelse, inte i syfte att förkasta nuet, utan för att begripa dess karaktär av *kris*, där traditionens alla möjligheter samlas i sin yttersta möjlighet. För att tydliggöra detta och etablera en förbindelse till Husserls analys av krisen ska jag lämna alla mellanliggande steg därhän, och i stället gå direkt till den utläggning av teknikens väsen som tar form under 1950-talet, där analysen av krisen som allra tydligast utgör en kontrapunkt till Husserl.

I föredraget "Frågan om tekniken" (1953)³⁷ försöker Heidegger visa att detta väsen självt ingalunda kan förstås som något instrumentellt eller tekniskt. Teknikens väsen ligger inte det teknologiska, men inte heller, som Husserl föreställer sig, i att den matematiska fysiken tagit konkret form i instrument och apparater, utan i det sätt på vilket tekniken "uppdagar" det som är till, hur den gör det varande tillgängligt för oss. Såväl det matematiska som det instrumentella är konsekvenser av teknikens väsen, inte omvänt. Därför, säger Heidegger, ska vi varken bejaka eller förkasta tekniken, men inte heller fatta den som neutral. Uppfattningen av den som ett instrument eller ett redskap för mänskligt handlande är otillräcklig (vilket kan ses som ett implicit avvisande av den tidigare instrumentella och funktionalistiska analysen av donet). Heidegger uppmanar oss nu att snarare försöka tänka tekniken som "skick av vara" (Geschick des Seins), alltså som ett sätt på vilket metafysikens historiska utveckling för oss avtäckar horisonter för det som låter sig sägas och tänkas, horisonter som inte kan reduceras till ett blott mänskligt projekt eller utkast. Det är först i detta omfattande historiska perspektiv, menar Heidegger, som vi kan se att den moderna tekniken har sin rot i det grekiska technē, som i sig innefattar både vår moderna teknik och konst, och att de båda är avlägset besläktade former för "avtäckande" (Entbergen) eller sanning, som Heidegger i enlighet med sin utläggning av den grekiska termen "aletheia" fattar som en process av öppning och stängning, uppdagande och döljande.³⁸ Den moderna tekniken, tänkt i sitt väsen, kan därför också sägas höra till sfären av sanning, det vill säga den process varigenom tingen och deras mening visas och blir tillgängliga för oss, men också försluts. Förutsättningen för denna process, varats eget givande och tillbakahållande av sig, vilket för Heidegger är innebörden i fysis, förblir dolt och otänkt, ett undandragande som når sin mest extrema form i den moderna epoken. Fördoldheten döljer sig själv, undandragandet drar sig självt undan, och den moderna världen ter sig som ett tillstånd där allt är eller måste göras närvarande, disponibelt och möjligt att hantera. För Heidegger kommer detta till uttryck i cybernetiken, som en teori om hur allt som är till ingår i ett kretslopp som måste styras och säkras genom mekanismer för återkoppling och som också slår igenom i synen på språket som ett system för att överföra information.

Den moderna tekniken innehåller därmed bara ett avlägset eko av

det första givandet och avtäckandet, och den blir allt mindre ett uppdragande som vilar i ett mottagande, vilket var fallet i det grekiska *technē*, som var ett sätt att lyssna till och motta fysik – mer ett ”låtande” (Lassen) än ett görande – och allt mer ett sätt att ”ställa” och ”beställa” naturen som ”bestånd” (Bestand), vilket går bortom den traderade motsatsställningen mellan subjekt och objekt. I en ofta citerad passage noterar Heidegger hur det moderna vattenkraftverket i Rhen inte låter floden framträda på samma sätt som den gamla träbron, eller som Hölderlins hymn *Der Rhein*. Floden är nu inbyggd i kraftverket och utgör en del av det som kraftverket beställer som sitt ”bestånd”, det vill säga det ur vilket elektrisk energi kan utvinnas (vilket på sätt och vis var just den beskrivning av naturen som tidigare gavs i *Vara och tid*, där den har mening först och främst som del i människans utkast).

Om vi tänker tekniken med utgångspunkt i skicket, så visar sig att människan ingalunda kan fattas som dess subjekt, lika lite som hon förfogar över sanningen – människan blir själv *ställd* på så sätt att hon hör in i beståndet, som ett av flera råmaterial. Tekniken kan därför inte reduceras till ett instrument för ett rent mänskligt agerande (subjektets aktion och aktivitet), men ska inte heller tänkas som ett slags demonisk kraft bortom vår kontroll (som vore den självt ett subjekt av bortommänskligt slag), utan dess väsen ligger i att den drar in människan i sig, dels såsom beställare, dels som bestånd, i den samlande rörelse han kallar ”stället” (Ge-Stell), som är den nya form av uppdragande som råder i teknikens väsen. Stället är samlandet av alla de ställande operationer (föreställande inför ett subjekt, förvrängning [Einstellung], framställande som produktion, beställande, tillställande) som framträtt ur subjektets och viljans moderna metafysik i dess slutfas, och som föregrips i såväl Nietzsches idé om viljan till makt som i Marx filosofi om människan som det *arbetande* väsendet, men i grunden går bortom dessa föregångare och kallar på ett nytt tänkande.³⁹

Trots denna filosofihistoriska logik, där allt samlas i en yttersta punkt som Heidegger ibland talar om som en ”eskatologi”, är hans tänkande om tekniken är inte en teknologisk determinism: såsom skick är stället vare sig helt beroende eller helt oberoende av människan, utan vad det fordrar av oss, är att vi ska upprätta en *relation* till det. Vi står på så sätt inför två möjligheter: antingen bara fullfölja beställandet eller också tänka genom skicket och inse att stället bara

är ett av flera sätt att uppdaga, och att uppdagandet behöver oss. Heidegger understryker att det varken handlar om att bejaka eller förkasta tekniken, utan om att tänka dess väsen och på så sätt vinna en fri relation till den.

Förvisso finns det element av romantisk teknikkritik hos Heidegger för den som vill hitta dem, men också något väsentligen annat: *nihilismen* – att varat i den moderna världens tekniska operationalitet framträder som intet, ett nihil negativum, liksom att fysik framträder som bestånd – är en sfär som måste *genomkorsas*.⁴⁹ Vägen genom teknikens väsen leder därför lika mycket *framåt* som den fordrar ett ”åminnande tänkande” (Andenken, för vilket Heidegger kunde finna en ledtråd i Hölderlins dikter, varav en bär just detta namn) av ursprunget, och det är först när varats alla transformationer genomlöpt sin logik, när vi har nått fram till varats fullkomliga upplösning och metafysiken så att säga *destruerat sig själv* framför våra ögon genom att *förverkligas*, som vi frigörs från alla de idéer om grund och säkerställande som den frambringat. Om man uppfattar Heideggers analyser som endast en negativ kritik av tekniken går det väsentliga förlorat. Precis som en gång den platoniska idéläran eller det cartesianska subjektet och dess universalmatematik är stället det *oundvikliga* och *yttersta* sätt på vilket varat ges som det tänkbaras horisont i den moderna. Vägen genom och ut ur teknikens herravälde går inte genom att förneka den eller att på ett romantiskt sätt drömma om en värld före teknikens förtingligande, utan genom ett historiskt reflekterande tänkande som å ena sidan leder oss *tillbaka* till teknikens väsen, det vill säga till det skick av öppenhet som ytterst kommer från det tidigaste grekiska tänkandet och som i den absoluta moderniteten når sitt förverkligande, å andra sidan *genom* och *bortom*, men därigenom också i en annan mening *tillbaka till* detta väsen, inte så att vi skulle lämna det bakom oss, utan så att vi vinner en *fri relation* till det.

På en nivå finns alltså väsentliga likheter mellan Husserl och Heideggers tänkande om moderniteten som en kris, bestämd av det teknisk-vetenskapliga förnuftet. För båda handlar det först om att *reducera tanken på det instrumentella*, det vill säga att en filosofi om tekniken måste placera sig ovanför de konkreta materiella applikationerna av vetenskapliga teorier, och ställa frågan om den plats varifrån de härrör. För det andra handlar det om att *rädda filosofin själv från att förvandlas*

till en teknisk disciplin, det vill säga att förvandlas till ytterligare en special- eller normalvetenskap, med sina egna problem, tekniker och vokabulärer som i grunden inte rör de andra erfarenhetsfälten. För det tredje handlar det om att återfinna en idé om *frihet*, det vill säga en kapacitet för reflektion som tillåter oss att vinna en relation till det tekniska som varken handlar om underkastelse eller ren exterioritet.

Men på en annan nivå kommer Heideggers och Husserls vägar att löpa isär. För Heidegger är momentet av naturbehärskning det väsentliga och vetenskapen och tekniken är båda del av stället, det vill säga ställandet av varat, först som objekt för tänkandet, vilket börjar redan i platonismen, och till sist som bestånd. I den empirisk-historiska framställningen ("historisch gerechnet") kommer tekniken efter vetenskapen, säger Heidegger, medan däremot vetenskapen i sitt väsen som historiskt skick ("geschichtlich gedacht") från början tillhör teknikens väsen, om vi fattar detta i termer av ställ. För Husserl resulterar det instrumentella behärskandet av naturen tvärtom från en förlust av det rena teoretiska skådandets öppenhet och av de möjligheter som ligger i platonismen. Krisen beror inte på ställandet av varat, utan på vetenskapens och förnuftets fall ned i det *blott tekniska* som tömmer dem på dess mening, och den transcendentala fenomenologins uppgift blir därmed att rädda vetenskapen som epistēmē från ett fall ned i technē, ned i operationalism och teknisering. För Heidegger är utbredandet av teknikens väsen den yttersta konsekvensen av den grekiska metafysiken, för Husserl är det resultat av en förlust av denna metafysik, eller dess omvandling i och genom den galileiska matematiseringen.

I visst avseende kan det se ut som om Husserl och Heidegger helt enkelt talar förbi varandra, men konflikten handlar inte bara om ord, utan om två skilda modeller för det filosofiska tänkandet och två olika relationer till historien. I Husserls perspektiv vore Heideggers analys av relationen mellan vetenskapen och tekniken (trots Heideggers försäkringar om motsatsen) alltför bunden till vissa av teknikens faktiska konsekvenser (naturbehärskning, den cybernetiska teorin om kommunikation, nivellering och förlust av traditioner), den misskänner det grekiska ursprungets fortsatta giltighet och därmed förnuftets potential som ett projekt att gripa förhållandet mellan varat och subjektiviteten bortom alla specifika instrumentella applikationer. För Heidegger skulle Husserls analys vara blind för att den lösning som föreslås, en åter-

gång till den transcendentala subjektiviteten som grund till livsvärlden, är del av problemet – och snarare och än värre, en del av problemet som redan uppslukats och gjorts obsolet av ställets planetariska utbredning, där människan upphört att vara subjekt och omvandlats till en del, låt vara privilegierad, av beståndet. Husserls tilltro till möjligheten att fördjupa och vidareutveckla det *tänkta* hos grekerna skulle för Heidegger te sig om en fortsättning på Hegels projekt att följa andens väg mot det absoluta vetandet, medan hans egen relation till Platon handlar om att tänka det *otänkta*, det vill säga den fördoldhet som Platons blick mot formerna både förutsätter och undertrycker. I denna bemärkelse handlar denna tolkningskonflikt inte bara om två skilda värderingar av det tekniskas roll i vårt eget historiska nu, utan också om två sätt att tänka filosofins egen historicitet, vilka utifrån en gemensam fenomenologisk problemställning kom att utveckla sig åt olika håll.

Noter

1. Påståendet brukar tillskrivas Emmanuel Levinas, men jag har inte lyckats återfinna det någonstans i hans texter. Att det möjligen är apokryfiskt gör det emellertid inte mindre träffande.
2. *Die Streit um die Technik* är titeln på den andra upplagan (1956) av en bok av Friedrich Dessauer, vars första upplaga 1927 bar titeln *Philosophie der Technik. Das Problem der Realisierung*. För en diskussion av Dessauers relation till samtida filosofiska debatter, se Günter Ropohl, "Friedrich Dessauers Verteidigung der Technik", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 42, H. 2 (1988), och Klaus Teichel, "Friedrich Dessauer as Philosopher of Technology: Notes on his Dialogue with Jaspers and Heidegger", *Research in Philosophy and Technology*, vol. 5 (1982). Jeffrey Herf beskriver i sin *Reactionary Modernism: Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984) denna strid i termer av en tendens i den tyska kulturen att försöka motverka teknikens själlösa och mekanistiska aspekt genom att uppfatta den som en andlig kraft, vilket för Herf innebär att vägra se dess emancipatoriska potential. Det är dock knappast troligt att distinktionen mellan det "reaktionära" och det "progressiva" är tillräcklig för att beskriva denna debatt, vilket också framgår av Herfs tämligen selektiva läsningar av Heidegger och Benjamin. Att beskriva Husserl i sådana termer ter sig överhuvudtaget ogörligt. Uppfattningen av begreppet "ande" som i sig reaktionärt förefaller missvisande – termen återfinns i mängder av periodens kulturdiagnoser, från höger till vänster, och kan inte sägas ha något bestämt politiskt

- värde. Att teknikens *väsen* (för att tala med Heidegger) självt inte är något *tekniskt*, utan har att göra med människans relation till världen, är en tankefigur som många delar, även så Husserl. För diskussioner av detta ”spiritualistiska” paradigm, se Jacques Derrida, *De l'esprit: Heidegger et la question* (Paris: Galilée, 1987), och Massimo Cacciari, ”Salvezza che cade”, i Massimo Cacciari och Massimo Donà, *Arte, tragedia, tecnica*, M. Cacciari and M. Donà (Milano: Raffaello Cortina, 2000).
3. Likheten i diagnosen av den moderna vetenskapen till trots finns en avgörande skillnad: för Weber är sönderingen av förnuftet i autonoma delar en oundviklig process av professionalisering och byråkratisering som sociologin måste registrera och analysera, men ingalunda kan upphäva, medan filosofens ”yrke” för Husserl inte är en begränsning, utan innefattar ett krav på att övervinna splittringen. Se till exempel Aron Gurwitsch, ”The Last Work of Edmund Husserl”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 16, No. 3 (1956).
 4. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, HUA VI (Haag: Nijhoff, 2. uppl. 1976), hädanefter citerad i löpande text som *Krisis*, med paragraf och pagina. Två avsnitt ur *Krisis* finns i svensk översättning: bilaga III, ”Geometrins ursprung”, som appendix i Jacques Derrida, *Husserl och geometrins ursprung*, övers. H. Ruin (Stockholm: Thales, 1991), och ”Den europeiska mänsklighetens kris och filosofin” (ofta kallat ”Wienföredraget”), övers. J. Jakobsson och H. Ruin, i Husserl, *Fenomenologin och filosofins kris* (Stockholm: Thales, 2002). Dessa två översättningar citeras som GU och FFK.
 5. Detta heideggerska tema utvecklas i relation till Husserls sena filosofi i Jacques Derrida, *Husserl och geometrins ursprung*. För Derrida är det förbundet med *skriftens* problem, det vill säga den yttre materiella form i vilket idéen ”deponeras”, vilket på en gång är det som möjliggör trading och kommunikation över tidsavstånd (idéen, till exempel den euklidiska geometrins axiom, kan repeteras som identisk genom att den ursprungliga meningen reaktiveras) och glömska, i och med att tecknets yttre aspekt låter oss repetera axiomen som rent tekniska grepp, på ett yttre i stället för ett inre sätt (”auswendig” och inte ”inwendig”). Detta är *krisens* begynnelse, som alltså blir oupplösligen sammanflätad med förnuftets historiska rörelse. Som kommer att framgå i det följande har skriften och tekniken hos Husserl liknande positioner, i det att båda är externa medel i vilka tanken materialiseras, och om man bortser från Derridas senare generalisering av skriftbegreppet skulle man här kunna uppfatta skriftens problem som ett moment i tekniken.
 6. Den som lanserade denna tes torde ha varit Maurice Merleau-Ponty, som 1939 var en av de första att besöka arkiven för att studera de relevanta efterlämnade manuskripten. Angående hans arbete med Husserls Nachlass, se Herman Leo van Breda, ”Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, nr. 4 (1962).
 7. Begreppet ”jord” utvecklas i fragmentet D 17, ofta benämnt med den förkortade titeln ”Urjorden rör sig inte”, daterat 19 maj 1934. Här försöker Husserl

utveckla en "ursprungsvetenskap" om rummet som grund för de idealiseringar som sker i geometrin, vilket leder honom till att uppfatta jorden som "arche" i grekisk mening (grund, fundament), men också som "ark" i biblisk betydelse. Den jord på vilken vi lever är den utifrån vilken all rörelse och förändring får mening, den är livsvärldens själva fundament, men samtidigt också en astronomisk kropp bland andra som vi mycket väl skulle kunna lämna, och frågan är hur dessa två jordar förhåller sig till varandra. Jag kommer att återvända till dessa teman i samband med en kommenterad översättning av fragment D 17 och andra relaterade texter av Husserl.

8. *Krisis*, Bilaga XXVIII, s. 508 ["Philosophie als Wissenschaft, als ernstliche, strenge, ja apodiktisch strenge Wissenschaft – det Traum ist ausgeträumt"].
9. Svensk översättning Karl Weigelt, i *FFK*.
10. Se till exempel inledningen till *Formale und transzendente Logik*, HUA XVII. Försök att utveckla en husserlsk teknikfilosofi på basis av filosofens ansvar finns hos Ulrich Melle, "Responsability and the Crisis of Technological Civilization", *Human Studies* 21 (1998), och Michael Kelly, "Making a Case for Husserl in the Philosophy of Technology", *Philosophy Today* 49 (2005). Både Melle och Kelly vill emellertid lösgöra Husserl från hans transcendentala ståndpunkt (som beskrivs som ett förkastligt arv från Platon, Descartes och/eller Kant) och närma honom till vissa drag hos pragmatismen, och fenomenologins specifika ansvar beskrivs som relaterat till en diskussion av huruvida tekniska lösningar är skadliga på längre sikt, det vill säga att det antas gälla värdefrågor som överskrider det omedelbara instrumentella sammanhanget. Detta förblir emellertid en i grunden empirisk analys av konsekvenser, och oavsett dessa förslags etisk-politiska relevans förefaller de på det stora hela frikopplade från Husserls egna filosofiska anspråk, också såsom de framställs i *Krisis* i förhållande till livsvärlden, där det transcendentala grundläggningssmotivet ingalunda har övergivits.
11. Så skriver Husserl att vissa saker hör till Europas "andliga gestalt", till exempel "de engelska kolonierna, Förenta Staterna osv.", däremot inte "marknadsplatsens eskimåer och indianer och de zigenare som ständigt vagabonderar omkring i Europa" (*Krisis*, s. 318f; *FFK*, s. 91). I detta finns utan tvivel ett starkt eurocentriskt drag, även om Husserl uttryckligen säger att Europa inte ska ses i termer av någon geografisk, etnisk, politisk eller religiös gemenskap, utan på basis av idén om vetenskapen, som är principiellt tillgänglig för alla. För diskussioner av Husserls eurocentrism, se Derrida, *De l'esprit* och *De l'autre cap* (Paris: Minuit, 1991), Klaus Held, "Husserls These von der Europäisierung der Menschheit", i *Phänomenologie in Widerstreit*, red. C. Jamme och O. Pöggeler (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989), och Sven-Olov Wallenstein, "Vi andra, civilisationer...", i *Fenomenologiska perspektiv*, red. A. Orłowski och H. Ruin (Stockholm: Thales, 1997).
12. Om de dagliga trakasserier från grannar, se till exempel Husserl, *Briefwechsel*, Husserliana Dokumente III (Dordrecht: Kluwer, 1994), bd. IX, s. 461; för Husserls reaktion på raslagarna, se *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg*

- Edmund Husserls*, red. K. Schuhmann, Husserliana Dokumente, bd. 1 (Haag: Nijhoff, 1977), s. 467.
13. Se *Husserl-Chronik*, s. 437 och s. 466 (Los Angeles), s. 487 (Prag).
 14. *Ibid.* s. 486.
 15. "Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen", i *Jahrbuch*, vol V, 1923. Andra centrala arbeten av Becker från denna period är *Mathematische Existenz. Untersuchungen zur Logik und Ontologie mathematischer Phänomene*, som också det publicerades *Jahrbuch* (vol. VIII, 1927), och flera senare studier av den grekiska matematikens historia (*Eudoxos-Studien*, 1933–36), vilka alla är relevanta för Husserls diskussion av geometrin och det grekiska ursprungets roll.
 16. Brev från 9 april 1922, publicerat i engelsk översättning av Dirk von Dalen, i "Four letters from Edmund Husserl to Hermann Weyl", *Husserl Studies* (1984).
 17. 1936 skriver Becker sin första artikel om Nietzsche i *Blätter für deutsche Philosophie*, men också andra texter om rasbegreppet och den "nordiska metafysiken" i tidskriften *Rasse: Monatsschrift der Nordischen Bewegung*, vilka några år senare skulle utvecklas till antisemitiska traktater. I fallet med Nietzsche gäller det för Becker att skilja det som är användbart för nazismens syften från det misslyckade, framför allt Nietzsches bristande förståelse av rasbegreppets biologiska bas och folkets organiska natur. Oavsett hur man bedömer Heideggers politiska ställningstaganden efter 1933 är skillnaden mellan hans och Beckers arbete med Nietzsche (vilka löper parallellt kronologiskt) slående. Om det hos Becker, liksom hos andra partifilosofier som Alfred Bäumler, handlar om att nazifiera Nietzsche, gäller det hos Heidegger om att frigöra honom från alla tolkningar baserade på biologi och ras, för att se Nietzsche i relation till metafysikens historia från Platon och framåt. Beckers antisemitiska inställningar hindrar förvisso inte Husserl från att 1937 studera hans tidiga arbete om matematisk existens, om än med motvilja, se *Husserl-Chronik*, s. 484. För Beckers nazistiska fas, se Gereon Wolters, "Philosophie in Nationalsozialismus. Der Fall Oskar Becker", i *Die Philosophie und die Wissenschaften. Zum Werk Oskar Beckers*, red. A. Gethmann-Siefert och J. Mittelstrass (München: Fink, 2002).
 18. Husserl själv var förvisso ingen politisk tänkare och han hade tidigare avvisat olika försök att använda fenomenologin politiskt. Ett signifikativt exempel är hans svar till den forne studenten Arnold Metzger 1919, som skickar honom sitt arbete om fenomenologi och revolution. Husserl förmår inte se någon relation mellan filosofiska och politiska omvälvningar, och till skillnad från kollegor som Scheler ville han hålla avstånd till den nationalistiska vågen under kriget. Se Husserls brev från 4 september 1919, i Metzger, *Phänomenologie der Revolution. Frühe Schriften* (Frankfurt am Main: Syndikat, 1979), s. 105–112. En mer substantiell källa till tematiken kring "anden" i *Krisis*, framför allt som den framträder i Wienföredraget, även om den här inte utvecklas i förhållandet till vetenskapens teoretiska dimension, är de artiklar Husserl skriver 1923 på inbjudan av den japanska tidskriften *Kaizo* ("Förnyelse"), "Fünf Aufsätze über

Erneuerung" (*Aufsätze und Vorträge*, HUA XXVII). Kriget är inte slut än, hävdar han, vilket visas av vår moraliska osäkerhet och "denna [västerlandets] kulturs inre osanning och meningslöshet" (HUA XXVII, s. 3). Ett folk måste tro på sig och sin kultur, fortsätter Husserl, vi måste *handla*, och västerlandets undergång såsom den förutspåts av Spengler blir bara nödvändig om vi ger upp – vilken även det vore en fri handling. Vi måste finna "klarhet om de yttersta principerna", fortsätter han, och göra oss av med en perverterad nationalism som exploateras av politiker om vi ska finna en andlig verklighet och vägledas av förnuftet. En sådan förnyelse kan bara grundas på vetenskap, vilket dock inte är samma sak som naturvetenskap, utan måste vara en *andens* vetenskap som gäller människans väsen och kan nå fram till yttersta normer, inte bara fakta. Därför blir uppgiften att skilja på natur och ande: naturen är ett kausalt sammanhang, och det är endast i den andliga sfären som egot kan uppta en relation till andra egot och bilda gemenskaper av ideal karaktär som kan vägledas av det rätta och det sanna. Mänskligheten kan därför inte fattas på biologiskt grundval – det finns ingen "folkens zoologi", som han senare skulle säga i Wienföredraget (*Krisis*, s. 320; FFK, s. 93) – ty i så fall skulle Spengler ha rätt och civilisationerna skulle födas och dö utan att deras följd visade på någon underliggande mening. Tvärtom, säger Husserl, måste folken fattas som andliga enheter, utrustade med uppgifter som utvecklas från det ändliga till det oändliga, och till sist leder mot idén om en universell mänsklighet.

19. Samtida rapporter vittnar om att flera av studenterna föll i tårar. Se Schuhmann, *Husserl-Chronik*, s. 469.
20. Man bör här notera att termen "Geisteswissenschaften" gör beteckningen "ande" (Geist) mer närliggande på tyska än på svenska, och den har inga direkta religiösa och spiritualistiska konnotationer. "Geist" kunde ofta översättas med "intellektuellt liv", eller i de fall då den betecknar en mer generell inställning till tillvaron, med "anda". Den tyska idealismens och framför allt Hegels användning av termen "Geist" finns i bakgrunden, även om Husserl ägnade Hegel föga uppmärksamhet och mer influerades av Fichte.
21. Se Derridas kommentarer i *Husserl och geometrins ursprung*, s. 133ff, och Angela Ales Bello, *Husserl. Sul problema di Dio* (Rom: Edizioni Studium, 1985). För Heideggers diskussion av motsatsen mellan filosofi och tänkande, se "Filosofins slut och tänkandets uppgift", i Heidegger, *Till tänkandet sak*, övers. D. Birnbaum och S.-O. Wallenstein (Stockholm: Thales, 1998); för försöket att tänka ändligheten bortom subjektiviteten, med utgångspunkt i "tilldragelsen" (Ereignis), se seminariet om "Tid och vara", *ibid.* s. 90.
22. Även vad gäller denna term föreligger en symptomatisk tvetydighet: såväl i Pragföreläsningarna som i Wienföredraget återkommer Husserl till en kritik av nationalismen som ett hot mot tankens frihet, samtidigt som han på ett sätt som förefaller helt anakronistiskt talar om filosofins födelse i den grekiska "nationen", och som här ovan, om olika europeiska "nationer" som nödvändiga länkar i förnuftets utveckling. Förklaringen ligger i att nation här

- tänks i relation till *födelse* (vilket är ordets etymologiska rot), det vill säga att nationerna i detta sammanhang ska förstås som gemenskaper vilande på en temporal sammanflätning av generationer som känner sig dela en gemensam uppgift. Nationen kan därigenom bli till ett tema i Husserls teorier om "generativitet"; se *Krisis Ergänzungsband aus dem Nachlass 1934–1937*, HUA XXIX, red. R. Schmid (Dordrecht: Kluwer, 1993), s. 9–13, och kommentarerna i John Drummond, "Political Community", i *Phenomenology of the Political*, red. L. E. Embree och K. Thompson (Dordrecht: Kluwer, 2000), och Karl Schuhmann, *Husserls Staatsphilosophie* (München: Karl Alber, 1988), s. 70f. Att helt hålla borta den politisk-statliga betydelsen av ordet förefaller dock svårt och det kännetecknas av en konstitutiv tvetydighet.
23. HUA XXXII.
 24. Att formulera "erfarenhetens begrepp", säger Hermann Cohen, är "en uppgift som ska utföras med utgångspunkt i vetenskapens 'faktum'". Se Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung* (1918) (Hildesheim: Olms, 1987), s. 373.
 25. Se till exempel föreläsningarna från 1907 om *Ding und Raum* (HUA XVI, 4–5).
 26. Se Biemels kommentar, HUA VI, s. 519.
 27. För Biemels redigeringsprinciper, se "Einleitung des Herausgebers" och "Zur Textgestaltung" i HUA VI. David Carrs engelska översättning, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* (Evanston: Northwestern University Press, 1970), utlämnar många av bilagorna; Gérard Granel's franska översättning, *La crise des sciences européennes* (Paris: Gallimard, 1976), är däremot komplett och följer Husserliana. Till detta kan i dag läggas HUA XXIX, där vi finner mer än 500 sidor kompletterande material, bland annat Pragkonferenserna från 1935, "Psykologin i de europeiska vetenskapernas kris", som motsvarar § 1–7 i *Krisis*.
 28. Många teman finns redan utvecklade under 1890-talet: kritiken av kalkylen som teknik för att hantera rena tecken, analysen av det signitiva kontra det intuitiva, det nödvändiga i en ny fundamental analys av rummets ursprung, och motsatsen mellan en idealiserade och en deskriptiv vetenskap. För en diskussion av dessa temans utveckling i Husserls tidiga verk, se François De Gandt, *Husserl et Galilée: Sur la crise des sciences européennes* (Paris: Vrin, 2004), s. 127–87
 29. Husserl själv ägnar bara ett förstrött intresse åt de empiriska aspekterna av denna process, se *Krisis*, s. 384; GU, s. 199f.
 30. Termen förekommer tidigare hos Husserl med delvis andra innebörder. I *Ding und Raum* diskuterar han bland annat taktila, visuella och olfaktiva fullheter, och i vad mån de kan uppfattas som grundade i varandra – till och med en egenartad "smärtans fullhet", som måste tillerkännas en viss rumslik utsträckning (HUA XVI, § 22). I *Ideen II* fattas fullheten däremot som del av tingens "grundstomme" (Grundgerüst), men ännu inte som tillräcklig för att kunna utgöra ett ting i konkret mening, vilket visas av fallet med regnbågen, som har både rumslighet och en kromatisk fullhet men inte kan kallas för ett kvalificerat verkligt ting; se HUA IV, § 19 b.

31. Se *Krisis*, § 9 h, s. 48–49. Prepositionen ”under” innebär att den matematiska strukturen placeras som ett fundamentalt om inte direkt observerbart underlag (den är ”metafysiskt transcendent”, säger Husserl längre fram, § 34 d, s. 131), till vilket vi kan gradvis addera specifikationer för att till sist nå fram till en approximation av det konkreta fenomenet. Det konkreta, säger De Gandt träffande, blir här till ”något oändligt sammansatt abstrakt” (*Husserl et Galilée*, s. 71). Både Granel och Carr betonar konnotationen av bedräglighet och över-sätter *Unterschiebung* som ”substitution frauduleuse” respektive ”surreptitious substitution”. Husserls använder tidigare termen ”substruktion” på liknande sätt, se *Ideer* § 52, s. 149.
32. Den meningstömning som Husserl tillskriver Galilei och Descartes kan tydligare återfinnas hos Leibniz, som avvisar den cartesianska ”intuitionismen” och understryker att våra kalkyler kan fungera utan att vi har någon direkt tillgång till åskådligt innehåll. Vi arbetar ofta med en ”blind kunskap” (cogitatione caeca), säger Leibniz. För en diskussion av intuitionism hos Descartes och Leibniz, se Yvon Belaval, *Leibniz critique de Descartes* (Paris: Gallimard, 1960), och Michel Serres, *Hermès I: La Communication* (Paris: Minuit, 1969), s. 127–164.
33. Se till exempel andra bandet av *Ideen*, HUA IV, s. 375, och *Phänomenologische Psychologie*, HUA IX, s. 56. Man kan också notera att Heidegger använder termen redan 1919 (om än i plural) på ett sätt som kan erinra om Husserl: ”Livsvärldar”, skriver han, ”får genom vetenskapen en tendens till att förlora sitt liv, och därmed berövas det faktiska livet just den egentliga levande möjligheten till sitt faktiska levande förverkligande” (*”Lebenswelten werden durch die Wissenschaft in eine Tendenz der Entlebung genommen und damit das faktische Leben gerade der eigentlichen lebendigen Möglichkeit seines faktisch lebendigen Vollzugs beraubt”*). Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20), GA 58 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993), s. 77f.
34. För denna distinktion, se Dan Zahavi, *Husserl’s Phenomenology* (Stanford: Stanford University Press, 2003), s. 125ff. Begreppet livsvärld har alstrat en omfattande diskussion; se till exempel Hans-Helmuth Gander, *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2001), och bidragen i *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, red. E. Ströker (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979).
35. Följande kommentarer om Heideggers teknikfilosofi är högst schematiska och syftar endast till att utgöra en kontrapunkt till Husserl. Jag utvecklar temat mer i detalj i *Essays, Lectures* (Stockholm: Axl Books, 2007), kap. 7; för ytterligare referenser, se också min *Nihilism, Art, and Technology* (Stockholm: Axl Books, 2010), kap. 3.
36. Se till exempel § 15, där Heidegger utlägger naturens mening och givenhet i relation till tillvaron, samtidigt som han förefaller anta en ”rest” av natur utanför dessa relationer, även om han uppskjuter frågan om dess ontologiska

- mening till ett senare stadium (liknande påståenden finns också i t ex §§ 70 och 44); för en kommentar till dessa passager, se Hubert Dreyfus, "De l'ustensilité à la technē: le statut ambigu de l'ustensilité dans *L'être et le temps*", i *Martin Heidegger*, red. M. Haar (Paris: Cahiers de l'Herne, 1983). Det är också högst signifikativt att språket i *Vara och tid* förstås i termer av don, vilket är en conception som Heidegger senare skulle avvisa, och inte bara i sina utläggningar av poeter, utan också vad gäller vardagsspråket.
37. Martin Heidegger, "Die Frage nach der Technik", i *Vorträge und Aufsätze* (Pfullingen: Neske, 1957). På svenska översatt som "Teknikens väsen", övers. R. Matz, i *Teknikens väsen och andra uppsatser* (Stockholm: Rabén & Sjögren, 1984).
38. I denna bemärkelse kunde Heidegger säga att Husserls sats "Wissenschaft ist nicht Kunst" uttrycker den historiska belägenhet då dessa termer nått sin yttersta nivå av meningstömning, om än på ett annat sätt än Husserl avser. För Heidegger leder vägen till att tänka teknikens väsen tillbaka från vetenskapen och det instrumentella till teknikens väsen, och sedan till teknikens relation till konsten, på ett sätt som överskrider såväl det konstmässiga och artificiella som det estetiska, vilka båda resulterat från fördunklingen av enheten i det grekiska technē, som inte bara klingar med i den moderna tekniken, utan också i de sköna konsternas frambringande, deras poiesis. Därför kan Heidegger i några av föredragets centrala passager säga att uppgörelsen med tekniken i dess väsen inte rör det tekniska, utan måste ske i en sfär som är besläktad med stället men i grunden rör sig i en annan dimension, nämligen *konsten*, försåvitt den rör sig i sanningens konstellation.
39. Möjligheten att utveckla en teknikfilosofi som förenar Marx och Heidegger står i centrum för Kostas Axelos arbeten. I hans läsning utgör stället en erfarenhet vi inte kan gå bortom, och tekniken är det som återstår efter att illusionen om ett annat tänkande försvunnit. "Erfarenheten av frånvaro", hävdar han, "är kanske framtidens grundläggande erfarenhet". *Einführung in ein künftiges Denken: Über Marx und Heidegger* (Tübingen: Niemeyer, 1966), s. 26. Se också hans *Marx, penseur de la technique. De l'aliénation de l'homme à la conquête du monde* (Paris: Minuit, 1969). För en tolkning som snarare försöker integrera Marx i Heideggers försök att övervinna nihilismen, se Jean Vioulac, *L'époque de la technique. Marx, Heidegger et l'accomplissement de la métaphysique* (Paris: PUF, 2009). För förbindelsen mellan Heidegger och Marcuse, där relationen till Hegel och möjligheten till att formulera en ontologi för historiciteten står i centrum snarare än diskussionen av tekniken, se *Heideggerian Marxism: Herbert Marcuse*, red. R. Wolin och J. Abromeit (Lincoln: University of Nebraska Press, 2005).
40. Vilket inte betyder att helt enkelt *överskridas*, som vore nihilismen en linje som vi kunde kliva över; se debatten med Ernst Jünger i Jünger/Heidegger, *Linjen*, övers. D. Birnbaum, P. Handberg och S.-O. Wallenstein (Lund: Propexus, 1993). För en diskussion av Heideggers distinktion mellan att gå bortom linjen och att tänka "över" den (trans lineam-de linea), se min *Nihilism, Art, and Technology*, s. 70ff.

Anteckningar om Heideggers begrepp ”Ge-stell”

HANS RUIN

Inför den tionde årliga sammankomsten av det amerikanska sällskapet ”Heidegger Circle” 1976 skickade Martin Heidegger ett kort handskrivet brev till de församlade kollegorna och uttolkarna. Det kom att bli ett av hans sista offentliga ord, då han gick bort senare samma år.¹ I sin hälsning lyfte han särskilt fram den fråga som kommit att uppta honom kanske mer än någon annan fråga under de sista decennierna av hans liv, nämligen frågan om *tekniken*. För honom var det en filosofisk angelägenhet av högsta rang att på ett kritiskt och besinningsfullt sätt förmå reflektera över den ökade teknologiseringen av världen. Han skriver i sitt brev att en värld präglad av tekniken är också en värld där varaglömskan växer, vilket han uppmanar de församlade att tänka djupare kring som en uppgift för filosofin i en kommande tid.

Till denna uppgift hör särskilt att tänka över det moderna tillstånd som han betecknade med neologismen ”Gestell”. Det är ett ord vars lexikala innebörd kan översättas som ”ställning” eller ”ställ”, men som hos honom får en mer komplex betydelse genom sin förbindelse inte minst med andra ord som på olika sätt hämtas från huvudordet ”-ställ”, som föreställa, framställa, beställa och så vidare. För Heidegger har det också en indirekt förbindelse med tyskan ”Gestalt”, ”gestalt”. Han särskriver det ofta som ”Ge-stell”, för att markera dess specificitet som ett nytt begrepp. I den föreläsning han håller 1953, ”Frågan

om tekniken”, som än i dag är den mest citerade artikeln inom modern teknikfilosofi, skriver han bland annat så här: ”Vi betecknar nu det uppfordrande anspråk som samlar människan med hänsyn till att ordna det själv-uppvisande som stående resurs: stället (Ge-stell)”.² För att förstå detta uttalande, och för att överhuvudtaget förstå vad Heidegger menar med att beskriva moderniteten som ”Ge-stell”, måste vi till att börja med sätta det i ett större sammanhang av hans tänkande kring det tekniska, liksom av hans fenomenologiskt-ontologiska projekt i stort. Här vill jag försöka återskapa detta större sammanhang i en komprimerad form, och i en delvis kritiskt-problematiserande anda, för att ge en inledning till Heidegger som tänkare av det tekniska, med särskilt fokus på det specifika begreppet ”Ge-stell”.

En nyckeltext i detta sammanhang, som Heidegger alltid kom att återvända till, är den sjätte boken i Aristoteles *Nikomachiska etiken*. Det är överhuvudtaget en bra utgångspunkt för en filosofisk reflektion över tekniken då det utgör det första systematiska försöket av en grekisk författare att definiera ”technē” som mänsklig praktik. Aristoteles definierar där ”technē”, latinets ”ars”, som en av fem så kallade intellektuella dygder eller förmågor (aretē). Det betecknar alltså inte något slags föremål eller artefakt, utan ett kunnande. Det är mer bestämt en intellektuell färdighet som har att göra med förmågan att göra eller skapa saker (poiesis) i relation till och med stöd i ett visst slags tänkande. Som intellektuell aktivitet har det därmed också med sanning och falskhet att göra. Följaktligen kan Aristoteles i början av bok 6 skriva ”Det finns fem sätt på vilket själen når sanning, nämligen genom konst [technē], vetenskap, klokhet, visdom och insikt”.³

Bland de många avsnitt och uttalanden som Heidegger återvänder till i den antika filosofin så har denna mening en alldeles särskild betydelse. Det rymmer nämligen för honom inte bara kärnan i den grekiska förståelsen av teknik, utan i teknikens mening överhuvudtaget, och i slutändan också det sannas mening som sådant. Mot slutet av artikeln återkommer jag till detta citat och den betydelse han tillskriver det i teknikuppsatsen från 1953. Men till att börja med är det lämpligt att titta litet närmare på Heideggers mest intensiva konfrontation med Aristoteles tänkande, som äger rum i början av 1920-talet, och under samma period som han utvecklar sin egen systematiska filosofi som den senare kommer till uttryck i *Vara och tid* (1927).

Från denna period härrör den berömda rapport om hans arbete med Aristoteles som han lämnar in till Paul Natorp 1922 i samband med en tjänstetillsättning, vars fullständiga titel lyder: "Fenomenologiska tolkningar med hänvisning till Aristoteles. Antydning om den hermeneutiska situationen".⁴ I denna trettiosidiga uppsats finner man inte bara ett utkast till hela hans mogna filosofiska position som den litet senare systematiseras i *Vara och tid*, utan också fröet till hans förståelse av det tekniska, liksom av tematiken kring "stället". Här ställer han nämligen den fundamentala frågan om hur den grekiska filosofin vid denna avgörande fas tänker och begreppsliggör det mänskliga livet och existensen. Han betonar starkt vikten av att uppmärksamma hur och under vilka förutsättningen den grekiska begreppslighet fixeras som senare kommer att bli så normerande för vårt sätt att tänka, också genom sina latinska översättningar.

Hur ska vi då till exempel förstå vad Aristoteles menar med "substans", grekiskans "ousia"? Genom att beteckna den mest fundamentala nivån av varat med hjälp av detta begrepp – vars grundmening är material och egendom – så ska Aristoteles ha vägletts av en otematiserad förståelse av varat som något skapat i poiesis, och därmed som något framställt (hergestellt). Här kan man se hur Heidegger för första gången använder sig av ett ord som just rymmer en hänvisning till "ställ" och "ställande". Hans idé är att vi genom att uppmärksamma den grundläggande metafysiska vokabulären kommer åt ett slags underliggande tendens inom den grekiska metafysiken, där varat fattas genom sin synliga, begreppsliga form, dess eidos, enligt modellen för något framställt. I denna mening skulle den grekiska metafysiken vara styrd av en teknisk förståelse av varat, såsom sin grundläggande metafysiska orientering. Att den klassiska, och för den fortsatta traditionen delvis normerande, metafysiska begreppsligheten förstår varat i enlighet med en produktionsmodell är inte bara intressant som en historisk iakttagelse. Det rymmer också en kritisk potential i förhållande till hur denna tradition har kommit att bestämma vårt tänkande, och vilka begreppsliga vägar som eventuellt kan utvecklas i dag. Men genom att i kritisk distans uppmärksamma en ursprunglig orientering, öppnas vägar för kritiska utforskningar av andra, kompletterande och kanske även mer fundamentala begreppsliga konstruktioner.

När Heidegger fem år efter denna rapport låter publicera *Vara och tid*, så utgör en central del av dess argumentation en kritisk bearbetning av en substans-metafysik, där varat förstås primärt i enlighet med det som han kallar det "förhandenvarande". Idén kan tyckas ha en tydlig förbindelse med den tidigare kritiska reflektionen över den aristoteliska metafysiska vokabulären. Men åtminstone på ytan är det svårt att spåra denna förbindelse. Till att börja med talas det i *Vara och tid* nästan inte alls om det tekniska, eller om technē. Själva begreppet förekommer knappast alls i boken. Den kritik av substansmetafysik som han utvecklar där knyts i stället entydigt till en viss tolkning av Descartes och det moderna filosofiska genombrottet, där varat förstås enligt modellen av den matematiska fysiken.⁵ Vad denna moderna, naturvetenskapligt orienterade metafysik förutsätter är ett distanserat perspektiv genom vilket naturen betraktas primärt som beräkningsbar materiell utsträckning i rummet, vilket Heidegger åskådliggör bland annat med en analys av Descartes exempel med vaxklumpen som förblir sig lik i sin grundläggande utsträckta substantialitet genom sina yttre förvandlingar.

För att kritiskt kunna bryta ner denna förståelse av det varande som liktydigt med förhandenvaro, tar Heidegger vad som först kan framstå som ett litet oväntat steg, om man betänker hans tidigare position. Då han söker efter en annan begreppslig väg för att tänka det varandes verklighet, vänder han sig nämligen till det grekiska begreppet för "ting", som är "pragmata", vilket etymologiskt pekar mot det "med vilket man är sysselsatt", som i "praxis", och som han föreslår att vi tänker som "don", tyskans "Zeug". Tinget är i detta perspektiv inte meningslösa utsträckningar i rummet, utan alltid kontextuellt meningsfulla saker, inflätade i en kringliggande värld av åtaganden och omsorger. Donets vara-modus vill han därför hellre beteckna som "tillhandsvaro". Och den särskilda meningsfullhet som tillkommer dem förutsätter rentav att de inte objektifieras, utan att de levs inom ett för-reflexivt sammanhang.

Utifrån denna idé kan han också utveckla sin analys av fenomenet "värld" som något mer än bara en konstellation av materiella kroppar. Det primära fenomenet värld är ett menings-sammanhang, inom vilket vi är "kastade", med andra ord inom vilket vi alltid upptäcker oss själva som inbegripna och indragna. Den objektiverade naturen

som den förekommer inom naturvetenskapen är i detta avseende ett sekundärt fenomen. Det är något som måste förstås som framvuxet ur en mer grundläggande levd värld, som en av dess teoretiskt förmedlade möjligheter. Det är en viktig och på flera sätt epokgörande analys, som haft ett genomgripande inflytande på hur man tänker kring teori och praktik, och kring praktiska och teoretiska föremål överhuvudtaget. Men vad som samtidigt är litet förvirrande utifrån den tidigare kritiska analysen av den grekiska substansmetafysiken är att här är det inte det ursprungliga grekiska instrumentella och produktionsorienterade tänkandet som förklarar en djupare glömska om varats möjliga bortom-tekniska bestämning. I stället är det artefakten, det hantverksmässiga, bruksföremålet i form av det grekiska "pragmata", som tillhandsvaror, som lyfts fram som en kontrast för att kritiskt reflektera över den cartesianska förståelsen av naturen i moderniteten. Det är med detta historiska stöd som Heidegger menar sig kunna peka ut det "tillhandsvarande" som i själva verket mer fundamentalt än det "förhandenvarande", vilket är en central tes i *Vara och tid*.

Mot bakgrund av denna analys skulle man kunna beskriva den ontologi som utvecklas där som en "donets" eller "tillhandsvarons" ontologi". Det är donet, som artefakt och verktyg som framstår som det primära i förhållande till det teoretiskt konstruerade självständiga tinget, den blotta utsträcktheten i rummet. Heidegger argumenterar till och med i boken för att också naturens primära framträdelseform är av tillhandskaraktär, då den först uppträder som meningsfull för någon, inom ramen för en omsorgsstruktur, och ytterst sätts i förhållande till tillvaron som sådan. I *Vara och tid* omgärdas detta återerövrande av en förmodat ursprungligare tillhandshet inte av någon kritisk reflektion, tvärtom presenteras det som ett positivt fenomenologiskt resultat. Även om det bakomliggande syftet med denna analys var att utveckla ett kritiskt perspektiv på den sortens objektifiering av naturen som uppträder med den moderna vetenskapen och dess metafysik, så blir dess implikationer likväl problematiska, inte minst för Heidegger själv. För om naturen förstås i enlighet med don eller tillhandshet, så kan det förefalla som om den fenomenologiska analysen i själva verket återinstallerar just precis den subjektivistiska, antropocentriska och i någon mening pragmatiska bestämning av världen som den uttryckligen ville övervinna. Om vi läser *Vara och tid* med

denna problematik i åtanke, så kan vi därför också förstå varför han själv ganska omgående uttryckte en viss kritisk distans i förhållande till dess analyser och slutsatser, på ett sätt som vi nu ska titta litet närmare på.

En viktig text för utvecklingen av denna fråga är ”Konstverkets ursprung” från 1935, där analysen av det tekniska tar en ny vändning. I samband med hans försök att utveckla en fenomenologisk analys av konstverket, utvecklar han nämligen också, i en delvis självkritisk anda, sin kritik av en traditionell ontologisk och metafysisk begreppsapparat. En central punkt är att konstverkets existensform inte kan förstås i enlighet med det förhandenvarande, det är inte ett ting rätt och slätt. Men, och detta är ett väsentligt steg i sammanhanget, inte heller kan det förstås i enlighet med verktyget som något tillhandsvarande. Därtill är det också fel, fortsätter han, att tro att naturen kan förstås i enlighet med någon av dessa kategorier. Naturens sätt att vara har snarare en egenartad karaktär av något självgenererat, vad han med en neologism kallar ”egenvuxet” (eigenwuchsig).⁶ När vi däremot närmar oss konstverket, så menar han att det skiljer sig från alla dessa vara-typer. Konstverket har ett sätt att existera som både samlar och låter naturen vara, som inte förbrukar den som råmaterial för en åsyftad form eller funktion, utan som snarare låter den framträda som sådan. Det är i denna mening som konstverket utgör, som han skriver, en ”sanningshändelse”, en tilldragelse som uppenbarar och låter vara. I tydlig kontrast till analysen i *Vara och tid*, utgör brukstinget här något som snarare ligger i vägen för en adekvat förståelse av naturens grundläggande varamodus. Konsten däremot kan fungera som denna brygga till att erfaras och förstå naturvarats egenart, inte på så vis att naturen förstås som konstverk, men genom konstverket fungerar förmedlande, som en upplåtande sanningshändelse. Verket kan låta naturvarats fenomenalitet lysa fram, vilken förblir dolt så länge naturen tolkas enbart genom en traditionell aristotelisk matris med form och materia. I detta avseende utgör essän om konstverket ett tydligt nytt steg i Heideggers tänkande, då det innebär en uppgradering av det konstnärliga och poetiska som en väg till ett tänkande erfarande av natur och vara. Därmed leder det också till en mer komplex bild vad gäller innebörden av det tekniska. För, som Heidegger också själv noterar, det grekiska ordet för konst är just ”technē”, och konstnären

är en "technitēs". Det innebär att från uppsatsens nya perspektiv så uppträder därmed en genuint positiv innebörd av det tekniska, inte som namn för det produktions- och resultatorienterade hos verktyg och artefakter, utan som också ett första namn för det poetiska, som det djupast frambringande, som låter oss erfara det varande på ett mer sanningsenligt sätt.

Samtidigt som *technē* i betydelsen av konst och det poetiska tilldelas en alltmer central ställning i Heideggers fortsatta tänkande i dess kritiska bearbetning av den västerländska substansorienterade metafysiken, så kan vi också se hur *technē* i dess mer moderna betydelse av teknologi tilldelas en mer framskjuten kritisk vikt. Om man tillåter sig att generalisera en smula, så skulle man därför kunna beskriva Heideggers utveckling från mitten av 1930-talet och framåt i termer av den kritiska konfrontationen mellan dessa två innebörder av det tekniska. På ena sidan står då *technē* som ett namn på den tillverkade artefakten som från metafysikens begynnelse betingar tänkandet i riktning mot att tänka varat som en summa av sammanhangslösa entiteter. Det är en tankeform som får sitt fulla utslag i modern tid där erfarenheten av varat som sanningsskeende och framträdelse domesticeras i ett objektiverande representationstänkande. På andra sidan finner vi *technē* som konst, som ett unikt och irreducibelt sannings-skeendet som kan låta det varande visas på ett icke-objektiverande sätt, som framträdelse och försvinnande i ett. Denna dubbeltydighet i begreppet genljuder i synnerhet i den berömda essän om "Frågan om tekniken" från 1953, som vi ska se litet längre fram. Men till att börja med ska vi titta närmare på hur den mer uttalat kritiska tolkningen av modern teknik växer fram via några avgörande stationer i Heideggers tänkande under 1930-talet.

Heideggers intresse för att filosofiskt tolka det teknologiska tillståndet är inte något som uppträder bara i efterkrigstexterna, utan det tar sin början under mitten av 1930-talet. Det var under denna period som han läste och inledde en livslång dialog med Ernst Jünger, vars dystopiska essä *Arbetaren* kom ut 1932. I detta verk utvecklar Jünger en analys av moderniteten i Nietzsches efterföljd, utifrån en förståelse av nihilism som en förlust av transcendent mening. Jünger hade djupa personliga erfarenheter av det första världskriget och den nya syntes av människa och maskin som den moderna krigsteknolo-

gin utgjorde. I den moderna maskintekniken såg han framväxten av en ny gestalt, "arbetaren". Genom att träda in i en symbiotisk relation till maskinen och tekniken, som soldat och arbetare, var denna människa i färd att också förkroppsliga en högre vilja till makt. Jüngers analys vill utgöra en distanserad kulturanalys av en förvandling i människans grundförhållande till naturen och till den egna kroppen förmedlad av tekniken. Han beskriver vad han erfar som ett slags väsen hos moderniteten, där en teknologiskt förmedlad maktvilja har gjort det till sin uppgift att forma världen i enlighet med dess styrande vision och syfte.

Materialet från Heideggers omfattande kritiska uppgörelse med Jüngers texter offentliggjordes relativt nyligen, vilket förklarar varför det inte fått så stor uppmärksamhet i tidigare analyser av det tekniska. Det gäller inte minst inspiration till att tänka moderniteten som *Ge-stell*.⁷ I den aktuella volymen från samlingsutgåvan skriver Heidegger bland annat att med arbetarens gestalt når människans subjektivitet sin fullbordan som behärskning av jorden.⁸ I själva begreppet "gestalt", som för Jünger fungerar som ett slags optik och väsensfigur genom vilket han avsåg att fånga sin samtid, spårar Heidegger en längre begreppshistoria från den platoniska "idén" och framåt, som också griper varat i en visuell konfiguration. Det är i dessa texter, ur hans på samma gång uppskattande och kritiska bearbetning av Jüngers analys av modernitetens gestalt, som själva idén om "stället" först växer fram. I en festskrift till Jünger som publiceras långt senare, 1955, bidrar Heidegger med en text med titeln "Över linjen", som senare återpublicerades under titeln "Om varafrågan".⁹ I denna uppsats återknyter han till sin tidigare analys av *Arbetaren* och Jüngers förståelse av dess gestalt. Han riktar uttryckligen sin tacksamhet mot Jünger och hans analys för det som han själv långt senare kom att göra i "Frågan om tekniken", och han skriver uttryckligen att gestaltens väsen ska förstås som härrörande från det som han själv under tiden har kommit att förstå som *Ge-stell*.¹⁰

Under andra hälften av 1930-talet stegras Heideggers intresse för tekniken, inte bara som en samtidsdiagnos, utan som en genomgripande metafysisk konstellation inom vilken människan befinner sig. En viktig text i sammanhanget är "Världbildens tidsålder" ("Die Zeit des Weltbildes"), som först framförs som föredrag 1938 och som se-

nare trycks som uppsats i samlingsvolymen *Holzwege* från 1950. I detta anförande, som presenterades inom ramen för en konferens om den "samtida världsbilden", presenterar han för första gången offentligt idén att det kanske mest centrala temat för en filosofisk självbe-sinning i dag är vetenskapens och maskinteknologins utveckling och effekter. Han utvecklar därefter sin tes, som då var mer kontroversiell än vad den kommit att bli senare, nämligen att teknologin inte bör ses som en effekt av den vetenskapliga revolutionen, utan att det förhåller sig tvärtom. Den moderna vetenskapen bör nämligen förstås ur det tekniska som ett mer grundläggande mönster, som han likställer med den moderna metafysikens grundposition. Inom detta grundmönster gäller att varat förstås som något "föreställt" (vorgestellt) som visualiseras för att göra det tillgängligt för manipulation och en styrande vilja. Även konsten och humanvetenskaperna tenderar att dras in i detta tekniskt-metafysiska tankemönster. Konsten blir till en källa för estetisk njutning och humanvetenskaperna organiseras alltmer enligt samma produktionsvillkor som naturvetenskaperna. Forskaren, skriver Heidegger här, blir en tekniker som arbetar experimentellt för att producera resultat som kan mätas och värderas i termer av deras effekter inom ramen för den akademiska kulturen som en produktions-gemenskap.

Han spårar denna utveckling och förvandling tillbaka till den moderna filosofins begynnelse, till den cartesianska idén om "visshet", inom vilken det mänskliga subjektet framträder som någon som projicerar världen framför sig som visualiserbart objekt, som kan representeras och förklaras. Därmed blir hela den fråga som konferensen valt som sitt tema, "den moderna världsbilden", för Heidegger i sig själv snarare ett symptom på hur världen uppträder inom moderniteten, nämligen som en bild, en projektion utifrån av en representerande blick. Inom denna delvis nya konstellation, tenderar människan att förlora kontakten med sina egna icke-beräkningsbara grundvillkor. Dessa drar sig in i skuggan och världen framträder i stället som en plats av förlorad mening och transcendens.

En kritisk medvetenhet om detta villkor kan lätt leda till en romantisk eskapism, en längtan att sträcka sig tillbaka in i ett förflutet, eller in i främmande traditioner. Men Heideggers botemedel mot denna situation är inte att försöka undfly den. Ett vanligt missförstånd är att

han just bara är kritisk mot moderniteten och vill tillbaka till något slags förmodernt agrarsamhälle. Men tvärtom siktar han redan i detta föredrag mot att utveckla en fördjupad filosofisk och reflexiv erfarenhet av detta tillstånd, som skulle kunna låta oss erfara den tekniska moderniteten som ”öde” eller ”skickelse”, som ett sätt på vilket varat kommer oss till mötes. Det är inte ett öde under vilket man förväntas böja eller foga sig, utan som det snarare gäller att försöka möta filosofiskt genom ett nytt sätt att fråga och tänka, men också att ”lyssna”. Allt detta ligger i ”besinnandet”, vilket är namnet på den särskilda filosofiska hållning och förmåga som han från denna tid lyfter fram som ett sätt att möta det tekniskas utmaning.¹¹ I besinnandet ligger bland annat att återkalla människan till en större medvetenhet om hennes egen ändlighet, till vilken också hör ändligheten i det sätt på vilket världen visar sig för denna totaliserande blick. Om vi läser Heideggers analyser av den cartesianska världsbilden och av den teknologiska moderniteten som bara en vilja att distansera sig från den, så tenderar hans tänkande att framstå som ett nostalgiskt försök att lämna samtiden, en konservativ kulturkritik som lätt kan avfärdas genom att peka på de stora framsteg som denna modernitet inneburit, såväl i levnadsstandard som i politiska institutioner. Därför är det viktigt att se att vad han pekar mot är snarare ett icke-värderande, utom-moraliskt perspektiv i vilket vi kan se hur de olika sidorna av denna utveckling, dess fördelar och dess katastrofer, kan anas som två sidor av en djupare rörelse, som historiskt drama och som skickelse och öde.

Mot slutet av den publicerade versionen av ”Världbildens tidsålder” lade Heidegger till ett antal kommentarer. I en av dem utvecklar han bakgrunden till tanken på det ”föreställande” som att det just har att göra med att ”ställa” något framför sig, för att därmed ”säkerställa” det.¹² Varat är då inte längre något som närvarar, utan får sin mening från att vara framställt inför ett föreställande subjekt som ett objekt eller föremål. Det är ur denna konstellation av begrepp som vi kan se hur hans tanke på moderniteten som ”ställ” tar form, även om det faktiska begreppet Ge-stell vid den här tiden inte har myntats som sådant. I de offentliggjorda texterna sker det först i ett föredrag som han håller 1949, under titeln ”Das Ge-stell”. Detta anförande är den första versionen av den text som fyra år senare publiceras som

”Frågan om tekniken”. Här bygger han vidare på analysen i ”Världbildens tidsålder” och tecknar en bild av hur människan och naturen inom ramen för en alltmer allomfattande teknisk rationalitet förvandlas till entiteter inom ett system av nyttjande och utfordran. Han utvecklar här det semantiska fältet kring ”ställandets” olika modi – föreställande, framställande, beställande, utställande, förställande – och fogar ihop dem i det samlande grundbegreppet Ge-stell. Prefixet har en särskild valör i sammanhanget, då tyskans ”ge-” pekar i riktning mot ett samlande, som i ”Gebirge”, en bergskedja. I begreppet förtätar Heidegger en serie olika aspekter av vad han menar sig se som ett genomgripande tillstånd i en teknologiskt bestämd tidsålder. Ge-stell betecknar väsendet hos tekniken själv, ett väsen som gradvis framkallas i och med den moderna naturvetenskapen från slutet av 1500-talet. Men idén är alltså inte att tekniken följer på vetenskapens framsteg, utan tvärtom att den experimentellt orienterade vetenskapen själv bara blir möjlig inom detta teknikens väsen såsom Ge-stell.

Inom ”stället” uppträder naturen i första hand som en resurs av materia och kraft, som infogas i ett system av överordnad nytta. I en berömd passage i uppsatsen beskriver han ett vattenkraftverk i Rhenfloden, hur själva anläggningen liksom bygger in floden som sin egen resurs. Också mänskliga varelser får en annan karaktär inom ”stället”. De förvandlas till de som ska utföra och utöva detta styrande och avkrävande, detta *beställande*. Samtidigt blir de därmed också själva till resurser inom ett beställande system. Det är ingen tillfällighet att det är i denna text som Heidegger gör sin enda explicita och offentliga filosofiska anspelning på de tyska dödslägren under kriget, vars industrialiserade hantering av mänskliga kroppar likställs med hur naturen exploateras inom ett modernt tekniksamhälle.¹³ I den senare publicerade versionen av texten har denna anmärkning och jämförelse tagits bort, varför vet vi inte. Många, i synnerhet Emmanuel Levinas, har senare kritiserat honom för att överhuvudtaget närma sig förintelsen med en sådan jämförelse. Själva likställandet av massmord och mekaniserat jordbruk skulle vara uttryck för inte bara en moralisk smaklöshet utan också en oförmåga att förstå fenomenet i sig. Heideggers anmärkning är så kortfattad och den skulle kräva en utförligare analys för att rätt kunna bedömas. Men dess ursprungliga förekomst i sammanhanget visar hursomhelst att det var genom analysen

av tekniken som Ge-stell som han i sitt eget tänkande försökte hitta en plats för att tolka dessa groteska förbrytelser utförda av en välorganiserad statsapparat. Inom ”stället” kan vad som helst bli till en resurs inom ramen för ett överordnat syfte.

I skapandet av begreppet Ge-stell menade han sig kunna gripa och medvetandegöra en hel konstellation av fenomen, och därmed fånga ett slags förtätat väsensdrag hos moderniteteten. Han talar dock inte gärna själv om det som ett kulturdiagnostiskt begrepp, utan beskriver det hellre i termer av en ännu mer generell ontologisk problematik. Vad ”stället” lyfter fram är det sätt på vilket varat manifesterar sig i en viss epok. Inom dess ram kan man sedan se och förstå hur naturen framträder som potentiell resurs för möjlig användning, liksom hur människor och människors kroppar kan uppträda som sådana resurser för sig själva. Inom ett sådant instrumentellt organiserat verklighetsschema kan allting blir till föremål för en överordnad beräknande vilja. Det är dock inte bara så att människan blir ett föremål för en sådan vilja, utan hon kommer också att erfara sig själv som kallad att utföra dess verk, att föreställa sig och beställa det varande på ett sådant sätt. ”Stället” är nämligen inte något slags yttre ödesmakt i förhållande till människans förmodat inre frihet och autonomi, utan den beskriver också hur denna mänskliga vilja orienterar sig själv. Det är i denna mening som den är, som det inledande citatet från teknikuppsatsen säger, ett ”uppfordrande anspråk”, ett anspråk som uppfordrar och ställer människan att beställa det som självt uppträder som ett bestånd.¹⁴

Just denna betoning på att ”stället” också måste erfaras som ett anspråk och uppfordran, riktad mot människan ur människan, är avgörande för att förstå riktningen hos Heideggers analys. Därigenom avviker han från exempelvis Jüngers analyser av modernitetens gestalt, vilka i grund och botten syftar till att att gripa en väsenskaraktär hos samtiden ur en högsta blickpunkt, med andra ord att teoretiskt behärska den. Vad Heidegger vid det laget under en längre tid har arbetat i riktning mot, och som kommer till uttryck inte minst i hans postumt publicerade *Bidrag till filosofin* (skrivet under perioden 1936-1938), är en reflektionsform som på något sätt inbegriper tänkandets *hur* i sättet att gripa dess *vad*. Det handlar om att medvetandegöra vad tänkandet gör då det begreppsliggör sitt objekt, och att besinna sig

över dess egen roll i framkallandet av en värld.¹⁵ Att tänka över "stället" så som Heidegger antyder inbegriper också att medvetandegöra det tekniska i tänkandet, dess inre begär efter kontroll, och att genom denna medvetenhet hitta ett friare förhållande till det tvingande i tänkandet självt. Denna målsättning är tydligt närvarande redan i de första raderna i "Frågan om tekniken", som just inleds med uppmaningen att det viktiga för ett tänkande kring tekniken i dag är att "bygga en väg i riktning mot tekniken", en väg genom språket som ska kunna leda till ett nytt förhållande till det som tänks, en "friare" väg som Heidegger själv också skriver. Att tänka tekniken genom "ställets" optik handlar alltså inte bara om att filosofiskt uppdaga en väsensgestalt genom vilken vi kan greppa en generell sanning om vårt kulturella-ontologiska tillstånd, utan ytterst om att göra oss friare *för*, och till sist därmed också *från* det tekniska, som då inte längre uppfattas som en yttre makt, utan som något av vilket vi själva är en del.

Vanligtvis när man frågar efter någots väsen eller grundegenskap så tänker man sig att svaret består i en definition av dess *vad*. I fallet tekniken är den vanligaste väsensdefinitionen att det utgör ett medel för att uppnå ett visst mål, ett instrument för handlande. Men i stället för att gå i denna riktning och kritisera eller komplettera den instrumentella definitionen, består Heideggers originella rörelse i uppsatsen om tekniken att fråga efter *hur* tekniken åstadkommer sanning. Då frågar vi inte längre bara efter sanningen *om* tekniken, utan snarare efter en teknikens egen säregna sanning. Det är i detta sammanhang han återknyter till den passage från Aristoteles *Nikomachiska etik*, som stod i centrum för hans första studie trettio år tidigare, om hur *technē* just har att göra med ett sätt att "åstadkomma sanning" (*alētheuein*). I sin egen vidareutveckling av denna svårtolkade passage hos Aristoteles, låter han den peka mot det sätt på vilket det tekniska i allmänhet låter tingen framträda, hur det upplåter det varande. Och det svar han finner är att tekniken upplåter naturen som något att "avkräva" (*herausfordern*). I den tekniska hållningen och rationaliteten blir naturen till en potentiell resurs. Men inte bara naturen upplåts i denna riktning, utan även människan själv, som inom det tekniska blir en avkrävare, "hon avkrävs att avkräva naturen".¹⁶ I denna formulering koncentreras den tanke som skisserades ovan, att "stället", såsom teknikens väsen, ger sig till känna som ett anfordran i

människan själv, som på samma gång en aspekt och en effekt av hennes frihet. Heidegger talar om detta som ett ”öde” eller ”skickelse”, men det ska då alltså inte förstås som en yttre, tvingande kausalitet, utan ett sätt på vilket människan ur sin frihet går naturen och sig själv till mötes.

Som ett sådant öde är det inte en gång för alla fixerat, utan något i förhållande till vilket man kan upprätta en friare relation, just genom att göra sig lyhörd för dess anspråk, eller mer exakt, göra sig lyhörd för det *som* ett anspråk, och därigenom som något potentiellt befriande. Av detta skäl utgör ”stället” en ytterst tvetydig belägenhet. Från ett perspektiv kan det framstå som ett litet förlegat dystopiskt ressentiment i förhållande till samtiden. Men Heideggers poäng är till sist att det också rymmer en möjlighet. I det uppenbara hot som den tekniskt orienterade moderniteten utgör rymms också en räddande potential. Heidegger citerade gärna Hölderlins ord från dikten ”Patmos”, om hur ”där faran är, växer också det räddande”. I uppsatsen om tekniken får det en särskild vikt, då det också summerar det sätt som han vill att ”stället” ska förstås, nämligen just som en ”tvetydig” situation av uppenbar fara och möjlig räddning. Den senare möjligheten vilar dock på att människan kan nå fram till ett besinningsfullt förhållande till det varande såsom det framkallas i ”stället”. Och alldeles mot slutet av essän så tar han upp denna tvetydighet just i termer av den dubbeltydighet som ligger i det grekiska ”technē” självt. En gång, skriver han där, innebar ”technē” också ”frambringandet av det sanna i det sköna”. Till det hoppfulla i tekniken hör också denna möjlighet av att visa en väg tillbaka till ett poetiskt avtäckande av det varande, som det kan ske i konsten.

Just genom att låta tvetydigheten i grundbegreppet technē – som teknologi och konst i ett – sätta ramarna för hela analysen så överlämnar Heidegger till sist frågan om tekniken som något på samma gång oavgjort och löftesrikt. Det är i förhållandet till det tekniska och ett visst slags tekniskt orienterad rationalitet som människan inte bara kan utan till sist måste närma sig sitt eget väsen och sin historiska belägenhet. I besinningen ligger att känna igen tekniken som hennes egen vilja till behärskning och kontroll, liksom hennes drift att avkräva naturen och sig själv. Genom själva igenkännandet av denna vilja kan också en förvandling ske, som ett upplåtande inte bara av en

yttre sanning om det tekniska, utan som en förvandling av människan själv. Då kan det sanna ske, som ett frigörande uppenbarande av något tidigare fördolt.

Det är i förhållande till detta löfte som man kanske till sist bör närma sig Heideggers diskussion av tekniken och ”stället”, snarare än som en delvis förlegad dom över ett äldre industrisamhälles exploaterande hållning till naturen. I relation till tekniken befinner sig mänskligheten i dag på en helt annan plats än på tidigt 1950-tal. De negativa effekterna av den moderna tekniska kulturen på natur och människa, som då bara började anas, har sedan dess alltmer kommit att definiera hur människan förstår sig själv. I dag är en del av det tekniska kunlandet delvis en restaurativ teknik, där man söker tekniska vägar för att möta de faror och skador som tekniken själv alstrat, framför allt på den naturliga miljön, men också i våra kroppar. Det är en allmänt omfattad mening inom den tekniska rationaliteten att det bara är genom teknik som teknikens egna inneboende risker kan bemästras. Samtidigt har några av de största tekniska landvinningarna sedan Heideggers analys just bestått i förvandlingen av språkets, tänkandets, och kommunikationens villkor. Heidegger skriver i början av cybernetikens era. Femtio år senare lever en växande del av mänskligheten i den digitala och virtuella kommunikationens rum, en värld som präglas av tekniskt burna dygder som tillgänglighet, snabbhet och översättbarhet. Det ligger nära till hands att tänka sig att en analys som präglas av en nära efterkrigsstämning, av atomkraftens genombrott och storskaliga energitekniska anläggningar, inte skulle ha bäring på denna nya situation. I dag är tekniksamhället genomsyrat av en etisk och värdemässig reflektion, i form av etiska kommittéer, utvärderings- och kontrollorgan. Själva frågan om hur, av vem, och enligt vilka principer, den tekniska utvecklingen ska styras och regleras, är i dag en central angelägenhet på alla nivåer, från enskilda företag upp till global kontroll av militär och annan teknologi. Den ”besinning” Heidegger efterlyste kan i det avseendet tyckas ha hörsammats. Men Heideggers analys har sin styrka i det allmänna ramverk han uppställer för att tänka det tekniska, som till sist pekar bortom det sätt på vilket man i dag vanligtvis menar sig ”ta ansvar” för tekniken.

Heidegger uppmanar oss inte att undfly tekniken, men han varnar oss för att tro att vi på något enkelt viljemässigt sätt kan göra oss till

dess herrar. För själva anspråket på herravälde, också som styrt av etiska principer och värden, tänker fortfarande i teknikens riktning. Det tekniska är en del av vår situation, på ett sådant sätt att den bara blir möjlig att erfara i sitt väsen då vi lyssnar till dess tilltal som den når oss, som också ett sätt på vilket det varande avtäcks. Det gäller också när den uppmanar oss att ta ansvar för dess egna avarter. Att på detta sätt bli medveten om karaktären av dess grepp om vår situation, innebär att erfara den i dess karaktär av öde, men ett öde som genom att det blir synligt också kan visa sig inrymma en befrielse. Vi förvandlar då vårt egna tekniska handlande, liksom vårt eget tekniska begär, till en erfarenhet som berättar något om vilka vi själva är, och därmed hur vi präglar vår värld. Att se världen som ”ställ”, som ställd och präglad av en vilja till kontroll, blir till sist därför också att samtidigt se den bortom detta ramverk. Liksom i en glipa vill analysen på så vis låta oss ana en befrielse bortom det tvingande.

Noter

1. Den korta texten finns publicerad som ”Neuzeitliche Naturwissenschaft und moderne Technik”, i *Radical Phenomenology. Essays in Honor of Martin Heidegger*, red. J. Sallis (Atlantic Highlands: Humanities Press, 1978), s. 1–3. Föreliggande text är en svensk bearbetning av en uppsats som tidigare publicerats på engelska, ”Ge-stell: enframing as the essence of technology”, i *Martin Heidegger: Key Concepts*, red. B. Davis (Durham: Acumen Press, 2009), s. 183–194.
2. ”Die Frage nach der Technik”, i uppsatssamlingen *Vorträge und Aufsätze* (Pfulding: Neske, 1957). I svensk översättning av R. Matz som ”Teknikens väsen”, i Martin Heidegger, *Teknikens väsen och andra uppsatser* (Stockholm: Rabén & Sjögren, 1974).
3. Aristoteles, *Nikomachiska etiken* 1139b. Mårten Ringboms svenska översättning är här lätt modifierad. Se *Nikomachiska etiken* (Göteborg: Daidalos, 1978).
4. Texten var länge förkommen, men återfanns i arkiv efter Heideggers död, och trycktes som ”Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation”, i *Dilthey Jahrbuch* 6 (1989).
5. Hela denna analys utvecklas framför allt i paragraferna 19–21 i *Vara och tid*.
6. Uppsatsen trycktes först i samlingen *Holzwege* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1950/1980), s. 13, i svensk översättning av S.-O. Wallenstein, *Konstverkets ursprung* (Göteborg: Daidalos, 2007).
7. Till undantagen hör Sven-Olov Wallensteins essä ”Modernism and Technology”, i *Essays and Lectures* (Stockholm: Axl Books, 2008).

ANTECKNINGAR OM HEIDEGGERS BEGREPP "GE-STELL"

8. "Zu Ernst Jünger", GA 90 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004), s. 40.
9. Senare publicerad i volymen *Wegmarken*, och i GA 9 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976). På svenska finns texten i översättning av D. Birnbaum och S-O Wallenstein i volymen Jünger/Heidegger, *Linjen*, Kykeon (Lund: Propexus, 1993), s. 49–87.
10. GA 9, s. 401, sv övers., s. 65.
11. För en utförligare analys av temat "besinning" som filosofisk hållning och problematik, se min "Prudence, Passion, and Freedom: On Heidegger's Ideal of Besinnung", *Giornale di Metafisica* XXVIII (2005), s. 29–52.
12. GA 5, s. 108.
13. Uppsatsen "Ge-stell", som alltså är en förstudie till "Frågan om tekniken", finns publicerad i Martin Heidegger, GA 79 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005), och kommentaren om lägren återfinns på s. 27.
14. "Die Frage nach der Technik", s. 23 ("Teknikens väsen", s. 29, översättningen här modifierad. Matz talar om ett "utmanande anspråk", men *herausfordern* fångas bättre av "uppfordrande").
15. För en mer utförlig analys av *Beiträge*, se min "Contributions", *Blackwell Companion to Heidegger*, red. Dreyfus & Wrathall (Oxford: Blackwell, 2005), s. 358–373.
16. "Die Frage nach der Technik", s. 21.

Varför heideggerianer kan älska sina laptops utan dåligt samvete

ROBERT SCHARFF

1. Introduktion

Enligt en välkänd spetsfundighet – jag tror först uttryckt av Don Ihde – finns det något motsägelsefullt med att heideggerianer älskar sina laptops. Heidegger är berömd för sin synbarliga anti-modernism, för sin gammelmåddiga kärlek till handverktyg och snickeri, för att beklaga sig över teknologins ”inkräktande” utnyttjande av floder för hydroelektrisk kraft och för att till och med hata skrivmaskiner.¹ Bör man under sådana omständigheter inte vara litet generad över att på en laptop försvara denne omoderna tänkare med en ”skomakares mentalitet”, som kritiserar ”tekniken med stort T”? På denna laddade fråga anser jag att svaret är ett oförbehållsamt ”Nej”. Eller ännu bättre, det är en fråga som inte alls bör besvaras eftersom den tolkning av Heidegger på vilken den bygger är felaktig.

Min artikel handlar om denna felaktiga tolkning och om några av dess konsekvenser. Efter att ha exemplifierat några av dess mest välkända former kommer jag att visa att vi för att fullt ut ska förstå hur det är att ”vara” i dessa teknovetenskapliga tider måste övervinna föreställningen om att Heideggers tänkande kring teknikens ”väsen” och hans kritikers förkärlek för ”konkreta” studier av teknik utesluter varandra.

2. Heidegger som dystopiker

Jag inleder med en snabb skiss över den nidbild av Heidegger som hans motståndare har tecknat.² Denna Heidegger är först och främst en dystopiker. Studier av teknovetenskap definierar ofta sig själv som en rörelse som öppnar upp ett rum för sitt eget arbete genom att förkasta denna Heidegger. Deras argument är att kritik av en teknovetenskaplig överdrift är en sak, men Heidegger övertygade en hel generation om att blåsa upp en sådan kritik till ett "totaliserande" fördömande av teknik och vetenskap som sådana. Dessutom verkar Heideggers senare diskussion av teknik vara något av en förlorad möjlighet – ett slags "essentialistiskt" förräderi gentemot den bristfälliga men lovande "existentiella" beskrivningen av det vardagliga livet i *Vara och tid*. I slutändan lämnar hans kritiker oss med en bild av en gammal Heidegger, som å ena sidan inte ger oss någonting annat än några få föråldrade beskrivningar av hammare och icke-inkräktande floddammar och å den andra en universaliserande metafysik om teknik. Om denna sorts kritik vore riktig skulle naturligtvis dess förespråkare göra oss en tjänst genom att skjuta den senare Heidegger åt sidan och rädda vad de kan från hans tidigare daseinshermeneutik. Heideggers förklaring av teknovetenskapens nuvarande herravälde och dess uppkomst är emellertid vare sig överdriven eller dystopisk, och hans senare behandling av tekniken inte bara förenlig med *Vara och tid* utan bygger på den. Hans idé att vi lever i en ontologiskt konstruerad och ställd värld är mindre metafysisk och totaliserande än den mer konventionella föreställningen att vi lever i den så kallade "utvecklade" världen. Bägge idéer beskriver den teknovetenskapliga existensen som inget mindre än en fullbordad händelse – det vill säga som den såväl praktiska som teoretiska kulminationen av den västerländska intellektuella traditionen. Skillnaden är att Heidegger inte delar denoreflekterade tillfredsställelse som i vanliga fall åtföljer idén om den utvecklade världen. Han är oroad över denna tillfredsställelse långt före *Vara och tid*. Han vill demontera och ompröva den vanliga förståelse som understödjer den, inte bara socio-politiskt utan även ontologiskt, så att vi i stället för att låta det definiera ett till synes *nödvändigt* sätt att avtäcka det verkliga på kan se det för vad det verkligen är, nämligen den nuvarande dominanta, viktigaste, välbekanta, ibland tillslutande och därför

även det mest "olyckliga" avtäckandet av våra alltför "uppenbara" *möjligheter*.

Från Wilhelm Dilthey lärde sig Heidegger vad det innebär att vara född in i denna situation som en övning i självbesinning (Selbstbesinnung), med andra ord som ett försök till självförståelse som den tidige Heidegger översätter till en ontologisk fråga: Hur är det att "vara" filosofisk i vår tid? Till att börja med beskriver han denna situation ganska generellt och skissartat. Den är "alltid redan", säger han, en värld av vardaglighet, men en som blir metafysiskt otydlig närhelst vi försöker "förstå" den. Så småningom kommer han att beskriva denna världs karaktär mer precist såsom en teknisk värld, och han skiljer mellan att försöka *teoretisera* denna situation – vilket är vad den västerländska traditionen betecknande nog har gjort – och i stället lära sig (som han säger) att *tänka* den. Han vägrar att röra sig direkt mot de vanliga frågarna om "vad" den är (vilket naturligtvis besvaras först och främst inom vetenskaperna) och vad vi därefter bör "välja" att göra med den (naturligtvis beräknat framförallt genom instrumentalistiskt övervägande och teknologiska medel). I stället stannar han upp och frågar, hur det egentligen "är" att "vara" i en sådan värld? Måste allting verkligen och alla sätt att leva med den vara en variation på ett tema av vetbara essenser och instrumentella val? För likt så många andra i hans tid och vår, förstår Heidegger inte det teknologiska livet som ett onyanserat lyckligt liv av mänskligt framsteg som endast kräver att vi försöker anstränga oss att "representera" tingen som de faktiskt "är", att hela tiden göra bättre moraliska val och att förbättra och utvidga demokratisk social planering.

Det är precis denna punkt som Heideggers kritiker med förkärlek angriper. "Ser ni inte", säger de, "titta på hans romantiska överreaktion!" Bara för att vi inte kan hylla vår nuvarande teknovetenskapliga samtid med samma förhastade entusiasm som 1800-talet prisade sin planerade teknovetenskapliga framtid finns det ingen anledning att beskriva en hel epok i enbart negativa termer. Den framstegstroende vetenskapliga utopismen från den tidigare eran är förbi och med den även behovet av dystopiska repliker. De stora berättelsernas tidsålder är förbi.

Det är enligt min mening emellertid inte Heidegger utan hans kritiker som här löper den största risken av att generalisera, detta särskilt

eftersom de tror att de har undvikit det. 1800-talets vetenskapliga optimism har inte försvunnit och att enbart bestämma sig för att den har gjort det förändrar ingenting. Åtminstone i Nordamerika och Väst-europa är det den mest utspridda, om än i all tysthet, accepterade utgångspunkten för den politiska ekonomins administratörer och teknokrater, för konventionella epistemologer och för ett stort antal vetenskaps- och teknikfilosofer. Det är den pedagogiska inställningen hos den ”utvecklade” världen – en värld man antingen redan tillhör eller som man strävar efter att få tillhöra. Det är inställningen hos det mogna mänskliga medvetandet. Och i dag, precis som på Heideggers tid, är de som uttrycker tvivel om denna utveckling ett försvinnande litet antal och reformistiska åsikter bedöms helt enkelt ha misslyckats med att röra sig bortom de teologiska, ideologiska eller romantiska åsikterna från svunna tider. Dessa människor uppfattas, precis som Heidegger, som att ha vägrat att bli senmoderna, medan vi andra redan funderar på hur vi ska kunna bli postmoderna.

Heideggers kritiker har förvisso rätt på en punkt, nämligen vad Heidegger angriper. Vad som ”bekymrar” honom är just det sätt på vilket vår teknovetenskapliga förståelse av saker ”ställer upp” och överlagrar det sätt på vilket vi i vanliga fall förstår vårt eget ”vara” och ”vara” hos tingen runt omkring oss. Även om hans klagomål mot denna hegemoni är omfattande och oförsonliga gör det honom inte bakåtrövande eller till en luddit, och det rättfärdigar verkligen inte försöket att psykologisera bort honom som någon som lider av antiteknovetenskaplig patologi, obotlig pessimism eller som saknar politiskt samvete. Som jag kommer att förklara så sätter dessa beskrivningar av det teknovetenskapliga livet, när de förstås som formella indikationer (som han förstår dem) i stället för essentialistiska uttalanden (som hans kritiker förstår dem), tvärtom i fokus dessa frågor som faktiskt har blivit ännu mer angelägna nu än de var när han skrev ”Frågan om tekniken”.⁴

Jag kommer att argumentera för att den vanliga kritiken av Heidegger säger oss mer om hans kritiker än den gör om Heidegger själv. Som jag har nämnt kommer jag att föreslå att bortsett från de textuella fel-läsningar kritiken innefattar, är alla klagomål om hans påstådda essentialism och romantik bevis på hans motståndares tendens att över-skatta i vilken utsträckning som 1800-talets vetenskapliga uppfattning

har överskridits – och att de genom detta även överskattar sin egen förmåga att gå bortom den. När man betraktar Heidegger från detta synsätt är hans analyser av teknik i min mening inte så mycket bakåtsträvande eller nostalgiska som ”otidsenliga” i Friedrich Nietzsches mening. Med andra ord, det tycks som att han säger precis det som de som försöker vara mest bestämt konkreta i sina beskrivningar av det teknovetenskapliga livet inte vill höra, vid precis det ögonblicket när de som mest behöver höra det.

3. Heideggers plats i samtida studier av teknovetenskap

Den kritiska reaktionen mot Heidegger har tagit flera former. Jag kommer att diskutera två av de huvudsakliga formerna här och kommer att börja med en kort sammanfattning av vardera i avsikt att belysa de generella drag de verkar ha gemensamt.⁵ Först och främst är det de amerikanska och europeiska teknikfilosoferna som har tagit vad Hans Achterhuis kallar för en ”empirisk vändning”. Dessa filosofer sägs förespråka en konkret analys av vår samtida erfarenhet med hjälp av mångsidiga tekniker. I detta ser de sig själva såsom engagerade i ”studier av teknovetenskap” – vilket de förstår såsom ett motståndstagande mot de monologiska teorierna hos en äldre generation av ”teknikfilosofer” och i riktning mot vad vissa av dem, i Ihdes efterföljd, kallar en ”post-fenomenologi” som erbjuder en mer pluralistisk, pragmatisk och balanserad bedömning av den roll som teknik spelar i vårt samtida liv.⁶

Det mest rättvisa och genomarbetade arbetet kring denna position på engelska är antagligen Peter-Paul Verbeeks *Vad saker gör* (2005).⁷ De teknovetenskapliga ”empiristerna”, förklarar han, förstår sig själva som post-husserlianer som har ”riktat in sig på [de tekniska] sakerna själva”. Han håller med dem i deras grundläggande kritik av Heideggers beskrivning av tekniken, men han medger att deras egentliga kritik ofta presenteras på ett sätt som är både för ensidigt i åsidosättandet av Heideggers bidrag till teknovetenskapliga studier och för ytligt och externt i förhållande till Heideggers egen inställning för att vara träffande.⁸ Verbeek har rätt, tror jag, i att Heideggers empiristiska kritiker tenderar att vara lika abstrakta och generaliserande i sin kritik av Heidegger som de anklagar honom för att vara i hans texter om teknik.

Enligt min mening har Verbeek dock mindre rätt i vad han själv säger om Heidegger. Han lovordar faktiskt *Vara och tid* för att ”tillhandahålla grunderna för en fenomenologisk filosofi om teknik som tar de faktiska teknikerna på allvar”. Likväl argumenterar Verbeek för att Heideggers sena arbete är ofrånkomligt bristfälligt och reduktivt på grund av dess ”transcendentala” och ”bakåtsträvande” intresse för teknikens väsen. Den transcendentala filosofin letar efter *förutsättningarna* för *möjligheten* för något och att inta denna inställning till alla tekniker hindrar oss från att tänka på någon av dem som något annat än ytterligare ett exempel på modern teknik förstådd såsom ”stället” (Gestell) och detta lämnar oss då bara att hjälplöst ”vänta på ankomsten av ett nytt sorts sätt att vara”.⁹ Dessutom argumenterar Verbeek för att denna transcendentalism tvingar Heidegger att förstå tekniken ”bakåt” i stället för ”framåt”. Genom att vända sig till teknikens förflutna för att etablera dess påstådda essentiella förutsättningar reducerar Heidegger all teknik till dess roll i ”varats historia” som rotad i de antika grekernas föreställning av technē – och förstår sedan all teknik och allting kring den som enbart ”konsekvenser” av en tidigare avtäckning av varat. Till följd av detta är det inte möjligt för honom att se vårt nuvarande tekniskt medierade liv som den möjliga ”källan” i stället för framtida teknikvetenskapliga förvandlingar.¹⁰

En andra betydelsefull reaktion på Heidegger representeras av företrädare för kritisk teori såsom Herbert Marcuse, Jürgen Habermas och (som jag ska förklara alldeles strax, den mindre problematiska) Andrew Feenberg. Liksom nyempiristerna har de ofta positiva saker att säga om *Vara och tid* – med den skillnaden att det i deras fall är på grund av att de i den finner grunden till en kritik av vardagslivet under kapitalismen som de inte kan finna hos Karl Marx. De känner sig emellertid till slut även besvikna över Heideggers sena arbete – och detta inte bara filosofiskt utan även på ett *politiskt* plan. Bland dessa kritiska teoretiker är Habermas den mest kända och den mest kompromisslösa kritikern av Heidegger, och hans polemik har blivit en sorts locus classicus för alla som vill försvara upplysningens anda mot Heideggers påstådda försök att ”underminera den västerländska rationalismen”.¹¹ Enligt Habermas var den tidige Heidegger en existentialist som under 1930-talet blev förförd av den implicita beslutsamheten i *Vara och tid* (och hans egna personliga deformation) till en skamlig politisk aktivi-

tet, och att han därefter drog sig tillbaka till en mystisk och apolitisk kvietism som tillät honom att bortförklara sitt nazistiska förflutna.¹²

Som en av Marcuse studenter var Feenberg självklart utsatt för denna åsikt, men hans egen läsning av Heideggers texter har aldrig varit instrumentella eller ideologiska. Feenberg har tvärtom i sina senare texter till stor del kommit att acceptera Heideggers förklaring av det teknovetenskapliga tillståndet. Här kommer Feenberg nära Veerbeek och de teknovetenskapliga empiristernas position. Också han ser Heideggers förklaring av det samtida teknovetenskapliga livet som en "metafysisk" övertolkning.¹³ Också han tolkar Heideggers anspråk om teknikens "väsen" som anspråk på vad som är universellt sant och oföränderligt nödvändigt med den. Men till skillnad från empiristerna står inte Feenbergs egna projekt huvudsakligen i skuld till *Vara och tid* och det post-husserlianska projektet med dess mångfaldiga fenomenologier. I stället undersöker han andra delar av Heideggers arbete, men med en neomarxistisk blick. Från Heideggers tolkning av det antikt grekiska "technē" i de tidiga föreläsningsserierna utvinns Feenberg en icke-instrumentalistisk modell för praxis. Och i Heideggers arbeten om poesi och konst finner han beskrivningar av ursprunget till kreativa och mindre avhumaniserande idéer om livet och verkligheten som kan ge oss en mer demokratiserande syn på socialpolitiska val.

Jag är en entusiastisk anhängare av både Verbeeks fenomenologiska "inriktning på föremål" och Feenbergs upprop för en humaniserad teknik. Deras misstag ligger i att föreställa sig att Heidegger skulle opponera sig mot dem. Först och främst, som andra har påpekat, så är "väsen" (Wesen) i Heideggers vokabulär ett verb och inte ett substantiv. När han därför säger att det ligger en genomgripande "fara" i den samtida teknovetenskapens utveckling som är mer "essentiell" än dess globala räckvidd och positiva löfte, beskriver Heidegger hur saker *framförallt tenderar att vara* – det vill säga, hur de redan är "uppställda" och "överlämnade åt oss" – inte hur de kosmiskt sett måste vara.¹⁴ Därför insisterar han att "teknikens essentiella utveckling bär inom sig vad vi minst av allt förväntar oss, nämligen den möjliga uppkomsten av en räddande kraft".¹⁵ Om det inte fanns någon potentiellt "räddande nåd" i vår erfarenhet – det vill säga, om vi inte redan hade en stark känsla av att våra relationer till olika tekniker ibland vittnar om andra möjliga sätt i vilka tingen *inte* bara är ställda och livet *inte* bara

är uppställt som ”man” förstår det teknoinstrumentellt – så skulle vi inte kunna känna igen och ”tänka” dessa andra möjligheter såsom ”andra” överhuvudtaget.¹⁶ Föremål skulle då endast ”vara” vetbara och användbara och vi skulle bara ”existera” med dem som användare av föremål lagrade på hög.¹⁷

När Heidegger därför tycks ignorera den specifika naturen och de fundamentala skillnaderna mellan olika tekniker och vår erfarenhet av dem, är hans avsikt inte att tvinga oss att välja mellan en beskrivning av den påträngande ställda *ankomsten* av tekniken och ett upprop för konkreta analyser av de särskilda teknikerna. Vi läser hans essä om tekniken på fel sätt om vi antar att vad Heidegger här säger om ”Ges-tell” och ”Bestand” är tänkta såsom olika mallar mot vilka vi kan mäta alla de tekniker som vi för närvarande stöter på.¹⁸ Som vi nu vet var Heidegger redan innan *Vara och tid* övertygad om att anledningen till att vi överhuvudtaget förstår att det *finns* frågor om föremålets vara är att vi ofta erfar dem som ”oroande”. Överallt i vår värld finns det en antydning om ett pluralistiskt löfte i en mycket otraditionell ontologisk mening, men det är också ett faktum att sådana ovanliga avtäckanden av föremål alltid tenderar att komma till vår erfarenhet på ett reduktivt representerat eller dunkelt sätt.¹⁹ Därför, uttryckt med den sene Heideggers språk, får vi inte underskatta hur svår vägen mot att *verkligan tänka* dessa ovanligt avtäckta fenomen kommer att vara, just av den anledningen att de för närvarande inte är favoriserade i den dominerande ställande ontologiska andan i den utvecklade världen.

Heideggers poäng är alltså inte att alla tekniker bara är exempel på den universella idén om ett uppställt lager av användbara ting och ingenting annat. Det är snarare så att även om vi erfar föremål som *inte* är på detta sätt kommer det fortfarande vara svårt att beskriva hur de ”verkliga” är – på precis det sätt som *Vara och tid* visade hur det är svårt att ge en icke-objektifierande beskrivning av donen i vårt vardagliga bruk av dem. Självklart vill vi säga att det som är tillhands inte är ett objekt med vissa användbara egenskaper, men när hammare går sönder blir de till förhandenvarande objekt. Den centrala ontologiska realiteten i vår tid är att den ”materiellt genomgående” närvaron av teknik – en sådan uppenbar välsignelse på många sätt och som förtjänar en varsam och detaljerad analys i sin egen rätt – även och på samma gång ”tenderar att vara” (närvarar som) existentiellt påträngande. I stället för att läsa

Heidegger som någon som motverkar de nya fenomenologiska och kritiska betraktelserna, bör vi därför förstå hur hans klagomål kommer från samma plats och vid precis samma tid som dessa betraktelser. För att leka med Ihdes bild så kan vi både älska våra informationstekniker och analysera deras makt, löften och det nöje de ger oss med alla deras multistabiliteter precis så konkret som vi vill – så länge som vi också funderar över hur all denna makt, dessa löften och nöjen inträffar i en ontologisk anda som driver oss till att *definiera* ”kunskap” som informationsbehandling, *definiera* ”tänkande” såsom ett artificiellt neuronätverkande och till att *inskränka* ”intelligens” till att ha ett stort minne och en förmåga att manipulera symboler mycket snabbt.

Angående två saker har Heideggers kritiker utan tvekan rätt – även om de inte ser att han håller med dem. Först och främst så finns det ingen fördelaktig position utanför det teknovetenskapliga livet från vilken man kan betrakta, i oengagerad neutralitet, vare sig dess dominerande ställande anda eller våra tvetydiga erfarenheter av särskilda tekniker inom den. Vad som än är botemedlet mot Heideggers oro, så måste det finnas *mitt i* livet, inte genom att teoretisera från ovan, bakom eller före det. Och för det andra har Heideggers kritiker också rätt i att vi alla till viss del är lyckliga teknovetenskapliga pragmatiker och att det inte finns någon återvändo. I ett mörkt sinnelag kan vi tänka oss att ge upp det hela, men som Heidegger säger, vi kan inte riktigt ”tänka” detta.

Det finns icke desto mindre ett helt uppbåd av oroande erfarenheter på gränsen till (och ibland i mitten av) vår lyckliga tekniska praxis – vilka alla tenderar att göra den teknovetenskapliga optimismen *som sådan* ytterst otillfredsställande. Det är i dag inte bara Heidegger som är av den åsikten att ett deprimerande, bakåtsträvande och dystopiskt hot tycks vara åtminstone något mer än lika konstitutivt för den sorts värld för vilken den tidigare moderna traditionen inte hade något annat än lovord. Som till och med Feenberg numera medger så är Heideggers betraktelse angående vår nuvarande situation för det mesta träffande. Är vi, exempelvis, bättre nu för tiden på att ställa frågan om det Goda Livet, det Rättvisa Samhället, det Vackra eller till och med vad som krävs för att ”förstå” dessa saker än tidigare?²⁰ Är livet mer spirituellt tillfredsställande och är vår politiska ekonomi mer demokratisk? Kan vi vara säkra på att post-heideggerianer kommer att

behandla sådana frågor bättre än de onto-teologiska metafysikerna? Heidegger tycker att frågor som dessa måste ställas på samma globalt reflexiva nivå och i samma bestämda historiska sinnesstämning som de gamla totaliserarna gjorde, men han har naturligtvis en radikalt annorlunda förståelse av vad det *innebär* att filosofera om dem.

4. Kritiken av Heideggers teknovetenskapliga kritiker

För att uttrycka denna sista poäng på ett annat sätt så skulle man kunna säga att hur fenomenologiska eller postfenomenologiska Heideggers kritiker än må vara i sina beskrivningar av enskilda tekniker, tycks deras kritik mot honom ofta vara formad av en *för*-fenomenologisk traditionalism. På det tidiga 1920-talet såg Heidegger precis detta problem i Dilthey, Edmund Husserl och Karl Jaspers.²¹ Som han såg det låg den stora svårigheten med exempelvis Diltheys filosofi om det mänskliga-historiska livet, Husserls fenomenologi eller Jaspers Existenzfilosofi inte i vad de försökte *göra*. Deras beskrivningar av den mänskliga erfarenheten är ofta, säger han, tillräckligt fenomenologiska. Problemet ligger i deras alltjämt mycket traditionella förståelse av *vem* – det vill säga vilken sorts filosof – som beskriver. Den Dilthey som planerar att skriva en ”Kritik av det historiska förnuftet” tänker fortfarande på sig själv som en antipositivistisk positivist som epistemologiskt tittar ner från ovan och rekonstruerar en annan metod för en annan sorts objektivitet, för en annan uppsättning vetenskaper. Den Husserl som vill ha en radikalt ny början för filosofin ser fortfarande sig själv som någon som grundar en skola, som försvarar ett traditionellt ”vetenskapligt” ideal, som letar efter all meningsfullhet i ”medvetandets” former när det intenderar olika sorters ”objekt” och som lär ut en metod som påstås göra fenomenologin till den ultimata positivismen. Till och med Jaspers, som inte vill någonting annat än att med den största sensibiliteten beskriva ”vad livet är”, gör fortfarande ”observationer” om levd erfarenhet i det gamla objektivistiska språket av subjekt-och-objekt, metod-och-substans, det vetbara gentemot det obeskrivliga, och så vidare.²²

I mina ögon ser man ofta denna sorts uppdelning mellan insiktsfulla beskrivningar och traditionell självförståelse hos Heideggers

kritiker. Å ena sidan är ”empirismen” bland de nya amerikanska teknikfilosoferna utan tvekan mer fenomenologisk än traditionell och mer postfenomenologisk än traditionellt fenomenologisk, i alla fall i praktiken. Men angående frågan om hur vår erfarenhet av att vara med olika tekniker faktiskt ska förstås uttrycker de sig själva i mycket traditionella termer – genom att exempelvis säga att de går till väga ”materiellt” och ”konkret” *i stället för* ”teoretiskt och abstrakt”. David Humes efterföljare skulle faktiskt kunna *säga* samma sak.

Ta till exempel traditionalismen i Ihdes inledande formulering av idén att tekniker aldrig är neutrala. Som han poängterar så förbättrar, förstorar eller förstärker varje teknik vår erfarenhet, men förminskar eller förändrar samtidigt det som förbättrats, förstorats eller förstärkts. I sina tidigare texter försäkrade Ihde oss om att denna samtidiga process av förstärkning och förminskning av den vardagliga ” nakna ” erfarenheten inte är ett problem ”eftersom vår konstruktion av en [tekniskt förbättrad erfarenhet] *förutsätter en vardaglig praktisk rumslighet*” och att vi alltid kan referera tillbaka till denna ”vardagliga” erfarenhet som en ”reflexiv referenspunkt” från vilken den tekniska förbättringens variation började.²³ Men vem skulle kunna göra denna jämförelse och hur skulle en sådan ”reflexiv” ståndpunkt kunna uppnås? Det oundvikliga och otillfredsställande metafysiska svaret är ingen och från ingenstans.

Likväl är den huvudsakliga frågan vare sig omfamandet eller undvikandet av den ontologiska illusionen i att filosofera från Ingenstans. Verbeek och de flesta andra så kallade ”new wave” personer förkastar nu idén om att konkretionen innebär ett återvändande till en ”ursprunglig” mening hos verkligheten som ligger bakom våra vetenskapliga och tekniskt förbättrade meningskonstruktioner och många av dem gör detta på basis av Ihdes egna senare idé om multistabilitet.²⁴ Den verkliga frågan är emellertid på vilket sätt man kan ägna sig åt teknikvetenskapliga studier och samtidigt undvika detta misstag på rätt sätt? Verbeek argumenterar för att den gamla föreställningen om ”att återvända till den ursprungliga livsvärlden” är en kvarleva från den hårt ansatta husserlianska eran när fenomenologin var upptagen med att underminera den positivistiska-naturalistiska åsikten att den vetenskapliga världsbilden är den mest grundläggande för filosofin. I dag, säger han, måste vi ta det ”avgörande steget” genom att erkänna att

ingen slutgiltig kontakt med den ”sanna verkligheten” är möjlig [...]. Trädet på vilket jag klättrar är verkligt för mig *på ett annat sätt* än det träd vars celler och sav jag studerar, men det är även trädet jag fotograferar, hugger ned för ved eller sågar isär för att bygga ett bord. Inget av dessa avtäckanden kan göra anspråk på att avslöja det ”sanna” trädet: de är alla *lika sanna*.²⁵

Men detta är utan tvekan en korrigeringsgång som går för långt. Verbeek påstår att till och med dagens vetenskapsmän själva accepterar denna idé. Han säger att de inser att vetenskapen inte ”exkluderar” eller ersätter våra äldre uppfattningar om världens mening, utan endast erbjuder ”en ny och annan sorts avtäckande av den”.²⁶ Men jag tvivlar på allvar att särskilt många vetenskapsmän är så pluralistiska angående deras ”nya avtäckande” – och särskilt inte när de ansöker efter anslag, rangordnar de bästa tidskrifterna eller när de tar sida i vetenskapskrigen. I själva verket, och detta är viktigare, när de väl gör motstånd mot andra uppfattningar brukar de fortfarande vinna. *Det verkliga är vad som är fallet* och det är ingenting multistabilt med det. I denna fråga har vetenskapen inga konkurrenter, utan bara förtalare. Mot en sådan förtrogen och självsäker vetenskaplighet är Verbeeks antivetenskapliga pluralism inget svar och studier av teknovetenskapen kommer att få betala ett högt pris genom att beskriva sig själv på detta ”perspektivistiska” sätt. En egalitär filosofi som vänder sig till flera olika kontexter och intressen är själv precis så kontextlös och abstrakt som det härskande filosofiska anspråket på objektivism. Det är redan ett misstag att inte erkänna att ingen lever på ett sådant sätt att de skulle kunna vara den som säger och menar ”Jag förstår att alla avtäckningar är *lika sanna*” eller ”Låt oss jämföra vardaglig och förbättrad erfarenhet”.²⁷ Men att begå detta misstag i en atmosfär i vilken den filosofiska objektivismen har varit dominerande sedan länge garanterar bara att den kommer att upprätthålla sin oförtjänta hegemoni på fenomenologins bekostnad.

Företrädare för kritisk teori talar även de från ett perspektiv i vilket ingen lever – till och med när, som Feenberg tydligt gör, de inte avser att göra det och även explicit förnekar att de gör det och i stället insisterar på att de enbart fokuserar på verkliga och konkreta sociala ekonomiska behov. Hur skulle man exempelvis kunna åstadkomma vad Feenberg kallar den ”reflexiva ståndpunkten” från vilken man känner

sig rättfärdigad att *först* omfamna en av-essentialiserad version av Heideggers beskrivning av det samtida teknovetenskapliga livet och sedan erbjuda en ”demokratiskt” liberaliserad idé för dess omvandling? Och hur skulle man kunna försäkra sig om att denna liberaliserade idé – eller för den skull, vilken idé som helst om det teknovetenskapliga livet – någonsin kommer att lyckas kommunicera alla våra bekymmer och aktiviteter? Borde alla dessa frågor som är associerade med demokratisering – som frågor om ras, kön, klass och arter – behandlas *genom* en kritisk analys av teknologi? Hur kan vi vara säkra på att dessa andra fenomen, om de får *sina* tillbörliga fenomenologiska beskrivningar från början, inte skulle ersätta Feenbergs egna filosofiska prioriteringar? Hur kan någon som har uppnått sin ”reflexiva ståndpunkt” svara dem som hänvisar till samma ”konkreta” erfarenhetsvärld som han gör, men som förkastar hans nedvärdering av frågor om politisk ekonomi, klass eller ras till förmån för en diskussion om teknik?²⁸

Vi kan kortfattat beskriva detta med att både fenomenologiska och neo-marxistiska kritiker av Heidegger, vad de än säger att de gör, ofta talar som om de förstod sitt eget tillvägagångssätt på följande sätt: Lämna essentialism och dåligt teoretiserande bakom dig; koncentrera dig på de närvarande teknovetenskapliga frågorna; och reflektera över ”normativitet” när tillfället kräver det.²⁹ Allt detta borde låta mycket välbekant. Det sammanfattar på ett nytt, påstått post-vetenskapligt sätt en version av precis samma ahistoriska synsätt som Heideggers post-heideggerianska kritiker säger sig ha överkommit. Vad deras syften än må vara så betar sig filosofer som förkastar det abstrakta och *bestämmer* sig för det konkreta som cartesianiska subjekt. Som goda cartesianer vänder de sig till sina fenomenologiska beskrivningar för att de ”beslutar” sig för att göra det – på samma sätt som de beslutar sig för att kasta om Descartes ursprungliga prioriteringar. I stället för att ge företräde åt hans teorier om naturen, ber de oss att återvända till de vardagliga erfarenheterna som hans *Meditationer* förvränger och ignorerar (eller som han bara ser ”annorlunda”, från ett annat ”perspektiv”?) så att vi kan beskriva och bedöma dem i stället.

Det är den här tendensen mot en sorts tystlåten fortsättning på en inverterad traditionalism – ett anammande av en gammal ontologisk dualism som favoriserar den sidan som sedan länge varit impopulär – som Heidegger vill undvika.³⁰ När han därför tillkännager i början

av *Vara och tid* att han kommer att visa hur kunskapen (Erkennen) bara är ett ”modus grundat” i vara-i-världen så är detta inte för att han vill degradera ett sätt att existera på till förmån för ett mer världsligt och praktiskt. Snarare så erkänner han den överallt fortfarande dominanta cartesianska uppfattningen om världen – en uppfattning enligt vilken den *objektiva* kunskapen om vad som finns och våra *subjektiva* reaktioner mot och instrumentella användning av det utgör livets prioriteringar och utesluter de ontologiska möjligheterna.³¹ I slutändan spelar det ingen roll om man ansluter sig till fenomenologiska beskrivningar eller till en demokratiskt rationaliserad praktik, det förminskar ändå inte den traditionellt prioriterade *vetenskapens* hegemoni. Det ger oss inte heller en värld i vilken vi upphört att ansluta oss till de vanliga ontologiska positionerna. Till och med att vara ”ansluten” är ett uttryck för denna hegemoni.

I själva verket, i detta ögonblick, i denna värld, är det inte sant, som Verbeek påstår, att vi bara kan beskriva tekniker i deras olika avtäckanden i stället för att alltid bedöma dem i termer av ”essentiell” användbarhet och manipulera dem enligt vad alla känner till och värde-erar. Vår värld innehåller inga människor som förstår Verbeeks pluraliserande sanning eftersom vissa av hans multipla avtäckanden redan framträder i vår erfarenhet med betydligt mer ontologiskt inflytande än andra. I vår värld är inte problemet att vi inte kan – ibland, här och där, på vissa platser mer än andra – ha erfarenheter som inte passar in i den vanliga metafysiska förståelsen av ting.³² Det är snarare att vi inte förstår hur vi ska ”tänka” detta på rätt sätt eller hur vi kan realisera de möjligheter som dessa till synes icke-ställda erfarenheter erbjuder oss.

5. Avslutning: Ett anspråkslöst förslag på hur vi kan älska vår laptop

Kan heideggerianer älska sina laptops utan dåligt samvete? Självklart kan vi det. Det enda vi behöver göra är att vägra låta post-heideggerianer tvinga oss att välja mellan ett humaniserande fenomenologiskt intresse för enskilda tekniker och en eftertänksam reflektiv oro över att precis detta intresse måste ske i en teknovetenskaplig anda i en allt mer ”utvecklad” värld som redan konstruerar och ”essentialiserar”

processen. Jag gläds åt den snabba tillväxten av teknovetenskapliga studier.³³ Och jag hoppas att dess förespråkare lyckas med att göra sina humaniserande och fenomenologiska praktiker till en viktig del av 2000-talets samhälle. Men när det kommer till frågan om vad en fenomenolog, postfenomenolog, neo-pragmatist eller en representant för kritisk teori faktiskt gör ges deras svar fortfarande i det metafysiska språkbruket av essentialism gentemot empirism, det abstrakta och det konkreta, värden och val – till och med när deras beskrivningar av enskilda tekniker åstadkommer något bättre. Problemet är att inga undersökningar av den materiella kulturen – inte ens de mest fenomenologiska eller demokratiska av dem – kan bli vad de säger sig vara när de vilar på ett högljutt förkastande av det heideggerianska projektet såsom enbart en föråldrad och essentialistisk ”tolkning av världen”.³⁴ Att bejaka en sak samtidigt som man förkastar en annan är just den sortens val man gör i den teknovetenskapligt konstruerade världen under inbillningen att man gör det helt och hållet utifrån en fri vilja och från en position utanför världen.

Jag avslutar med att beskriva allt detta från ännu en synvinkel. Jag har tagit ett textställe från Hubert Dreyfus välkända bok, *Om internet* (2008). Fundera noggrant över hans beskrivning av vad han kallar ”nihilism på informationens motorväg”. I denna beskrivning upprättar han en analogi mellan Søren Kierkegaards kritik av 1800-talets danska ”press” och hans egen kritik av dagens internet. Kierkegaard, säger han, skulle utan tvekan ha betraktat internet som en ”högteknologisk syntes av de värsta dragen hos dagstidningen och kaféet.”³⁵

Vad [han] såg som konsekvensen av den [danska] pressens omdömeslösa och oengagerade reportage är nu helt och hållet förverkligad på webben. Tack vare hyperlänkar har [alla] meningsfulla skillnader i verkligheten försvunnit. Relevans och mening har försvunnit. Och detta är en viktig del av webbens attraktion. Inget är för trivialt för att inkluderas. Ingen-ting är så viktigt att det kräver en speciell plats [...]. Kierkegaard [såg] den implicita nihilismen i [denna] föreställning [...]. På webben är attraktionen och faran att alla kan inta [en opartisk och] gudalig ståndpunkt. Man kan titta på en kaffekanna i Cambridge eller den senaste supernovan, studera Kyotoprotokollet [...], plöja igenom miljoner av annonser, och allt med samma lätthet och samma brist på kunskap om vad som är viktigt. Det mycket betydelsefulla och det absolut triviala är placerade bredvid varandra på informationsmotorvägen [...].³⁶

Dreyfus drar slutsatsen att vi i en värld av press och internet endast verkar ha två alternativ kvar: anpassning eller nihilism. Antingen tar vi del av det eller, som Kierkegaard uttrycker det, fördjupar oss i en aktivitet, vilken aktivitet som helst, så länge vi gör det ”med passionerat deltagande”.³⁷

Textställen som detta – och Dreyfus texter är fulla av dem – kan läsas på två olika sätt, beroende på hur vi tolkar *vad den som skrivit texten gör*. Om vi utgår från Heideggers kritiker så kan vi anta att detta textställe bör läsas som en samling av ”essentialistiska” påståenden om webben med ett stort W. Och självklart skulle vi av den anledningen förkasta vad Dreyfus säger som endast en romantik uttryckt med hjälp av beskrivningar som är så abstrakta och generella att de förvränger lika många erfarenheter som de kan beskriva. Det är emellertid uppenbart att Dreyfus avser något annat med texten. Enligt min mening vill han att vi ska förstå den heideggerianskt, det vill säga att den beskriver hur teknovetenskapen *för det mesta tenderar* att ”inträffa” och ”ge” verkligheten till oss. Och denna gåva har, som Heidegger beskriver det, en dubbel struktur: Den avtäckar allting på ett sätt som samtidigt gör det förståeligt, fascinerande, användbart och roligt – *och dessutom* ofta existentiellt påträngande, ontologiskt förtryckande och därför i slutändan otillfredsställande.³⁸

Läsare som är bekanta med Dreyfus arbete förstår varför jag valde denna till synes heideggerianska passage från hans verk. Dreyfus är känd för att inte vara någon dystopiker angående teknovetenskapen och för att inte vara en romantiker beträffande vad som är fel med den. Trots det är han, liksom Heidegger, övertygad om att vi ännu inte har en ”fri relation” till tekniken, att det inte är något vi kan välja att ha och att det därför är något vi måste ”förbereda oss för” och något vi måste fortsätta jobba med.³⁹ Dreyfus poäng med kapitlet från vilket jag just citerade är att om vi kan förstå hur pressen och webben är ”den ultimata fienden” för ett meningsfullt liv vilket involverar en ovillkorlig förpliktelse och en genuin risk hjälper detta oss också att avtäcka precis vad ett sådant liv bör ”vara”.⁴⁰ Pressen och webben, även om de är upptagna med sitt, är också någontings fiende. I andra kapitel talar Dreyfus om vad han tror detta något är – nämligen alla de aspekter av den mänskliga *eksistensen* som är avgörande för ett verkligen livskraftigt liv, men som nu är ”metafysiskt” underordnade i en dominerande

tradition som redan talar om för oss vad som är mer ontologiskt fundamentalt. Därför förefaller exempelvis *förkroppsligandet* att förlora till förmån för en okroppslig kunskap, tekniska och regelstyrda färdigheter privilegieras överallt framför expertis och språket förstått såsom enbart påståendesatser och informationsbehandling favoriseras framför vad Kierkegaard känner sig tvungen att kalla ”*indirekt kommunikation*”.⁴¹

Dreyfus syfte är uppenbart inte att bara klaga på allt detta utan att visa hur, genom att göra det explicit, vi kan beskriva de delar av våra liv som nuförtiden förmörkas och underordnas av vad ”man” vet och vanligtvis gör. Därför säger exempelvis Dreyfus att om vi använder internet på det sätt som han beskrivit, måste vi ”komma ihåg att vår kultur redan två gånger fallit för frestelsen att göra sig av med våra ömtåliga kroppar, först för den platonska frestelsen och sedan för den kristna” – något som enligt Ihde även innefattar våra händer. Dessa frestelser är precis de som nu kulminerar när vår kulturella hybris ”utvecklas” till teknovetenskap och nihilism.⁴² Anledningen till att komma ihåg detta ligger i att vi också har möjlighet att lära oss föreställa oss hur livet skulle kunna vara – om vi nu börjar kultivera våra förkroppsligade kapaciteter lika outtröttligt som vi traditionellt sett favoriserat vår kapacitet för ”upplyst” rationalism och principfasta val.⁴³

Skälet till mitt avståndstagande från detta är inte att Heideggers kritiker inte är tillräckligt oroad över det teknovetenskapliga livet. Det handlar inte om olika grader av optimism eller pessimism. Mitt problem är att de ofta misslyckas med att reflektera över den *grundläggande meningen hos vårt vara-bland-tingen som detta liv redan innebär* – av den förfelade och i grund och botten traditionalistiska anledningen till att detta skulle involvera att man uppehåller sig alltför mycket i det förflutna, det negativa och det föråldrade.⁴⁴ Som ett resultat av detta uppvisar dessa entusiaster för ”konkretare” eller mer politiska studier av teknovetenskap – i sin otålighet att röra sig bortom påstått pessimistiska totaliserande filosofer som Heidegger – mer än bara ett svagt släktskap med totaliserarna själva, självklart inte för att de vill det, utan för att de inte ser hur deras eget arv av traditionella uppfattningar spelar en viktig roll i deras vilja att inta ett *avgörande och frivilligt avstånd* från det slags oro som Heidegger beskriver angående det teknovetenskapliga livet.⁴⁵

En konsekvens av denna kvardröjande traditionalism är, som jag har påpekat, uppfattningen om ett påtvingat val mellan deras syn på teknik och Heideggers. Men det finns andra. För att nämna bara ett: ett ivrigt övergivande av Heideggers ifrågasättande av teknik till förmån för påstått bättre studier av det – i en värld där teknovetenskapen redan ”är” överallt – uppmuntrar till tystnad kring frågan om det kan finnas betydelsefulla möjligheter i livet som inte får sin bästa tolkning på *något* teknovetenskapligt sätt. Finns det exempelvis tekniska problem som inte har tekniska lösningar? Finns det aspekter av den mänskliga hälsan som en medicinsk förståelse av vård aldrig kan artikulera?⁴⁶ Finns det särdrag hos det mänskliga medvetandet som principiellt undandrar sig alla datorer och alla informationsbehandlingsmodeller? Kortfattat kan man säga att om det finns sådana möjligheter kommer det att krävas en ”fri” och ”eftertänksam” relation till teknovetenskapen snarare än bara mer av den, eller nya och förbättrade versioner av den, eller mer analyser av hur vi alltid är ”med” den, för att kunna behandla dem. På 1800-talet gick den självsäkra tron på en allt mer teknovetenskapligt ”utvecklad” värld hand i hand med en tro på att möjligheter bortom det teknovetenskapliga livet var ontologiskt ovärdiga. Som analytiska filosofer fortfarande tycker om att säga, måste man helt enkelt vara naturalist, eftersom det enda ”kända” alternativet är en återgång till *supernaturalism* eller till en sekulär men lika abstrakt avledning av det. En kontinental version av samma antagande verkar ofta vara att ligga och lura i den post-heideggerianska vändningen – samtidigt som Heideggers kritiker stämplar ens betraktelser som fundamentalt bakåtsträvande och nostalgiska.

För mig har de polemiska egensinniga beskrivningarna som Heideggers kritiker ofta ger sina egna filosofiska inriktningar bidragit till att deras försök till att vara ”post-” eller ”efter” Heidegger och en ”ny våg” ofta synes mig vara tvivelaktiga. De har helt klart rätt i att det finns erfarenheter i livet som antingen inte passar med eller till och med utmanar den nuvarande ställda och odemokratiskt konstruerade åsikten om vad som är verkligt och vad som har betydelse. I detta ligger visserligen teknologins möjliga ”räddande kraft”. Men detta är en sak. Att däremot påstå att förmågan till att göra dessa upptäcker och beskriva dem på ett ”konkret” sätt automatiskt skulle visa att vi redan lämnat hela problemet med teknologin bakom oss är en helt annan.

Att påstå det senare är en mycket traditionell och metafysisk sak att säga – och är, tror jag, ett tydligt tecken på teknikens nuvarande essentialiserande fara.

Översättning Gustav Strandberg

Noter

1. Martin Heidegger, *Parmenides*, övers. A. Schruwer och R. Roijewics (Bloomington: Indiana University Press, 1992), s. 80-81. Å andra sidan är hans iver över att få spendera kvällar tillsammans med en vän i Todtnauberg för att titta på fotbollsmatcher mindre känd.
2. För en lista över alla de saker som vanligtvis sägs vara felaktiga i Heideggers teori, se Richard A. Cohen, "Technology: The Good, the Bad, and the Ugly", i *Postphenomenology: A Critical Companion to Ihde*, red. E. Selinger (Albany: SUNY Press, 2006), s. 147-149. Cohen inkluderar – utan att citera – den ofta upprepade och ofta bestridda åsikten om den "a priori karaktären hos [Heideggers] bakomliggande metafysik om ontologisk differens och den senares påstådda 'generositet' (vilken, som Levinas påpekar, även 'gav oss förintelsen')" (s. 149).
3. Alla andra, säger han, betraktar filosofin som en rörelse som syftar till att göra anspråk på en "ren och obestridlig sanning". För min del kommer jag i stället att titta på "vad som sker i filosofin innan den blir till vad [alla tror] den är" (*Ontology – The Hermeneutics of Facticity*, övers. J. van Buren (Bloomington: Indiana University Press, 1999), s. 46). För filosofin ligger gåtan i alla historiska studier (vilket innefattar alla mänskliga fenomen) "i vad det innebär att vara historisk" (*The Concept of Time*, övers. W. McNeill (Oxford: Blackwell, 1992), 20E).
4. "The Question Concerning Technology", i *Martin Heidegger: Basic Writings*, 2nd ed. red. David Farrell Krell (New York: HarperCollins (Perennial Editions)), 2008, s. 311-341.
5. Förutom de empiristiska/fenomenologiska och neo-marxistiska/kritisk teoriinspirerade formerna som diskuteras här så är den tredje typen neo-pragmatisk. För ett axplock av den samtida pragmatiska kritiken av Heidegger, vars argumentation liknar den som finns i den kritiska teorin som jag diskuterat nedan, se Larry A. Hickman, "Postphenomenology and Pragmatism: Closer Than You Might Think?", *Techné. Research in Philosophy and Technology* 12/2 (2008), s. 99-104; *Pragmatism as Post-Postmodernism* (New York: Fordham University Press, 2007), särskilt s. 92-96 (om "neo-Heideggerianism"); och *Philosophical Tools for Technological Culture: Putting Pragmatism to Work* (Bloomington: Indiana University Press, 2001), särskilt s. 151-156, s. 172-184.

6. *American Philosophy of Technology: The Empirical Turn*, red. H. Achterhuis, övers. R. P. Crease (Bloomington: Indiana University Press, 2001), s. 6–8. Achterhuis inkluderar även Andrew Feenberg i denna empiriska vändning, men som jag kommer förklara bortser detta från den distinkta sociala politiska skärpan i texter kring teknovetenskap hos företrädare för kritisk teori som Feenberg. Dessutom har särskilt Feenberg i senare arbeten kommit att instämma med Heideggers kritik av tekniken, så länge som den betraktas enbart som en mer eller mindre korrekt beskrivning av vad som är fel med den nuvarande uppfattningen och användningen av tekniken och alltså inte som en diagnos av dess universella ”essens”. Föreställningen om en post-fenomenologi är framförallt påvisbar hos Don Ihde, *Postphenomenology: Essays in the Postmodern Context* (Evanston: Northwestern University Press, 1993).
7. Peter-Paul Verbeek, *What Things Do: Philosophical Reflections on Technology, Agency and Design*, övers. R. P. Crease (University Park: Pennsylvania State University Press, 2005).
8. Ibid. s. 47–95. Poängen med min kritik mot Verbeek nedan grundar sig i att man missförstår Heideggers hela projekt om man betraktar det som uppdelat i två ”delar”, en transcendent och en fenomenologisk, mellan vilka vi måste välja.
9. Verbeek, *What Things Do*, s. 95.
10. Ibid. s. 91–94.
11. Se exempelvis, Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, övers. F. Lawrence (Cambridge, MA, MIT Press, 1987), s. 131–160. För en mycket mera nyanserad bild av dessa frågor av en ”tredje vågen” kritisk teoretiker för vilken Heidegger inte längre är fienden, se Nikolas Kompridis, *Critique and Disclosure: Critical Theory between Past and Future* (Cambridge: MIT Press, 2006).
12. Se exempelvis min artikel ”Habermas on Heidegger’s Being and Time”, *International Philosophical Quarterly* 31/2 (1991), s. 189–201.
13. För Feenbergs mest positiva beskrivning av Heidegger där han beskriver hur Heidegger utvecklat en övertygande kritik av det samtida (odemokratiska) teknikvetenskapliga livet – även om det är i en olycklig metafysisk form, se hans *Heidegger and Marcuse: The Catastrophe and Redemption of History* (New York: Routledge, 2005).
14. Se exempelvis Ian Thompson, *Heidegger on Ontotheology: Technology and the Politics of Education* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), s. 58–68. Och även ”What’s Wrong with Being a Technological Essentialist? A Response to Feenberg”, *Inquiry* 43 (2000), s. 429–444.
15. Heidegger, ”The Question Concerning Technology”, s. 337.
16. Jag kan inte utveckla denna poäng här, men distinktionen mellan kunnande och tänkande går hand i hand med Heideggers tidigare utveckling av en distinktion mellan ett kategorialt och ett formellt indikativt språk. Ett formellt indikativt språk pekar oss i rätt riktning och vägleder oss till det ämne som ska betraktas utan att konceptuellt fastställa ”vad” vi först och främst bör veta om

- det. De ämnen som Heidegger formellt vill indikera är precis de ämnen som de primära kategorierna i den västerländska filosofiska traditionen förmörkar eller förvränger, reducerar eller bortförklarar – framför allt när det kommer till hur vi ska förstå ”filosofin” själv. Se exempelvis *Phenomenological Interpretations of Aristotle: Initiation into Phenomenological Research*, övers. R. Rojcewicz (Bloomington: Indiana University Press, 2001), s. 25–28.
17. Ironin i detta är självklart att när *Vara och tid* beskriver vårt vara-mot *alla* dessa möjligheter, både vardagliga och för närvarande blockerade eller reduktivt behandlade, som den fenomenologiska framträdelsen av varats ”transcendentala sanning”, är Heideggers intention just att underminera den fundamentalt cartesianska ståndpunkten hos de transcendentala filosofer som i Kants efterföljd formulerar allt framträdande av sanning i likhet med sanningen hos en objektiviserad kunskap. Trots det uppenbara faktum att dessa filosofer definierar ”transcendentalt” epistemologiskt och Heidegger definierar det ontologiskt, så har han också tolkats som att ha intagit positionen hos en självmedvetet insiktsfull person som gör ”anspråk” på något sort mystiskt ”objekt” han kallar för ”Vara” och som funderar över ”normativiteten” hos sociala praktiker precis som en 2000-tals analytiker. Det är verkligen inte överraskande att han snabbt insåg att ”transcendental” i likhet med många andra begrepp han formellt indikativt försökte förändra hade alldeles för mycket traditionell kraft för att tillåta detta. Se exempelvis Daniel O. Dahlstrom, ”Transcendental Truth and the Truth That Prevails”, och Dermot Moran, ”Heidegger’s Transcendental Phenomenology in Light of Husserl’s Project of First Philosophy”, bägge i *Transcendental Heidegger* (Stanford: Stanford University Press, 2007), s. 63–73, s. 135–150. Se även Otto Pöggeler, *Martin Heidegger’s Path of Thinking*, övers. D. Magurshak och S. Barber (Atlantic Highlands: Humanities Press, 1987), s. 51–67; och J. L. Mehta, *Martin Heidegger: The Way and the Vision* (Honolulu: University Press of Hawaii, 1978), s. 46–47, s. 104–106.
 18. Den kanske mest kända versionen av detta misstag är idén om att Heideggers beskrivning av teknikens essens är en mycket ofenomenologisk generalisering av alla våra tekniker, vilket innefattar allt från hammare och broar till musikinstrument. Se exempelvis Don Ihde, ”Heidegger on Technology: One Size Fits All”, i *Technology...beyond Heidegger?* (New York: Fordham University Press, under utgivning). Ihde erkänner att det funnits ”heideggerianska moment” i utvecklingen av anordningar som musikinstrument med tangenter (exempelvis flöjter, klarinetter och horn), men han påstår att detta bara inträffar i början av införandet av nya tekniker när många protesterande musiker fortfarande fokuserar mer på vad som går förlorat (exempelvis en nedvärdering av konsten att spela ett instrument) än vad som därigenom uppnås. Han liknar denna sortens protest med Heideggers klagomål om skrivmaskinen (eller för att uppdatera analogin, om det elektroniska tangentbordet eller en touchscreen). I bägge fallen verkar klagomålet antingen komma från amatörer

(som fortfarande inte förstått värdet av dessa ”förbättringar”, som experterna förstår) eller från de som har mer erfarenhet men som ännu inte lärt sig nog mycket om hur förbättringen fungerar för att kunna uppskatta den (särskilt när detta rör sig om en omarbetad förenkling av en kroppslig färdighet). Allt detta missar dock Heideggers poäng, som inte handlar om att hålla kvar de föräldrade teknikerna när förbättringar av dem introduceras. Hans fråga är i stället: i vilken ontologisk atmosfär ska vi förstå dessa förändringar? Man ger inget svar på denna fråga när man förklarar att ”all ny teknik i relation till mänsklig praxis måste bli ”förkroppsligad” innan den kan bli genomskinlig och helt inkorporerad för att den överhuvudtaget ska bli ”vetbar”. Som Ihde själv insisterar är varje förbättring också en förändring av en tidigare förmedling. Att efter förbättringen fråga om det är en bra förbättring kommer försent och är för trångsynt fokuserat på det enskilda fallet.

19. Jag spårar denna dubbla betydelse av föremål tillbaka åtminstone till hans betydande arbete om Dilthey, 1919–1924. Det kan vara tidigare. Se min artikel ”Heidegger’s ‘Appropriation’ of Dilthey before Being and Time”, *Journal of the History of Philosophy* 35/1 (1997), s. 99–121.
20. Se exempelvis de vittomspännande bidragen från den senaste konferensen Inter. A European Culture Studies Conference in Sweden vid Linköpings Universitet den 11–13 juni, 2007, och då särskilt Emma Eldelin, ”The Cultural Transfer of a Concept: C. P. Snow’s ‘Two Cultures’ and the Swedish Debate”, <http://www.ep.liu.se/ecp/025/021> (2009-01-05), s. 185–204.
21. Det följande är en sammanfattning av ett argument jag framförde i min recension av Feenbergs *Marcuse and Heidegger*, ”Feenberg on Marcuse: ‘Redeeming’ Technological Culture”, *Techné. Research in Philosophy and Technology* 9/3 (2006), s. 67–70 (<http://scholar.lib.vt.edu/ejournals/SPT/v9n3/scharff.html>).
22. Se exempelvis Heideggers ”Comments on Karl Jaspers’ *Psychology of World-views*”, i *Pathmarks*, red. William McNeill (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), särskilt s. 30–37, och framförallt den sista meningen: ”För att [Jaspers upptäckter] ska kunna vara kapabla att effektivt stimulera och utmana den samtida filosofin, måste [hans metod av] ren observation utvecklas till en ’oändlig process’ av radikalt ifrågasättande som *alltid innefattar sig själv i undersökningen*.” (S. 37, min kursivering). Om Husserl, Scheler och Dilthey, se exempelvis Heidegger, *History of the Concept of Time*, övers. T. Kisiel (Bloomington: Indiana University Press, 1985), s. 17, s. 108–119, sammanfattning av argumentet, s. 128–131.
23. Don Ihde, *Technology and the Lifeworld: From Garden to Earth* (Bloomington: Indiana University Press, 1990), s. 75, s. 79, s. 80. Det skulle emellertid vara ett misstag att läsa in någon sorts tanke om grundläggning i Ihdes uppfattning här. Han hävdar inte att (post-) fenomenologin borde börja, likt Husserl, med att först ”återvända till det givna”. (*Chasing Technoscience: Matrix for Materiality*, red. D. Ihde and E. Selinger (Bloomington: Indiana University Press, 2003), s. 127, min kursivering.)

24. Det frågan handlar om är, tror jag, huruvida förkastandet av ett husserlianskt "återvändande till det givna" på samma gång är ett förkastande av tron på att vi alltid kan återställa rörelsen från ett tidigare sätt att erfara vår omgivning till ett nytt teknikvetenskapligt sätt. Typiskt nog knyter Ihde sin idé om multistabilitet till det förra utan att nämna det senare (som i diskussionen i *Chasing Technoscience*, s. 127–128) och jag känner inte till någon särskild behandling av denna fråga i sekundärlitteraturen
25. Verbeek, *What Things Do*, s. 105, min kursivering.
26. Ibid. s. 105.
27. Fundera exempelvis på vad det *verkligen* innebär för en vit man från USA, att vid början av detta sekel, säga att "kön är multistabilt" (*Bodies in Technology* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002), 33, min kursivering). Eller för en analytisk filosof, som granskar bidragen till en APA konferens, att säga "alla filosofiska inriktningar är lika välkomna." Man kan lätt föreställa sig hur många av de människor som hör dessa uttalanden skulle bli frustrerade av att bli tillsagda att vi borde "analysera" dem som "lingvistiska uttryck".
28. Jag diskuterar denna fråga mer utförligt i "Feenberg on Marcuse: 'Redeeming' Technological Culture".
29. Detta är exempelvis hur Selinger försvarar Ihde mot kritiker som säger att han bara har "deskriptiva" saker att säga om samtida teknik. Se hans "Normative Judgment and Technoscience: Nudging Ihde Again", *Techné* 12/2 (2008), s. 120–25; och "Normative Phenomenology: Reflections on Ihde's Significant Nudging", i *Postphenomenology*, s. 89–107. Min fråga är dock inte huruvida Ihde ibland visar, "teoretiskt och normativt", att han har goda intentioner, utan huruvida konkreta "beskrivningar" samt någon sorts bättre "teori" är det rätta sättet att möjliggöra fria, demokratiska eller humanistiska alternativ till de bestämmande, elitistiska och avhumaniserande tendenserna som redan är teoretiskt inneslutna i allt vi säger och gör i den "utvecklade" världen.
30. Det blir inte bättre genom att argumentera, som Harman gör, att Heideggers "brott" med Husserl först och främst handlar om att han ser två olika typer av vara där Husserl bara ser ett. Faktum är att det är falskt. När Harman säger, "En stor del av Heideggers filosofi kan reduceras till den enkla motsatsen mellan Zu- och Vorhandenheit", missförstår han inte bara poängen med Heideggers analys av de två olika typerna av vara i första delen av *Vara och tid*, utan han ignorerar också att Heidegger aldrig föreställde sig att en hermeneutisk fenomenolog skulle förklara den ontologiska skillnaden mellan olika entiteter i termer av en "enkel motsats" – som enbart ett objektivistiskt medvetande som föresatt sig att ta bestämda beslut skulle kunna. Se G. Harman, "Technology, Objects, and Things in Heidegger", *Cambridge Journal of Economics* 34/1 (2010), s. 17–25.
31. Det finns en viktig men bortglömd historia att berätta här om vad exakt det är vi förutsätts lära oss från *Vara och tids* analyser av vad som är "zuhanden" och vad som är "vorhanden". Som "man" vanligtvis förstår det tenderar det

praktiska att objektivistiskt förstås baklänges, i form av det sätt vi använder oss av ting på när vi vet nog mycket om dem för att det ska vara effektivt. Heideggers poäng är att den vardagliga användningen av ting för det mesta inte alls liknar detta. Att handskas med "saker" såsom verktyg och redskap är inte en sorts latent "tillämpad vetenskap". Det föregår distinktionen mellan teori och praktik vad beträffar hur användning vanligtvis förstås i dag. Olyckligtvis så fortsätter neo-pragmatikerna att uppmuntra oss till att missa Heideggers poäng genom att försäkra oss om att vi kan "välja" att inte låta vetenskap och frågan om hur man tillgodoser sig kunskap ha prioritet framför praktiska angelägenheter. Denna försäkran garanterar då att vi fortsätter ta denna prioritet för givet.

32. Kieran Cashell argumenterar för att Walter Benjamins kritik av Immanuel Kant kan förstås som att Benjamin implicit gör en analogi mellan en mikroskopisk förstoring och Kants fortfarande cartesianska "klargörande" epistemologi: "det som i andra avseenden är otydligt, dunkelt och suddigt i periferin" blir genom att man justerar en serie av linser i mikroskopet klart och tydligt. Men å andra sidan, när man justerar avståndet mellan lens och objektglas så uppvisar samma mikroskop ibland "ett överflödande och turbulent universum inpackat i det prosaiska och det inkonsekventa, det banala och ointressanta". För Benjamin, säger Cashell, är filosofins förhållningssätt till det förunderliga detsamma som förhållningssättet till denna senare typ av mikroskopiskt avslöjande. Det som intresserar mig är emellertid att varken Cashell eller Benjamin frågar sig vad det skulle krävas för 2000-talets filosofer att förstå sina omständigheter så att de i stället för att föreställa sig att man kan "välja" det senare alternativet, på ett "naturligt" sätt rör sig i riktningen mot förundran i stället för mot den kantianska tydligheten. Se Cashell, "Walter Benjamin's Philosophy of the Future," *Philosophy Pathways* 102 (25 April 2005), <http://www.philosophypathways.com/newsletter/issue102.html>.
33. Jag är medveten om det sociologiska faktumet att många post-husserlianer betraktar sig själva som tillhörande den "tredje" och "fjärde vågen" av teknologiska studier. Se exempelvis Ihdes förord till *New Waves in Philosophy of Technology*, s. viii-xiii; och "Concluding Phenomenological Postscript: Writing Technologies", i *Technology...beyond Heidegger?* Jag har mina tvivel angående hur "nya" dessa nya vågor egentligen är.
34. Detta är Verbeeks uttalande, *What Things Do*, s. 142-143. Se också, även om det är med mindre sympati, Søren Riis, "The Question Concerning Thinking", i *New Waves in Philosophy of Technology*, s. 123-45.
35. Hubert Dreyfus, *On the Internet*, 2nd ed. (New York: Routledge, 2008), s. 77. Dreyfus tidigare och mer detaljerade diskussion om den suggestiva relationen mellan "pressen" och World Wide Web är "Anonymity versus Commitment: The Dangers of Education on the Internet", *Ethics and Information Technology* 1/1 (1999), s. 15-20.
36. Dreyfus, *On the Internet*, s. 78-79.

37. Ibid. s. 80.
38. Jämför: ”Den som vill fly från kontingensen i historiska möten och stå utanför spelet i namn av en osituerad ’objektivitet’ skulle som bäst känna till allting, men inte förstå någonting alls. I sanning skulle han inte söka efter något eftersom ingen fråga skulle bekymra honom.” (Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, övers. E. Buchanan (Boston: Beacon Press, 1986), s. 24) Ricoeur säger också på något ställe i *The Conflict of Interpretations* att ”hermeneutiken börjar genom att vi inte längre är tillfreds med att tillhöra den historiska världen förstådd som förmedlingen av traditionen och således bryter med den i syfte att ge *mening* åt den.” Det kursiverade ordet är problematiskt och visar i min mening på skillnaden mellan Ricoeurs mer konservativa hermeneutik och Heideggers (och i mindre utsträckning Gadamer?) mer revisionistiska hermeneutik.
39. Hubert Dreyfus, ”Heidegger on Gaining a Free Relation with Technology”, i *Technology and the Politics of Knowledge*, red. A. Feenberg and A. Hannay (Bloomington: Indiana University Press, 1995), s. 97–107.
40. Dreyfus, *On the Internet*, s. 88.
41. Som Pöggeler påpekar avslutar Heidegger sin recension av Jaspers med att erkänna att Kierkegegaards begrepp om ”indirekt kommunikation” är en föregångare till hans eget begrepp om formell indikation som han utvecklar vid samma tid. (*Martin Heidegger’s Path of Thinking*, s. 267–268.)
42. Dreyfus, *On the Internet*, s. 143–144.
43. Ibid. s. 121.
44. En helt ny artikel skulle naturligtvis kunna skrivas om hur denna antingen/eller uppfattning om vad som krävs för att autentiskt gå framtiden till mötes beror på en missförståelse av en existentiell temporalitet.
45. Givet Feenbergs senaste texter om möjliga källor för mer demokratiska tekniska alternativ, erkänner jag att denna invändning är mindre träffande för hans position än den är mot post-fenomenologer och neo-pragmatiker.
46. Mina favoritkällor här är fortfarande Carl Elliott, *Better than Well: American Medicine Meets the American Dream* (New York: W.W. Norton, 2004); och *A Philosophical Disease: Bioethics, Culture, and Identity* (New York: Routledge, 1999).

Heideggers samtal med tekniken

– en dialog mellan döva

SORAYA GUIMARÃES HOEPFNER

1. *Inledning*

När man försöker diskutera det samtida samhällets teknikvetenskapliga betydelse och påverkan med en filosof får man ofta intrycket att det kommer att sluta i en dialog mellan döva. Varför framstår ett filosofiskt, fenomenologiskt utfrågande av teknikens grundläggande aspekter så ofta som ett inadekvat, romantiskt, trivialt eller helt enkelt orealistiskt tillvägagångssätt?

För att försöka besvara dessa frågor ämnar jag följa Heideggers tänkande, från den grekiska innebörden av teknik som *technē* till den samtida framställningen av teknikens väsen, i avsikt att visa att hans diskussioner söker efter en *inblick i det som är* (*Einblick in das was ist*).¹ Det är ett sökande som i slutändan rör tänkandet och därigenom filosofin själv. Jag börjar med att klargöra vad som är Heideggers fråga genom att dekonstruera den allmänna föreställningen om ”teknikens fråga” och visa att detta synsätt leder till en förvanskning som till slut hindrar oss från att förstå i vilken utsträckning ”teknikens fråga” egentligen är frågan om varats mening. Min kortfattade översikt följer introducerandet av problematiken i Heideggers tänkande på 1920-talet och dess fortsatta utveckling under 1930-talet, och då särskilt i förhållande till diskussionen om teknikens väsen, stället (*Ge-stell*), och dess relation till den grekiska betydelsen av *technē*. Jag kommenterar

därefter de viktiga textställen där Heideggers analys gradvis når frågan om språket, något som gav upphov till hans senare diskussion om cybernetiken. Genom att använda mig av Heideggers tänkande som riktlinje, genom att bringa i dagen det som är väsentligt för honom, diskuterar jag också gränserna för det filosofiska tänkandet i dess förhållande till samtiden och klargör därigenom varför en sådan kommunikation eller dialog mellan filosofin och samtiden representerar filosofins utmaning i dag.

2. *Varför och på vilket sätt tekniken är betydelsefull för Heidegger*

Heidegger är en filosof med en enda fråga. En närmare granskning av vilken som helst del av hans samlade skrifter visar att denna fråga rör varats mening. I en retrospektiv beskrivning av sitt eget arbete, betitlad "Mein bisheriger Weg", beskriver han sitt tänkande som "dynamiken i ställandet av den enda frågan [...] uppgiften att tänka tänkandets sak".² För Heidegger ligger filosofins uppgift i att ifrågasätta det varandes väsen. Detta väsen är emellertid inte självt ett ting utan är varats sanning. Detta utfrågande är inte ett utforskande – det frågar inte efter det varande, efter ting i världen – utan ställer frågan hur det är möjligt att det varande är, att någonting överhuvudtaget är.

Filosofins uppgift ligger därför i att ifrågasätta det sätt på vilket vi utfrågar tingen: "Filosofierandet är ingenting annat än att vara på väg i detta för-fält av för-frågande."³ Det filosofiska tänkandet håller fast vid frågandet genom att oavbrutet ställa frågan "hur?" Detta är en fråga som ifrågasätter vårt sätt att fråga: hur vi namnger, har kunskap om och ordnar tingen; hur vi blir till oss själva genom att definiera oss själva genom tänkandet. Att tänka *hur* något är – i stället för *vad* det är – innebär: a) en dekonstruktion av de övertygelser vi har ärvt från metafysiken; b) ett tillbakavisande av alla förutfattade meningar givna av den vetenskapliga kunskapen; c) ett undvikande av all effektiv förståelse formad av generella tekniska parametrar av användbarhet (det vill säga ett undvikande av ett "praktiskt" tänkande). Men är det möjligt att vara a) icke-metafysisk, b) icke-vetenskaplig och c) icke-teknisk? Begär inte Heidegger för mycket av oss, begär han inte att vi ger upp vår mänsklighet? Detta tycks inte vara fallet och skulle i sådana

fall vara mycket motsägelsefullt. Jag tror tvärtom att han försöker synliggöra tänkandets utmaning genom att på ett grundläggande sätt försöka förstå det mänskliga tillståndet. Han visar att den mänskliga existensen på ett fundamentalt sätt har frågandets modus, att den mänskliga existensen fortfarande befinner sig i sfären av att bekräfta, effektivisera, ordna och härska över allt som *är*, men att det trots allt endast är genom att anta detta tillstånd som vi i sanning kan tillhöra oss själva och genom detta närma oss varats sanning. Med andra ord, för Heidegger handlar det inte om att vara antingen metafysisk eller icke-metafysisk, om att vara antingen vetenskaplig eller icke-vetenskaplig, utan snarare om att ifrågasätta gränsen mellan dessa olika motsatser och om ett försök att befinna sig på gränsen mellan dem och därigenom närma sig inte bara metafysikens sanning utan även varats sanning.

Det är utifrån detta perspektiv som det filosofiska tänkandet måste ställa frågor om teknikvetenskapen eftersom detta teknikvetenskapliga tänkande även avspeglas i vårt frågande självt, i vad Heidegger även kallar för ett "räknande tänkande" (*rechnendes Denken*). Vårt tekniska vara konstituerar situationen i vilken allting som är framträder som representation och föreställning (*Vorgestellt*) och genom vår kunskap framställs det som produktion (*Herstellung*), med andra ord som producerat av människan själv. Det är betydelsefullt för Heidegger att fråga hur vi i den teknikvetenskapliga sfären tar framträdelsen av ting som produktion för given för att visa att det som tycks vara skapat av oss själva egentligen är en del av tillägnelsens rörelse i vilken tingen framträder genom språket och tänkandet.

På grund av detta vänder sig Heidegger till olika produktionsformer och olika former av tänkande från för-teknologiska former till de senaste utvecklingarna, endast eftersom de är fenomen som ger oss tillträde till ett grundläggande tänkande om varats mening. Därför är frågor om hur olika teknologiska strukturer påverkar oss, vad deras påverkan på samhället är och hur vi ska förhålla oss till dem, frågor som enligt Heidegger endast kan besvaras när den grundläggande diskussionen om varats mening utförs på en filosofisk-fenomenologisk grund. Det är således inte särskilt överraskande att de olika kunskapsfält som använder sig av Heideggers teorier för att förstå tekniken uttrycker frustration, kritik och missuppfattningar.

Vardagliga åsikter och ”praktiskt” tänkande utmärks med nödvändighet av att de missbedömer filosofin, antingen genom att de överskattar eller underskattar den. Filosofin överskattas om man förväntar sig att dess tänkande har en omedelbart användbar effekt. Filosofin underskattas om man i dess begrepp endast finner abstrakta (avlägsna och urvattnade) representationer av ting som redan har fastställts på ett säkert sätt i erfarenheten. [...] Det varandes väsen är emellertid alltid det som är mest värt att utfråga. I den utsträckning som filosofin, i dess oavbrutna frågande, endast anstränger sig att uppskatta det som är mest värt att utfråga och till synes aldrig ger resultat, kommer den alltid och med nödvändighet tyckas vara underlig för ett tänkande helt upptaget med beräkning, användning och inläring.⁴

För att kunna följa Heideggers tänkande kring varats mening genom en analys av teknikvetenskapen måste vi undvika att rubricera det som ”teknikens fråga” eftersom ett sådant synsätt, som kommer från ett praktiskt tänkande som söker efter effektivitet i resonandet, hindrar vår tillgång till fenomenen genom att snärja in vårt tänkande i ett förhållande till ting i stället för ett förhållande till skeendet som möjliggör tingens vara. Den allmänna uppfattningen att Heidegger utforskar teknologin resulterar i ett begränsande av frågan till en reduktiv tolkning som ofta förvandlar den till enbart en kritik av samtiden. Taget ur sitt sammanhang blir hans tänkande en maktlös och endast analytisk och instrumentell undersökning som på ett historiskt sätt analyserar olika slags teknologier i stället för att ifrågasätta under vilka förhållanden vi på ett väsentligt sätt är tekniska. När vi läser viktiga es-säer om teknik som ”Frågan om tekniken” bör vi vara uppmärksamma på att det finns en fundamental skillnad mellan att analysera en uppsättning av teknikvetenskapliga former av tänkande och produktion (vad vi kan kalla för teknik) och möjlighetsbetingelsen för det teknikvetenskapliga (något jag till skillnad från teknik kommer kalla för teknicitet). Begreppet teknicitet ger i denna mening uttryck för det fundamentala sättet på vilket människor relaterar till ting, ett slags representation i vilken tingen i världen och världen själv framträder som ett resultat av en uteslutande mänsklig förmåga. Det här särskilda sättet att uppfatta och erkänna ting är det som Heidegger syftar på när han talar om teknikens väsen eller mer specifikt om den ”moderna tekniken” (moderne Technik).

Vi måste klargöra för oss själva vad det innebär att människan har en relation till verken hon producerar. Det är av denna anledning som en viss bok med titeln *Vara och tid* diskuterar handlandet med don och inte för att korrigera Marx eller för att organisera en ny nationalekonomi, inte heller utifrån en primitiv förståelse av världen.⁵

Det missförstånd som skapas av föreställningen att Heidegger undersöker och kritiserar moderna former av teknik skapas till viss del av tvektigheten i hans egna påståenden. För att det ska vara möjligt för Heidegger att ifrågasätta varats mening – och eftersom varat inte är ett ting – är det nödvändigt att i reflektionen luta sig mot hur tingen är. Fakticiteten visar hur tingen är. I Heideggers samtida kontext var fakticiteten genomsyrad av teknikvetenskapen som det senaste sättet på vilket det som *är* avslöjade sig självt. Det var därför nödvändigt för Heidegger att undersöka teknikvetenskapen för att kunna få tillträde till vårt förhållningssätt till det som *är*. Teknikitet, vårt mest grundläggande sätt att förhålla oss till det som *är*, är inneboende i alla former av tekniskt varande och är det som avtäcker spåret av vad det innebär att någonting är och hur människor på ett väsentligt sätt är relaterade till varats skedande. Referensen till modernitet i termen ”modern teknik” kan i detta sammanhang inte förstås som ett tvåfaldigt påstående om ett fördömande av modern teknik och ett upphöjande av det för-teknovetenskapliga. Faktum är att det för-teknovetenskapliga livet är lika tekniskt (om man förstår teknikitet som stället), men att det trots allt är i uppkomsten av de moderna sätt på vilka vi erfar det varande som varats mening visar sig som tydligast. Detta bekräftar att ett tänkande om varat är mer eller mindre tillgängligt beroende på det tekniska varats olika uttryck (exempelvis forntida, industriella, moderna och så vidare). I Heideggers analys framträder moderniteten som en situation som på ett särskilt sätt avslöjar varats sanning. I denna mening är det felaktigt att avleda fokus från hans undersökning genom att anta att den undersöker teknologin, som om teknologin skulle konstituera en specifik ontologisk region för undersökningen, som om den vore det senaste området i hans filosofiska tänkande. Tvärtom förvandlar Heideggers inblick i samtiden teknikvetenskapen till något mer än ett fashionabelt ämne under andra världskrigets klimax och i sanning till något mindre än en kategori som skulle förtjäna ett särskilt forskningsfält. Dessutom visar en mer detaljerad

granskning av Heideggers texter att teknikens fråga som grunden för vår relation till ting hör hemma inom ramen för hans enda fråga om varats mening redan årtiondet före hans dialog med Ernst Jünger. Detta är något som vi finner i ett textställe från slutet av 1920-talet:

På grund av denna rörelse är Dasein som vi säger, i varje fall, bortom det varande, men den är bortom på ett sådant sätt att den först av allt erfar varanden i deras motstånd, mot vilket den transcenderande Dasein är maktlös. Maktlösheten är metafysisk, det vill säga den bör förstås såsom väsentlig: den kan inte avlägnas genom ett återopande av erövringen av naturen, av tekniken, som rasar runt i "världen" i dag likt en ohämmad best; för detta herravälde över naturen är det verkliga beviset för Daseins metafysiska maktlöshet som endast kan uppnå frihet i sin historia.⁶

Vi är väsentligen tekniska, det vill säga fundamentalt konstituerade på ett sådant sätt att vi betar oss tekniskt. Att i denna kontext förutsätta att Heidegger enbart utfrågar tekniken hindrar oss från att förstå att fokus i hans undersökning inte ligger på att begreppsliggöra och kritisera olika former av att vara teknisk utan i att förstå till vilken grad människor är tekniska och därför under vilka grundläggande principer vi lever i en teknisk värld. I Heideggers fall är orden av oerhörd vikt, något som kan påvisas i det följande textstället från 1970-talet där han diskuterar relationen mellan vetenskap och teknik i förhållande till technicitet:

I en tidsålder av en tekniskt formad världscivilisation kräver varaglömskan på ett särskilt sätt ett utrönande av varafrågan. Med tanke på mångfalden av nödvändiga frågor framkastar följande: Är den moderna naturvetenskapen, som det sägs, grundvalen för den moderna tekniken, eller är den redan det tekniska tänkandets grundform, det bestämmande föregreppet och det teknologiska föreståndets ständiga ingrepp i den moderna teknikens utförande och inrättande maskinering [Machenschaft]?⁷

Den mänskliga existensen är teknisk såtillvida att den står i relation till skeendet genom vilket allting som *är*, inklusive dess egen existens, framträder genom en rörelse av vara-framställt (Herstellung), av produktion. Denna rörelse är emellertid inte tillgänglig för oss och vilar

innesluten i en representation av det som *är* som produktion, i dess framträdande som vara-producerad. Detta framträdande som vara-producerad – i sista hand producerad av enbart den mänskliga viljan – är betydelsen av begreppet maskinering som jag kommer att diskutera längre fram.

3. *Technē som ett mänskligt villkor*

Med hjälp av sin filologiska metod går Heidegger tillbaka i det västerländska tänkandets historia för att reflektera kring den ursprungliga roten till ordet ”technē” och genom denna finna grunden för aktuella former av att vara teknisk. Att diskutera det antika grekiska begreppet ”technē” blir relevant vid denna punkt eftersom det i uppgiften att utfråga sättet på vilket vi väsentligen relaterar till ting är viktigt att i kärnan av denna grundläggande disposition återvinna enheten av alla former av att vara teknisk som ligger i vår vilja att utforska och att få kunskap om tingen. Enligt Heidegger betyder ”technē” ursprungligen ”en form av kunskap”, det betyder inte arbete eller tillverkning.

Technē betyder inte ”teknik” i betydelsen av ett mekaniskt ordnande av varanden, det betyder heller inte konst i betydelsen av färdighet och skicklighet i förfaranden och operationer. Technē betyder kunskap: ett kunnande i agerandet mot varat (och i mötet med varanden), det vill säga mot fysis.⁸

Denna förståelse innebär emellertid inte på något sätt att grekerna genom att de levde i en för-teknologisk värld var mer ”spirituellt upphöjda” och av denna anledning inte tillägnade sig ting producerade av människan eller att de inte relaterade sig själva till tingen på ett antropomorfistiskt sätt. Som kunskap konfigurerar technē den grundläggande dispositionen av framträdandet av det som *är* till en sådan grad att människans vara verkligen är ett tekniskt vara. Technē som en form av kunskap avtäckar den dolda karaktären genom vilken ting framträder som producerade, vare sig det är i den antika eller den samtida världen. Frågan om produktionen av ting är frågan om människans fundamentala villkor i vilket allting som *är* endast kan förstås såsom producerat: av Gud, av människor eller i postmoderna tolkningar ”av

tillblivelsen” (åter igen, av varat), för-förståelser som alla är intrasslade i ett metafysiskt eller teknikvetenskapligt tänkande. De förblir ställda i det praktiska, beräknande tänkandets sfär. Utifrån detta perspektiv kan vi även se vikten av Heideggers speciella konfrontation med vetenskapen, en annan aspekt av hans tänkande som så ofta missförstås som en romantisk kritik.

Denna kännetecknande relation till världen i vilken vi vänder oss till det varande självt uppehålls och vägleds av en fritt vald inställning i den mänskliga existensen. Människans förvetenskapliga och utomvetenskapliga aktiviteter relaterar emellertid även de till det varande. Men vetenskapen är exceptionell i det att den, på ett sätt som är utmärkande för den, ger sakerna själva på ett explicit sätt det första och sista ordet. I en sådan opartiskhet i frågandet, bestämmandet och grundläggandet uppnås en egendomligt avgränsad underkastelse under det varande så att det varande tillåts visa sig självt. Denna position av tjänstgöring i forskning och teori utvecklas på ett sådant sätt att den blir till möjlighetsbetingelsen för ett säreget fastän begränsat ledarskap i den mänskliga existensens helhet.⁹

Sättet på vilket människor förhåller sig till det som *är* genom att dominera och ordna det speglar framför allt ett särskilt slags tänkande – ett teknikvetenskapligt tänkande – vilket till sitt väsen är motsatt ett filosofiskt tänkande. Varats sanning förvandlas till riktighet (Richtigkeit), men inte för att tekniken i sin väsentliga karaktär av stället (Gestell) förvandlar verkligheten. Stället innebär inte någon sorts aspekt som läggs på vår perception och som gör att vi ser ting på det ena eller det andra sättet. Tekniken avtäcker frågan om varats mening, det vill säga hur vi representerar verkligheten och slutligen hur vi tänker. Genom att gå tillbaka till det grekiska ”technē” tydliggör Heidegger hur en sådan grundläggande disposition av att avtäckta ting föregås av en rörelse i vilken, från tänkandets början hos grekerna, sanning (aletheia) förvandlas till riktighet (homoiosis). Med andra ord: sanningen (framträdandet av ting som sådana) förstås som riktighet enligt en form av kunskap som är baserad på människans egen reglerande perception. Sanningens förborgadhet är det grundläggande villkoret för den generella karaktären av produktion som är kärnan för människans tekniska vara och därför även för det beräknande tänkande som är utmärkande för metafysiken.

Sanning som riktighet (*homoiosis*) har sin grund i sanning som oförborgadhet (*aletheia*), som fram-kommandet och vara i sikte i förväg av det varandes vara (*väsen*). Vad som i sättandet av sanning som påståendets riktighet har som sin grund är i själva verket sanning som *aletheia*.¹⁰

Det sätt på vilket vi representerar verkligheten på basis av riktighet representerar ett tänkande som Heidegger vill ifrågasätta. Men hur kan vi på ett bättre sätt förstå detta ”produktiva” seende och tänkande, denna representation av verkligheten som utgör relationen mellan vetenskap och teknologi? På vilket sätt är denna generella aspekt av vårt beräknande förhållande till det varande församlat i människans produktion och tänkande? Detta är vad Heidegger i slutet på 1930-talet kallar ”maskinering” (*Machenschaft*). Vid ett första ögonkast kan termen – eftersom den tycks vara direkt relaterad till diskussionen om modern teknikvetenskap – missförstås att enbart betyda maskinens tidsålder eller mekaniseringens aspekter och senare som en beteckning för det samtida informationssamhället. I själva verket innebär termen för Heidegger aspekten av avtäckandet av makt (*Macht*) som utvecklas i vara och tänkande, med andra ord det särskilda sätt på vilket människor tänker allting som *är* och genom vilket ting blir kända: ”Maskinering betyder alltings överensstämmelse med produktion på ett sådant sätt att den oupphörliga absoluta beräkningen av allting är förutbestämd.”¹¹ Teknik betyder den grundläggande dispositionen som förhåller sig till ett fundamentalt sätt att uppfatta ting i en särskild riktning. Denna riktning är maskineringens tvingande kraft i vilken verkligheten underkuvas den mänskliga viljan.

Den metafysiska epokens slut upphöjer varat i betydelsen av maskinering till ett sådant ”herravälde” att varat inom maskineringen blir bortglömt samtidigt som det varande av sådan natur eftersträvas som den enda villkorslöst säkrade representationen och produktionen. En sådan ordnande representation och produktion bestämmer över vad som ska erkännas som varande och vad som ska förkastas som icke-varande. Det varandes möjlighet till produktion som producerar och konstituerar allting är maskinering, vilket även förutbestämmer sin egen verksamhets väsen och ger verkligheten dess enda mening.¹²

Maskinering som en tvingande kraft betyder emellertid inte bara sättet på vilket människor förhåller sig till ting och händelser, utan refererar

på ett mer fundamentalt sätt till ett generellt tänkande som slutligen styr vår representation av ting. Uttryckt på ett mer vardagligt språk innebär maskinering ”att planera och förbereda”, att ägna sig åt ett särskilt tänkande som redan implicerar en särskild reglering av tillvägagångssättet i att behärska händelser. Även om vi vet att det är näst intill omöjligt att bortse från uttryckets nedsättande konnotationer, borde vi emellertid fokusera på dess kontrollerande och ordnande aspekter eftersom de ger uttryck för ett särskilt tänkande i vilket allting som *är* framträder som underkastat mänsklig kontroll. Maskinering innebär därför inte bara mekaniseringen av vårt teknikvetenskapliga liv utan även det tänkande i vilket den mänskliga viljan har sin grund och genom vilket ting varseblivs och representeras. Det är därför ingen slump att maskineringen, som manifestationen av det beräknande tänkandet, framträder som motpunkten till det tänkande som Heidegger kallar ”besinning” (Besinnung), nämligen den stämning som det filosofiska tänkandet kräver. För att klargöra detta tjänar undersökningen av möjlighetsbetingelsen för vårt tekniska vara, i denna kontext, syftet att reflektera kring varats mening – filosofins enda fråga – genom att slutligen ifrågasätta hur vi tänker. Heidegger visar genom en analys av det västerländska tänkandets historia att fastän det metafysiska tänkandets bestämda riktighet representerar förborgadheten av varats sanning är det endast möjligt att ha tillgång till varats sanning genom att analysera det (att analysera precis det som gör utfrågningen av varat meningslös).

Det besinnade tänkandet borde framför allt förstå modernitetens avslutande inverkan och lämna bakom sig allt tänkande som infogar sig i metafysiken, till och med i sådana fall där ett sådant tänkande till synes förkastar metafysiken under förutsättningen att metafysiken har övervunnits genom att vi inte längre ifrågasätter den. Men ”metafysiken” – och detta innebär alltid herraväldet över varat som är fastslaget genom tänkande såsom representation, ett herravälde vars sanning är ogrundad – kan övervinnas endast genom ett mer ursprungligt ifrågasättande av metafysikens mest ursprungliga fråga och genom att överlämna metafysiken åt dess fullständiga historiska nödvändighet.¹³

Sammanfattningsvis är kärnan i Heideggers undersökning av den teknikvetenskapliga existensen återvinnandet av frågan om varats mening, en fråga som han återinför genom en inblick i hur den samtida världen

visar sig. ”Teknik [Technik], vars väsen är varat självt [das Sein selbst], låter sig aldrig övervinnas av människan. Om detta vore fallet skulle människan vara varats herre”.¹⁴ För Heidegger är frågan därför inte om vi medvetet borde förkasta någon teknologisk matris eller om vi borde försvara en återkomst till ett förteknologiskt samhälle. Som ett väsentligen tekniskt vara – snarare än ett teknologiskt – existerar människan genom att framkalla och namnge ting eftersom tingens tillblivelse – varat – är i en situation som provocerar det mänskliga varat.

All närvaro är beroende av människan, men detta beroende av människan består just av det faktum att människan som Dasein och som vara-i-världen har förmågan att låta det varande komma till närvaro i dess redan-har-varit [schon-gewesen-Sein]. Stället [Gestell] ställer å andra sidan även människan själv och detta är en beslöjad form av människans användbarhet.¹⁵

Från denna punkt kan vi nu nå en slutsats beträffande frågan om varför teknikvetenskapen är betydelsefull för Heidegger: först och främst påstår han att det som är filosofins fråga och det som på samma gång definierar filosofin är ett utfrågande av varats mening och denna uppgift utförs genom att utforska människans grundläggande fråga och genom att reflektera över människans relation till tingen. Därför kan den samtida mänskliga existensen med de olika sätt på vilka den är teknisk eller teknologisk endast vara en fråga för filosofin i den utsträckning de representerar en ingång genom vilken ett filosofiskt tänkande kan reflektera kring varats generella tillstånd. Det är emellertid endast genom ett särskilt slags tänkande – filosofins besinning – som man kan uppnå ett tänkande om varats sanning och utanför detta tänkande förblir man instängd i representationens och det praktiska tänkandets sfär, det vill säga i maskineringen.

4. Information, cybernetik och språk

Om vi nu återvänder till frågan om den besvärliga dialogen mellan döva, dialogen mellan samtida teorier och Heideggers eget tillvägagångsätt, skulle ett accepterande av de tidigare slutsatserna ovan ha följande implikationer: Heideggers filosofi är verkligen helt och hållet

oanvändbar och fullkomligt inadekvat för en utforskning av teknologin genom en historisk-vetenskaplig analys av praktiskt tänkande eftersom den varken kan "sysselsätta" sig med situationer eller ting som forskningsobjekt utan enbart med frågan om varats mening.

Borde vi då helt enkelt låta bli att lyssna på honom? Eller är det trots denna begränsning möjligt att upprätta en dialog mellan Heideggers filosofi och den samtida teknologin – eller kommer denna dialog även i fortsättningen utmärkas av att den är en dialog mellan döva? Är det möjligt att inom denna dialog undvika att underskatta hans filosofi genom att använda hans tänkande som ett stöd i uppbyggandet av vårt egna innovativa forskningsprojekt om teknologin? Är det möjligt att undvika att överskatta hans filosofi genom att använda hans grundläggande begrepp och applicera dem på "praktiska" föreskrifter om hur vi bör förhålla oss till vår teknologiska värld?

Mitt svar på detta kommer återigen genom en närläsning av Heideggers tänkande där hans överväganden om ämnet från slutet av 1940-talet, när han slås av cybernetikens och reglervetenskapens framväxt, tjänar som exempel. Det var då fortfarande krigstider och en ny vetenskap som var relaterad till militära ändamål uppstod, i USA med dess påstådda fader Norbert Wiener och i Tyskland med Hermann Schmidts arbete om generell reglerkretslära (*Allgemeine Regelkreislehre*) på 1930-talet.¹⁶ Information blev snabbt verklighetens konstitutiva validitet och Heidegger såg omedelbart att denna nya konfiguration av världens avtäckande representerade ett uttryck för vad det innebär att någonting är. Möjligheterna att kompromissa och ordna det varandes framträdande genom ett tekniskt språk bemyndigat av cybernetiken representerar för honom en fråga om relationen mellan språket och människan, mellan människan och möjligheten för att någonting är.

Språket är i den metafysiska förståelsen människans utmärkande förståelse och karaktär, det som i sista hand definierar det mänskliga. Men Heidegger utmanar denna traditionella förståelse genom att beskriva språkets tvetydiga väsen som den situation i vilken människan förhåller sig till det som *är*, det vill säga att det är genom språket som människan avtäckar världen och låter ting framträda. Reglervetenskapen tillägnar sig språket på ett reduktivt sätt som tillåter det att bli mätbart, till att bli en representation som eliminerar tänkandets alla möjligheter genom att ersätta språket med en logisk-matematisk korrespondent: "ett ting = en

mening”. Även sanningen förvandlas till att bli till absolut säker data och för Heidegger innebär det att säkra i sin säkerhet frågandets slut. Inget filosofiskt tänkande är längre nödvändigt eller ens möjligt.

När detta vetenskapliga tänkande bestämmer begreppet människa och om hon ”undersöks” enligt feedbackmodellen, som nu sker inom cybernetiken, är förstörelsen av människan fullkomlig. Därför har jag reservationer när det gäller vetenskapen – inte mot vetenskap som vetenskap – utan enbart mot naturvetenskapernas absoluta anspråk.¹⁷

Möjligheten för den moderna människan att förstå sig själv i detta nya avtäckande av världen är beroende av människans åtkomst till ett frågande som på ett grundläggande sätt undersöker hur tänkandet fortfarande är möjligt, hur filosofin fortfarande är möjlig. Heideggers läsningar av Wieners teorier är naturligtvis reduktiva, men Heidegger är inte intresserad av att utföra en historisk analys av cybernetikens påverkan på samhället. Om vi i stället fokuserar på det som Heidegger ifrågasätter i Wieners teori kommer vi att se att det för honom räcker med att reflektera kring vad som visar sig i Wieners föreställning, något som syntetiseras i påståenden som: ”Människan – en information [...] människan är ett talande djur”.¹⁸

Det finns en särskild aspekt närvarande i språkets väsen som tillåter ett tekniskt språk att uppkomma. Detta tekniska språk representerar dessutom en utmaning för tänkandets möjlighet, det vill säga en utmaning för filosofin själv. Långtifrån att vara en enkel händelse i tiden som besvärar honom eller helt enkelt fångar hans uppmärksamhet är informationstidsålderns ankomst relaterad till ett beräknande tänkande och därigenom ett föremål för Heideggers intresse eftersom det reflekterar hans kontinuerliga strävan att diskutera filosofins fråga.

Cybernetikens tekniska språk representerar kärnan i den mänskliga existensens relation till varats mening eftersom det ger uttryck för en rörelse inom vilken verkligheten endast kommer till uttryck genom uteslutande informationskoder. Denna beskrivning har starka negativa konnotationer eftersom Heidegger verkligen var oroad över den ”växande faran med att ett vetenskapligt-teknologiskt tänkande ska sprida sig till alla livets sfärer”¹⁹ och även såg att:

Denna process av ohämmad teknisk objektifiering påverkar nu även språket självt och dess bestämning. Språket deformeras till att bli till ett

instrument för reportage och information man kan beräkna. Det behandlas som ett manipulerbart objekt till vilket vårt sätt att tänka måste anpassa sig.²⁰

Men hur kan den mänskliga existensen ha makt att deformera språket när Heidegger samtidigt försöker visa att föreställningen, som vi ärvt från den grekisk-romerska antiken, om att människan är en levande varelse som besitter språk är tvetydig? Cybernetikens fenomen, och i mina ögon dess inblandning i informationstekniken, visar hur människor i stället för att besitta språk numera är överväldigade och drabbade av språket i form av ett tekniskt språk (information) som nu praktiskt taget styr tänkandets alla möjligheter.

Cybernetikens fenomen visar tydligt på spänningen i vilken den mänskliga existensen befinner sig eftersom reglervetenskapen försöker att till fullo styra allting som *är* genom att förlita sig på besittandet av språk som en mänsklig kapacitet utan att vara medveten om att språket faktiskt är det mest väsentliga sätt på vilket människor kan vara människor. Information som ett tekniskt språk representerar utförandet och dominansen av ett sätt att tänka, ett beräknande tänkande, eftersom människor endast kan uppfatta världen och allting som *är*, inklusive dem själva, som anpassat efter verklighetens värde såsom information. Verkligheten är ordnad enligt perceptionens informationsvärde, enligt en mycket säker förståelse och form av kunskap som försöker garantera en kontroll av verkligheten genom att eliminera språkets alla tvetydigheter.

Det ursprungliga ordet för denna den samtida tillvarons fundamentala hållning är "information". Vi måste höra detta ord med ett engelskt-amerikanskt uttal. [...] Som en utvärdering är informationen även dispositionen som placerar alla objekt och material i en form för människan som är tillräcklig för att på ett säkert sätt etablera människans herravälde över hela jorden och även över det som ligger bortom denna planet.²¹

Per definition visar information som ett tekniskt språk på människans väsentliga villkor som enligt Heidegger är: dess omöjlighet att erfara varats skeende självt och därigenom dess börda av att avtäckas och namnge det varande, det vill säga den mänskliga existensens produk-

tion. I illusionen av att försöka behärska alla skapelser, eftersom allting är producerat, är den mänskliga existensen inte förmögen att erkänna att avtäckandet av världen är ett skeende som inte kan behärskas även om skeenden *i* världen kan styras av den mänskliga viljan. Försöket att systematiskt kontrollera världen misslyckas och trots det är människor fångade i ett reglerande försök att på nytt säkra och kontrollera livet. Detta slags "Sisyfosarbete" är förvånansvärt givande eftersom det utan tvekan alltid finns något att göra!

Vi kan se att det som i cybernetikens uppkomst visade sig som en form av kunskap för det generella ändamålet av kontroll och reglering, senare i sin avancerade form såsom informationsteknik visar hur den mänskliga existensens försök att behärska det varande antar en definitiv form genom att praktiskt taget utrota alla andra former av tänkande. Något som gör det ännu mer meningslöst att utfråga varat, det vill säga det som utgör filosofins utmaning. Heideggers strävan ligger inte i att försöka demontera den rådande teknologiska situationen i världen. Det finns inget i den mänskliga aktiviteten som har förmåga att genomföra en sådan förändring, det finns inget sådant ingripande. Men det kan möjligen vara ett ämne för humaniora – formad som den är av den metafysiska traditionen – att anta som sin uppgift den kontinuerliga undersökningen av lösningar mot ett mer hållbart liv genom att manipulera händelser med hjälp av teknologisk kunskap för att förändra samhället. Men kan denna förståelse av det mänskliga varat vara dess fundament och kan detta vara filosofins uppgift? Om man följer Heideggers tänkande tycks detta vara osannolikt. Det är på detta sätt teknikens fråga hos Heidegger bryter med den gängse förståelsen av hans intresse för teknik och teknologi.

5. Sammanfattning

Om det inte finns någon möjlighet att undkomma denna situation, vad är det då Heidegger försöker att rädda genom att begränsa sig till att kämpa för filosofins nödvändighet (trots det beräknande tänkandets planetariska herravälde)? Att vädja till konsten som den perfekta illustrationen över hur tekniken väsentligen bör vara, eller att vädja till poesin som den perfekta illustrationen över hur språket väsentligen

visar oss tänkandet, tycks vara intetsägande och kraftlöst när det kommer till att bemöta problemen i vår tidsålder. Denna kraftlöshet är verkligen något som besvärar samtida tänkare. Men att å andra sidan bortse från frågan om varats mening eller från att historien av mänskligt frågande (metafysiken) är ett väsentligt villkor för det mänskliga varat tycks inte heller det vara tillräckligt. Vilken historisk analys som helst kan visa att människan i sin utveckling oavbrutet har misslyckats med att kontrollera det som är okontrollerbart, en ond cirkel av kontroll där människan tror sig kunna kontrollera inte bara händelser utan även varats möjlighet som om denna möjlighet vore blott ett objekt som producerats av den mänskliga viljan.

Det filosofiska tänkandet, filosofin själv, är särskilt hotat av informationsteknikens tidsålder eftersom det inte längre är möjligt att lyssna till varat utan endast möjligt att få kunskap om ting genom ”mottagande av information” som inte bara har en enda mening utan som även bör vara effektiv och ha ett garanterat ändamål. Fängslade i denna situation, särskilt inom universitetsvärlden, försöker vi genom interdisciplinära bemödanden att få det att fungera (att vara effektiva) under post-moderna och post-metafysiska experters skeptiska blickar. Trots att ett filosofiskt tänkande med Heidegger många gånger kan provocera fram en dialog mellan döva, tar jag risken att säga att ingen tidpunkt överhuvudtaget representerat ett bättre tillfälle för att helt enkelt fortsätta att utfråga varat, att tänka med Heidegger.

Informationstekniken visar sig som ett privilegierat fenomen på grund av vår tids extrema tillstånd i vilket kontrollen och misslyckandet med att kontrollera kastar ljus över det mänskliga varats tvetydighet. I detta ligger filosofins uthållighet: att fortsätta ställa frågor hur meningslöst frågandet än synes vara. Vi ger här Heidegger det sista ordet:

An der Wegkreuzung:

Die Sprache auf der Rennbahn in die Information, die Sprache unterwegs in die Sage des Ereignisses.

Vid vägskalet:

Språket på kurs mot informationen, språket på väg mot skeendets utsaga.²²

Översättning Gustav Strandberg

Noter

1. "Einblick in das was ist" är samlingstiteln på Bremenkonferenserna "Das Ding", "Das Ge-Stell", "Die Gefahr" och "Die Kehre" (1949), samlade i volym 79 av Heideggers samlade skrifter (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994). Dessa konferenser närmar sig frågan om samtiden, det vill säga frågan om teknikvetenskapen.
2. Martin Heidegger, "Mein bisheriger Weg", *Besinnung* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997), s. 427.
3. Martin Heidegger, *Logik als die Frage nach dem wesen der Sprache* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998), s. 20.
4. Martin Heidegger, *Grundfragen der Philosophie: Ausgewählte "Probleme" der "Logik"* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984), s. 3-4.
5. Martin Heidegger, *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3: Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981), s. 137.
6. Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978), s. 279.
7. Martin Heidegger, "Neuzeitliche Naturwissenschaft und Moderne Technik: Grusswort an die Teilnehmer des zehnten Colloquiums vom 14.-16. Mai 1976 in Chicago" (11. April 1976), i *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000), s. 747-748.
8. Heidegger, *Grundfragen der Philosophie*, s. 178.
9. Martin Heidegger, "Was ist Metaphysik?", *Wegmarken* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004), s. 104-105.
10. Heidegger, *Grundfragen der Philosophie*, s. 97-98.
11. Heidegger, *Besinnung*, s. 16.
12. Ibid. s. 26.
13. Ibid. s. 24-25.
14. Martin Heidegger, "Die Kehre", *Die Technik und die Kehre* (Stuttgart: Klett-Cotta, 2007), s. 38.
15. Martin Heidegger, *Zollikoner Seminare* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987), s. 224.
16. Hermann Schmidt anses ha utvecklat den generella reglertekniken under 1930-talet och betraktas som cybernetikens pionjär i Tyskland. Om vikten av hans arbete för utvecklingen av cybernetiken parallellt med Wieners arbete, se Frank Dittman och Jérôme Segal, *Hermann Schmidt (1894-1968) et la théorie générale de la régulation. Une cybernétique allemande en 1940?* (Annals of Science, No 54, 1997), s. 547-565.
17. Heidegger, *Zollikoner Seminare*, s. 160.
18. Citerat av Heidegger i ibid. s. 119.
19. Martin Heidegger, "Phänomenologie und Theologie", i *Wegmarken*, s. 76
20. Ibid.
21. Ibid. s. 202-203.

SORAYA GUIMARÃES HOEPFNER

22. Martin Heidegger, "Aufzeichnungen aus der Werkstatt", *Aus der Erfahrung des Denkens* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002), s. 154.

Verktyg – skrift – element. Från en fenomenologi om medier till en medial fenomenologi

EMMANUEL ALLOA

Das Unmittelbare [ist] für die Sterblichen unmöglich, wie für die Unsterblichen. Die strenge Mittelbarkeit ist aber das Gesetz. (Hölderlin)

1. Inledning. Heideggers mus

”I dag”, säger Martin Heidegger i sitt föredrag ”Das Ding” från 1950, ”är allt närvarande lika nära och lika långt borta. Frånvaron av avstånd segrar”.¹ Föredraget handlar om ett tema som är välbekant för moderniteten och som på ett vackert sätt begreppsliggörs i Paul Valerys *Conquête de l’ubiquité*:² Tekniken överbryggar avstånd och möjliggör en allomfattande närvaro. Medan vi är här kan vi ha tillgång till det som är avlägset. Som en förlängning av vår kropp påminner oss tekniken om att Dasein ordagrant betyder att vi är ”där” – da – snarare än ”här”. Världen står så att säga till vårt förfogande på vår bildskärm, världen blir till en ”världsbild” (Weltbild)³ och praktiskt taget varje punkt på jordklotet är endast ett musklick bort. Samtidigt återstår frågan: var är vi egentligen när vi klickar?

I stället för att sitta på vår stol eller vid bordet med vår hand vilande på musmattan identifierar vi vår position med den vita muspekaren på bildskärmen. Genom att använda muspekaren är vi redan ”före” oss själva. Medan vi fäster vår uppmärksamhet på muspekaren och markerar utrymmet för möjlig handling, tenderar den här lilla saken som vi lär perfekt under vår handflata att smälta samman med vår kropp och försvinna, absorberade som vi är i vår syssla. Med en välkänd heideggeriansk beskrivning kan vi därför säga att musen är i vår hand, till

hands (zuhanden), eller enligt den officiella översättningen av Heidegger, ”tillhandenvarande”. Eller ännu mer ordagrant och genom att använda en term som Heidegger använde sig av i tidigare föreläsningar, för att sedan överge, kan vi säga att musen är i ett tillstånd att vara-under-handen (Unterhandenheit).⁴

”Omsorgens” struktur implicerar att medan den är ett handlande genom det rörliga verktyget förvandlas ”vara-i” (Sein-in) till ett ”vara-vid” (Sein-bei). Vår uppmärksamhet riktas inte mot musen på musmattan utan på den deiktiska muspekaren på skärmen som anger var vi är. I vissa situationer får emellertid detta tillstånd att vara-under-handen (Unterhandenheit) – att musen oavsiktligt vilar under vår handflata – ett abrupt slut. Även om vårt operativa utrymme tycktes vara oändligt stort har vår hand som kontrollerar muspekaren nått musmattans gräns och de virtuella och de fysiska rörelserna överensstämmer inte längre. Samma brist på överensstämmelse inträffar när batterierna i vår trådlösa mus tar slut och våra rörelser inte längre överförs till skärmen. Musen påkallar då plötsligt vår uppmärksamhet, avbrytande vår användning av den och framträder i sin blotta materialitet som ett stycke hårdplast som nu när ljussignalen på dess underdel har slocknat och förlorat det sista tecknet på livskraft. Musen ligger där bokstavligen ”framför vår hand” och konfronterar oss genom sin blotta materialitet, med gränsen för vårt handlingsutrymme.

I paragraf 16 i *Vara och tid* beskriver Heidegger tre nivåer eller tillstånd hos denna ”närvaro-tillhands”: från en första ”påfallandehet” (Auffälligkeit) över en form av ”påträngandehet” (Aufdringlichkeit) till en ren ”motspänstighet” (Aufsässigkeit). När överföringen av rörelsen till muspekaren på skärmen – och därigenom den deiktiska operationen – avbryts kan vi ordagrant tala om en ”störning av referensen” (Störung der Verweisung).⁵ Helt plötsligt är inte vår uppmärksamhet där på skärmen längre utan här på musmattan och verktyget återgår till ett tillstånd av ren motspänstig objektivitet. Musen återgår till ett tillstånd av ren konstaterbar fakticitet som Heidegger i *Zollikonseminarierna* även beskriver som en situation i vilken det faktiska objektet inte är någonting annat än ”en mus bredvid något annat” (eine Maus neben etwas anderem).⁶

Den tid då Heideggers tänkande ansågs vara påtagligt anti-tekniskt tycks vara förbi. Heideggers termer användes redan på 1980-talet av Terry Winograd och Fernando Flores för att beskriva artificiell intelligens och människa-maskin-gränssnitt, medan de på sista tiden använts (för att bara nämna två exempel) av Robert Scharff för att klargöra vår användning av laptops och av Paul Dourish för att beskriva just interaktionen med datormusen.⁷ Man kan kortfattat säga att tillämpningen av fenomenologin på medietekniker och då särskilt på digitala medier har blivit vanlig. Paradoxalt nog så är det av alla fenomenologer just Heidegger som favoriseras som en kandidat för att vägleda en sådan fenomenologi om digitala medietekniker. Ibland kan en passage från ett brev av Heidegger i detta syfte återkallas där han på ett nedlåtande sätt beskriver hur Edmund Husserl och hans elever under en hel termin diskuterat en brevlådas ideala konstruktion.⁸ Heidegger talar förvisso om nya blinkersystem på bilar i *Vara och tid*, han nämner filmkonstens montagetekniker i ”Das Ding”⁹ och han analyserar cybernetiska visioner i *Traditionella språk och tekniska språk (Überlieferte Sprache und Technische Sprache, 1962)*. Efter ett totalt förkastande av Heidegger som en teknofobisk antimodernist verkar nu pendeln ha svängt till den andra extremen. Heidegger presenteras nu som en nyckelfigur i arbetet för en ”instrumentell realism”,¹⁰ för en ”objektorienterad filosofi”¹¹ eller för en omfattande ”mediefenomenologi”¹². Den tid då Jürgen Habermas läste Heideggers beskrivningar av tekniken som uppenbara symptom på nationalsocialism är förbi.¹³

Men överensstämmer Heideggers tänkande kring tekniken verkligen med det samtida användandet av den? Kan beskrivningarna av verktyg till hands generaliseras till en mediefenomenologi och förstås som förlängningar av människan? Och mer allmänt: är förhållandet mellan fenomenologi och teknik verkligen så harmoniskt? Som jag ska försöka visa i tre steg är Heideggers tänkande väsentligt motsatt Marshall McLuhans teori om medier som en förlängning av människan och skälet till detta är först och främst filosofiskt: som en kritik av medierad representation måste varje fenomenologiskt inspirerad filosofi vara fundamentalt motsatt medialitet. I det andra steget ska de bakomliggande orsakerna till denna problematiska relation till medialitet un-

dersökas. Genom att använda Jacques Derridas läsningar av Husserlska jag försöka visa varför principen om det levande ”själv-givandet” (Selbstgebung) i sin kärna bär på en protetisk fördubbling av det givna i förhållande till skriften. Trots de viktiga öppningar som Derridas läsning av Husserl skapar – genom hans demonstration av hur en outplånlig mediering kontaminerar alla omedelbarhetsfilosofier som fenomenologin – har hans fokus på skriftens mediering dolt teknikens visualiserande dimension. Följaktligen kommer det tredje steget utforska alternativa perspektiv på vad som kan kallas (genom att omdefiniera ett begrepp från Gaston Bachelard) en ”fenomenoteknik” (phenomenotechnique) av framträdandets tekniker. Hellre än att börja med det instrumentella donet, verktyget eller tekniken, så erbjuder Emmanuel Levinas, Maurice Merleau-Ponty och Jean-Luc Nancy andra utgångspunkter för att tänka ett slags mediering som föregår varje enskilt medium.

2. *Handavtryck. Mediefenomenologi*

2.1. *Verktyg som en förlängning av människan*

I *Gutenberggalaxen* (1962) beskriver McLuhan på ett berömt – och kryptiskt – sätt hur Heidegger ”surfar” på vågen av vår organiskt elektroniska miljö.¹⁴ Donanalysen har sedan dess ofta lästs i ljuset av McLuhans tes om medier som förlängningar av människan. Ingenting kan emellertid vara mer vilseledande.

McLuhans tes har själv sina föregångare i 1800-talets antropologi, nämligen i Ernst Kapps inflytelserika *Teknikfilosofins grundlinjer* (*Grundlinien der Philosophie der Technik*, 1877). Kapps huvudsakliga idé är att varje ny teknik inte är någonting annat än en ”organprojektion”, det vill säga att den utvidgar grundläggande somatiska strukturer: hammaren är en förlängning av armen och knytnäven; det telegrafiska flödet är analogt med nervbanorna; och biltrafik en förlängning av blodcirkulationen. År 1909 myntar fysikern Otto Wiener uttrycket att medier är en ”förlängning av sinnen”.¹⁵ Genealogin hos en sådan förståelse av medier som förlängning av människan sträcker sig ända fram till Sigmund Freud som i *Vi vantrivs i kulturen* (*Das Unbehagen in der*

Kultur, 1929/30) talar om människan som ”ett slags protetisk gud”.¹⁶ Denna tillsynes kontinuerliga tradition från Kapp, Wiener och Freud fram till McLuhan och Heidegger tjänar som ett rättfärdigande av en mediefenomenologi: om medier är olika förlängningar av vår kropp kan de fenomenologiska beskrivningarna av erfarenheten av vår kropp utvidgas till våra erfarenheter av medier i allmänhet.

Ur ett heideggerianskt perspektiv skulle det deduktiva felslutet ligga i den förutfattade antropomorfismen (något som kan förklara varför ”humanisten” Ernst Cassirer i sin *Filosofi av symboliska former (Philosophie der symbolischen Formen, 1923-1929)* refererar till Kapp på ett positivt sätt).¹⁷ Kapp hävdar tveklöst att verktyg är formade efter de mänskliga organen, men termen ”projektion” måste tas på allvar. I stället för att tänka den som en organisk förstoring – som Friedrich Kittler har hävdat – måste vi tänka organprojektion i termer av ett förytterliggande: Kapp överför på detta sätt Ludwig Feuerbachs tolkning av religionen till teknikens sfär. Medan människan för Feuerbach projicerar sina egna kvaliteter på en gud, projicerar den moderna människan enligt Kapp sina somatiska egenskaper på objekt.¹⁸ Detta kastar även ett nytt ljus över Freuds beskrivning av människan som en protetisk gud: vad som är väsentligt med protesen är att den i själva verket inte kommer från organismen. Det är därför som Freud förklarar: ”när människan sätter på sig alla sina hjälporgan är hon i sanning storslagen; men dessa organ har inte växt fram på henne och de ger henne ibland fortfarande stora svårigheter”.¹⁹ Bortsett från den prometeiska tillägnelsen av det som tidigare låg utanför människans räckvidd, gör erfarenheten av objektens motståndskraft människan medveten om att hon inte kan agera *genom* objekten på samma sätt som hon gör med sina lemmar.

2.2. Instrumentalitet och öppenhet. Objektivitet gentemot förmåga

Projektion – och dess motsats objektivationen – konstituerar inte bara grunden för Heideggers kritik av ”stället”, utan markerar som negativa termer även ett utrymme för vad som på ett positivt sätt karakteriserar det förkroppsligade Dasein: *att det har en förmåga* (Fähigkeit). Medan verktyget under den tid som det används alltid är helt

och hållet aktualiserat, möjliggör den kroppsliga lemmen potentiella förvandlingar. För Heidegger, som återtar en aristotelisk förståelse av själens förmågor, är hammaren därför distinkt från armen och handen i den mån som den utesluter varje sorts förvandling till en ny form. När Aristoteles påstår att handen kan vara ”klo, horn, svärd eller spjut”, så betraktar han den inte så mycket som ett verktyg som ett ”organon organon”, ett ”verktygens verktyg”.²⁰ Enligt Georg Wilhelm Friedrich Hegel utgör människans hand ett ”absolut verktyg” (Werkzeug der Werkzeuge) med oändlig förmåga att uttrycka viljan.²¹

För Heidegger kan djuret ha organ med gripförmåga. Djuret är emellertid inte utrustat med något organ med fattningsförmåga som handen: ”Apor har exempelvis organ som de kan greppa med, men de har ingen hand. Handen är oändligt annorlunda än alla andra organ med gripförmåga – tassar, klor eller huggtänder – de skiljer sig åt genom en väsensmässig avgrund”.²² På ett mycket aristoteliskt sätt relaterar Heidegger därför handen till logos: det är inte på grund av en fysiologisk skillnad som människan har en hand, utan det är i stället genom att människan besitter logos som en förmåga att begripa alla möjliga former som människans organ är en hand, det vill säga en form som kan omfatta i stort sett alla andra former. Aristoteles argumenterade mot Anaxagoras och hävdade att det inte är för att människan har en hand som hon är intelligent utan att hon har en hand på grund av att hon är intelligent.²³

Handen är mycket olik ett instrumentellt verktyg i den mån som den indikerar en fundamental öppenhet, bokstavligen en potentialitet. Medan verktyget är slutet kring sig självt kan vi aldrig röra oss runt ett organ som alltid på ett fundamentalt sätt är inympat och infogat i en organism. Medan verktyget definieras genom sin användbarhet (Fertigkeit) så definieras organet genom dess förmåga: ”Organet är [...] besittandet av en förmåga”²⁴ skriver Heidegger och han förklarar: ”Vara-redo [Fähigsein] förser sig med organ, snarare än att organ är utrustade med förmågor eller användbarheter”.²⁵

En sådan öppenhet som föregår varje objektivering och som enligt Heidegger är gemensam för både handen och logos avbryts i organismens instrumentella protes. Långtifrån att vara en simpel förlängning är det individualiserade verktyget redan på ett avstånd från den ursprungligt levda organismen och dess organ. Vi agerar inte med vår hand, vi är

vår hand och agerar *genom* den: ”Människan själv agerar genom handen”.²⁶ Sättet människan agerar på konstituerar bokstavligen hennes ”handavtryck”, det är genom handen som människans engagemang i världen får sin särskilda prägel eller stil, precis som Hegel i *Andens fenomenologi* talar om det besynnerliga (Besonderheit) i termer av ett handavtryck eller av en handskrift (Handschrift).²⁷

2.3. Maskinens diktat. Medietypologier

Det är denna relation som nu inverterats i moderniteten genom uppfinnandet av skrivmaskinen. Den moderna människan är inte *i* skrivmaskinen som hon skulle vara i sin hand skriver Heidegger, människan använder sig av den som ett verktyg och skriver därför *med* skrivmaskinen och dikterar något ”in i” maskinen.²⁸ Men det som tycks vara människans diktat till maskinen avslöjar motsatsen: genom att reducera alla möjligheter till ett begränsat antal blir människan nu bunden till skrivmaskinens standardiserade språk. Det är inte människan som skriver på maskinen utan snarare skrivmaskinen som ”dikterar” och präglar en ny form (typos) eller typologi för den mänskliga existensen.²⁹ Följaktligen producerar den moderna tekniken naturens och livets underkastelse under det självständiga subjektet, något som Heidegger beskriver i termer av ”stället” och av ett sättande av världen som ett ställt objekt framför subjektet. Omvänt så är det subjektet som nu underställs det ställ som det har skapat, ett slags ”det beställas anställda” (Angestellter des Bestellens).³⁰ Medan Friedrich Nietzsche påstod att människan är det ”icke fastställbara djuret” så producerar övergången från handskrift till maskinskrift en ny typ av fixerad och fastställbar mänsklighet. När Nietzsche skriver att han är gjord av samma material som hans danska skrivkugel – det vill säga av stål – så föregriper han Heideggers slutsats att den moderna tekniken stöper människan i en bestämd form.³¹

Med Kittler kan man därför hävda att ”handens metafysik” har kommit till sitt slut i och med Nietzsches maskinskrivna texter.³² För att uttrycka detta litet tydligare så kan man säga att Heidegger uppenbarligen kritiserar vad som har kallats för en *instrumentalistisk* medieteor: medier är aldrig neutrala instrument utan modifierar sina an-

vändare på väsentliga sätt. Genom att prägling (Prägung) standardiseras, genom en sådan generaliserad typologi, ledde industrialiseringen av produktionen oundvikligen till anonymisering och massambälle.

Detta leder slutligen till den ökända och kontroversiella jämförelsen som Heidegger gör i föreläsningen ”Das Ge-Stell” från 1949: ”Jordbruket är nu en motoriserad livsmedelsindustri, till sitt väsen detsamma som tillverkningen av lik i gaskammare och förintelseläger, detsamma som blockaden och svälten av nationer [Heidegger syftar på Berlinblockaden], detsamma som tillverkningen av vätebomber.”³³ Heideggers diskussion av teknik och medier leder därmed direkt till en nihilismens historia som är detsamma som påståendet att varats problem har blivit nedvärderat till ett ontiskt problem. Utifrån denna bakgrund kunde Levinas påstå att skillnaden mellan det ontiska och det ontologiska leder till Auschwitz i den mening att den i slutändan betyder att placera jordbruket och förintelsen av europeiska judar på samma – ontiska – nivå.

2.4. Günther Anders. En ”samarbetsvillig” läsning av medier.

Intressant nog skulle en annan judisk filosof, Günter Stern (själv en av Heideggers elever, Hannah Arendts första make och senare känd såsom Günther Anders), samtidigt som han kritiserade Heidegger för en filosofisk-politisk likriktning (Gleichschaltung) med nazisterna, överta samma argument om den standardisering som tekniken producerar. I sin vitt lästa bok *Människans antikvariskhet* (*Die Antiquiertheit des Menschen*) från 1956 förstår Anders massmedier utifrån ett heideggerianskt perspektiv och betraktar andra världskrigets händelser och den nazistiska likriktningen (Gleichschaltung) som direkta effekter av tekniken. Även om både Heidegger och Anders kritiserar varje slags instrumentalistiska position i förhållande till tekniken så går Anders ännu längre i sin definition av medier.

För Anders står medier helt och hållet i en beroendeställning, medier tar inga egna initiativ, men är heller inte enbart passiva. Snarare är de mediala i en grammatisk mening, det vill säga varken aktiva eller passiva utan av ett tredje slag som Anders kallar för ”med-görande” (Mit-Tun).³⁴ Som sådana förstärker de och generaliserar alla rörelser runt om-

kring dem och som påverkar dem. Följaktligen finns det, enligt Anders, en grundläggande ”samarbetsvillig” aspekt hos medier. Det sätt på vilket tekniken i en dramatisk utsträckning förstärker vad som endast är ett litet steg eller en liten gest för människan exemplifieras tydligast, enligt Anders, med avfyrningen av en atombomb: ett simpelt knapptryck av piloten kan framkalla ett oändligt antal människors död. Långtifrån att inleda en ny regim av ondska så kastar massdödandet ett ljus på det nya ”a priorit av att inte-veta”. Genom att medvetet acceptera att inte veta hur apparaterna som hon använder fungerar så frigör sig det moderna subjektet från den etiska bördan av att handla i enlighet med en individuell princip. Tack vare maskinens halv-autonoma verkande kraft vinner det mänskliga subjektet en ny moralisk oskuld genom att avsäga sig en direkt kunskap om sakerna själva.³⁵

*

Målet med Günter Anders kritik av tekniken ligger inte bara i linje med Heideggers läsning. Även om de vid första ögonkastet tycks vara ganska långt ifrån varandra, så är de överraskande nära en av grundtankarna hos Husserl, under vilken bägge studerade i Freiburg på 1920-talet. Även om de senaste försöken till en teknikfenomenologi har rättfärdigat sina försök genom att betona att eftersom fenomenologin har sin grund i livsvärlden och därför måste beskriva alla – även tekniska – aspekter av denna livsvärld, skulle jag vilja påminna om att Husserls fenomenologi av grundläggande skäl är på kant med teknik och mediering.³⁶

I nästa del argumenterar jag för två påståenden. Först och främst att fenomenologin till sin natur implicerar *en negation av medier och mediering*. För det andra att medieringen trots att den till en början negerats alltid oundvikligen finner en väg tillbaka till kärnan hos det fenomenologiska projektet på grund av att den erfarenhet som fenomenologin beskriver till sitt väsen är *ändlig*. Som en bakgrund till denna spänning kommer den sista delen att utforska på vilka sätt medialitet inte är ett regionalt fält för fenomenologin utan implicerar ett omprövande av dess konstitutiva tillvägagångsätt, något som skulle möjliggöra ett nytt icke-instrumentellt tänkande kring medier.

3. *Självgivandets paradox. Fenomenologi och mediering*

3.1. *Tillbaka till det omedelbara*

”Husserl, kan man generellt säga, tycker inte om medier.”³⁷ Detta påstående som är hämtat från en ny studie om Husserls relation till tekniska operationer kräver ett kontextualiserande. I själva verket är Husserls ursprungliga motiv att underminera medieringens problem. Det envisa filosofiska problemet om en möjlig enhet mellan kropp och själ, medvetande och värld, *res cogitans* och *res extensa*, är inte längre närvarande i fenomenologin. Det finns inte två ting, ett yttre och det andra i vårt medvetande. Snarare är tinget i vårt medvetande identiskt med objektet som det refererar till. Som Husserl säger: ”det intentionala objektet hos en föreställning är samma som sitt verkliga objekt”.³⁸ I stället för något slags mediering eller representation, i stället för ett tecken eller en representant i medvetandet är syftet med begreppet intentionalitet att övervinna uppdelningen mellan subjekt och objekt. Genom att varsebli, föreställa, tänka eller drömma om ett visst objekt refererar jag inte till en bild, ett begrepp eller en fantasi, utan till saken själv.

Som Levinas har påpekat är det som förenar fenomenologin inte någon tes som dess grundare har formulerat utan snarare ett gemensamt tillvägagångsätt, eller som Levinas kallar det i sin essä ”Reflexioner om den fenomenologiska ’tekniken’” (”Réflexions sur la ’technique’ phénoménologique”), en gemensam ”teknik”.³⁹ Tillvägagångsättet består i att avlägsna alla mellanled, alla dessa medierande figurer som den moderna filosofin introducerat i syfte att överbrygga den klyfta som den själv har skapat. Stridsropet ”tillbaka till sakerna själva!” måste därför förstås som ett avvisande av varje representerande mediering. Alla dessa försök till ”förmedling”, att exempelvis överbrygga klyftan mellan begrepp och intuition, vare sig de är hegelianska eller nykantianska, ska helt och hållet förkastas. Från en fenomenologisk synpunkt är ”tinget i sig” (*Ding an sich*) nonsens, på sin höjd skulle det kunna konstituera en annan modal aspekt av det intentionala förhållandet. När Heidegger framhåller ett textställe från Kants *Opus postumum* där Kant skriver att ”tinget i sig inte är ett annat objekt, utan en annan relation till samma objekt”,⁴⁰ måste detta avvisande av mediering därför förstås i ljuset av denna inställning. Objektets identiska

egenhet i de olika intentionala sätten att relatera till det är därför väsentlig för fenomenologin och för Husserl står begreppet självgivande i motsats till alla representationsteorier, inte endast som en representant, utan som sig själv.⁴¹

Husserls fenomenologi tar dessutom avstånd från ett kantianskt perspektiv i den meningen att Husserls förståelse av åskådning har en mycket bredare betydelse än bara en sinnlig perception. Åskådning betecknar nu all omedelbar evidens, inte bara den sinnliga, utan även intellektuell evidens:

I de omedelbart åskådande akterna skådar vi något ”självt”: uppfattningarna i dessa akter ligger inte till grund för uppfattningar på högre nivåer, vi är alltså inte medvetna om något *för vilket* det åskådande kunde fungera som ”tecken” eller ”bild”. Och just därför sägs föremålet ”självt” vara omedelbart åskådad.⁴²

Det finns något självklart evident, skriver Husserl, med att ”2+1” och ”1+2” är likvärdiga. Den här sortens evidenta självgivenhet är inte begränsad till sinnenas perceptuella sfär utan självgivenheten indikerar snarare en grad av tillräcklighet som på ett bättre sätt uppnås i den matematiska operationen än i den sinnliga sfären.

Låt oss föreställa oss att vi tänker på en kub för att kunna utföra ett antal geometriska operationer på den. ”Kuben i tanken” ger oss en korrekt åskådning, jag ser alla dess väsentliga bestämmelser vilket innebär att åskådningen inte kan intensifieras mer. Medan den begreppsliga kuben till sitt väsen helt och hållet blivit fastställd av geometrikern så är emellertid en sex-sidig solid kub i perceptionen aldrig mer än på sin höjd en trihedral kropp. Jag kan röra mig runt kuben och se dess baksida: som förkroppsligade varelser – i egentlig mening – kan det inte finnas några baksidor alls eftersom baksidorna framträder som ännu en framsida. Möjlighetsbetingelsen för en framsida är bortskymmandet av en baksida. På grund av detta är vissa objekt till sitt väsen obestämbara: ”Det finns föremål [...] som i ett begränsat medvetande aldrig kan vara givna med fullständig bestämdhet och en likaså fullständig åskådlighet.”⁴³ Och dessa objekt är objekten i den sinnliga världen. Om dessa objekt emellertid saknar möjligheten av en korrekt åskådning uppvisar de en annan egenskap som det ideala objektet i sin tur saknar: dess kroppsliga närvaro eller Leibhaftigkeit. Perceptionen

är oförmögen att referera till förflutna eller framtida objekt, till intellektuella tankar eller till fantasifullt föreställda saker, men perceptionen vittnar oundvikligen om den rumstidsliga platsen av det varseblivna objektet som visar sig själv *i närvaro*.

3.2. De två principerna: Självgivenhet och korrekthet

Husserls fenomenologi är sålunda inriktad mot två principer som i samma utsträckning styr hans strävan, men som på ett ömsesidigt sätt utsluter varandra: dels principen av Leibhaftigkeit (och därmed av kroppslig närvaro), dels adekvationens princip (och därmed av fullständighet). I perceptionen framträder objektet som sig själv, leibhaftig, men inte i sin totalitet och därmed inte i fullständig och adekvat överensstämmelse med tinget som sådant. Till skillnad från objektet i vår perception kan det matematiska objektet uppfattas adekvat, men saknar däremot fysisk närvaro. Jan Patočka sammanfattade de två motsatta principerna på detta sätt: ”det faktum att objektet ursprungligen framträder implicerar inte att det *framträder som sig självt* [. . .], *i sig själv* och *som sig självt* är inte identiska.”⁴⁴ Kommentatorer har insisterat på denna inneboende spänning i Husserls arbete och Husserl själv tycks inte alltid ha varit medveten om denna polaritet mellan de båda termerna i den utsträckning att han inte skilde mellan Leibhaftigkeit och adekvat åskådning.⁴⁵ Att Husserl, som började med aritmetik och som ofta återkallar Hilberts fullständighetsaxiom, aldrig gav upp den fullständiga adekvathetens ideal, inte ens när han utvidgade undersökningens fält till sinnesvärlden, blir påtagligt när han säger att föreställningen om en adekvat varseblivning kvarstår, men i termer av en ”idé i en kantiansk mening”, det vill säga som ett regulativt ideal.⁴⁶ Endast om vi följer föreställningen om ett sådant slutgiltigt telos av fullständighet kan vi förstå varför Husserl påstår att ”den yttre varseblivningen är ett ständigt föregivande att åstadkomma något som den, till sitt väsen, är ur stånd att åstadkomma. Därför hör så att säga en motsägelse till dess väsen”.⁴⁷

Husserl påstår å ena sidan att perceptionen är ett privilegierat sätt att uppnå ett ursprungligt varseblivande (”Wahrnehmung, ganz allgemein gesprochen, ist Originalbewusstsein”) och å andra sidan att perceptionen alltid är väsentligt ofullkomlig:

vi har emellertid en märkvärdig konflikt i den yttre varseblivningen, nämligen att det ursprungliga medvetandet bara är möjligt i form av ett verkligt och egentligt medvetande-havande av sidor och av ett med-medvetande-havande av andra sidor som inte är där på ett ursprungligt sätt.⁴⁸

Snarare än att vara representerade är dessa osynliga sidor, enligt Husserl, med-närvarande. Även om perceptionen innebär att vi bara varseblir framsidan på ett aktuellt sätt, varseblir vi inte, när vi varseblir ett hus, bara en tom fasad utan snarare hela huset. Medan vi varseblir föregriper vi de för-närvarande osynliga sidorna som vi når när vi går runt huset. I Husserls perspektiv innebär varseblivning ett språng mot framtida aktualiteter, men även ett minne av förflutna aktualiteter. De osynliga sidorna, eftersom de är icke-aktuella moduleringar, är därför – och detta är på något sätt hela poängen med demonstrationen – både horisonten och möjlighetsbetingelsen, både telos och a priori.

Den horisontella (eller rättare sagt den horisontala) strukturen av det sinnliga pekar både mot en ändlighet *och* mot ett oändliggörande, det vill säga att eftersom horisonten själv är beroende av ett perspektiv är den rörlig och eftersom perspektiv är rörligt är den väsentligt ofullständig. ”Med andra ord är allting som på ett egentligt sätt framträder ett framträdande ting endast genom att vara sammanflätat och genom-syrat med en intentionalt tom horisont, genom att vara omringad av en halo av tomhet i förhållande till framträdandet.”⁴⁹ Husserl beskriver denna process som en process av ”uppfyllande” (Erfüllung) som konstituerar något likt en enhet, men just i detta fyllande skapas nya tomrum. ”Betraktat på detta sätt hör en i oändligheten liggande idé till den yttre varseblivningen, idén av ett fullständigt bestämt objekt, av ett helt igenom bestämt objekt, ett helt igenom känt objekt där varje bestämning av det skulle vara befriad från varje obestämdhet.”⁵⁰

3.3. *Skriften. Överföringens nödvändighet*

Begreppet begränsning är nyckeln för att förstå vad som här står på spel. Precis som Descartes påminde oss om att det mänskliga medvetandet inte är ett intellectus archetypus och att det inte kan överlägga om flera saker samtidigt utan endast sekventiellt genom att analysera

ett element i taget, talar även Husserl i termer av intuitiva sekvenser. Frågan är nu vad som händer med de tidigare elementen i kedjan som ett ändligt medvetande inte kan förstå. Medan Descartes endast var intresserad av möjligheten av att en illvillig ande skulle kunna påverka medvetandet under den tid som överläggningen pågår, är Husserl mer intresserad av den syntetiska frågan: hur syntetiserar vi allt det som för närvarande inte är givet? Med andra ord, hur fungerar *syn-* i syntesen och hur fungerar *med-* i med-närvaron (Mitgegenwärtigung)? Enligt Husserl måste det som här enbart beskrivs i termer av individuella kategorier nu generaliseras ur ett intersubjektivt och historiskt perspektiv. Det är i denna kontext som Husserl introducerar diskussionen om skriften och andra kulturella överföringsapparater som möjliggör att en idealitet kan cirkulera även bortom ändligheten hos det medvetande som faktiskt har ideerat det. Som Husserl skriver i uppsatsen ”Geometrins ursprung” så möjliggör ”skriftmediet” en kommunikation av idealiteter bortom det omedelbara uttrycket:

Ännu saknas det ”ideala föremålets” *bestående existens* för också de perioder då upptäckaren och hans likasinnade inte är uppmärksamma på en sådan samhörighet, eller befinner sig i livet. Vad som saknas är dess beständiga vara, oberoende av om någon förverkligar det i evidens. Den viktigaste funktionen hos det skriftliga och dokumenterade språkliga uttrycket är just att det möjliggör meddelanden utan direkt eller indirekt tal, som blir så att säga virtuella meddelanden.⁵¹

I denna bokstavligen virtuella kommunikation upphöjs människans gemensamma existensen till en ny nivå eftersom den närmar sig en bättre förståelse. Man kan kortfattat säga att för att programmet att en dag kunna uppnå ett fullständigt väsen – det är den paradoxala slutsatsen – måste det ta omvägen genom historicitet och det innebär: genom oväsentliga medieringar.⁵²

I sin dialog *Menon* försöker Platon visa, genom det berömda exemplet med slaven, att alla kan förstå Pythagoras sats – förutsatt att de talar grekiska.⁵³ Husserl förkastar denna position som metafysisk: Pythagoras sats är inte en tidlös princip i någon sorts platonisk himmel utan upptäcktes och formulerades vid ett bestämt historiskt ögonblick. Genom hela hans arbete från *Aritmetikens filosofi* (*Philosophie der Arithmetik*, 1891) till den senare *Den europeiska vetenskapens kris* (*Krisis der eu-*

ropäischen Wissenschaften, 1936) försöker Husserl visa att idealiteter på ett grundläggande sätt är förankrade i livsvärlden och dess historicitet. Att isolera rena principer eller giltigheter (Geltungen) och att skilja giltigheten från uppkomsten, innebär att rycka bort dem från deras ursprungliga sammanhang. Trots detta förutsätter en återkomst till uppkomsten, som Derrida på ett övertygande sätt har visat, att ursprunget redan förstås såsom något konstituerat, medan den ändliga konstitutionen endast kan förstås, inom den skisserade teleologin, som variationens slut.⁵⁴ I själva verket kan uppkomsten inte ligga inom den konstituerade historiciteten, men den kan inte heller ligga utanför den om inte Husserl vill ta risken att återinföra något slags ursprungsmetafysik. Genom att förlita sig på tekniker som ”med-närvaro” (Mitgegenwärtigung) rör sig fenomenologin närmare sitt mål samtidigt som den faller tillbaka bakom det genom att den inte längre kan uppfylla principernas princip. ”Mediet”, skriver Derrida, ”är både idealitetens förutsättning och förutsättningen som skapar krisen.”⁵⁵

Vi skall inte i denna artikel gå närmare in på frågan om skriften och Derridas försök att utveckla ett begrepp som kan ersätta ursprungsbegreppet, utan i stället utfråga det specifika området för prefixet ”med-”. Medan benämningen ”med-” i de flesta av Husserls beskrivningar har formen av en skugga som åtföljer det som är givet för sig självt, såsom ”ap-” i appresentation åtföljer presentation, tycks överföringens problem ge upphov till en annan förståelse. Det som på ett oväsentligt sätt är *givet* eftersom det endast är *med-givet* (mitgegeben) är trots det förutsättningen för *givenheten* (gegebenheit) som sådan och är därför inte bara något som åtföljer det självgivna likt en skugga, utan är det tack vare vilket (med) något ges i sig. Från att vara ett marginellt ramverk (parergon) blir ”med” till en generativ funktion.

4. Mellan oss. En medial fenomenologi

Teknik, technē, härstammar från den indo-europeiska roten *tek som betyder ”församla”, ”sitta ihop”, ”förena”. Från början var därför technē något som refererade till ett förhållande och inte till objekt. I denna mening har Heidegger helt rätt när han hävdar att teknikens väsen inte är någonting tekniskt. Trots den slående relevans som Heideggers

donanalys kan ha i den fenomenologiska beskrivningen av det vardagliga livet kan den inte – som jag har försökt att visa – generaliseras till att bli en övergripande mediefenomenologi (och Heidegger skulle inte ha gjort det själv heller). Men hur kan man tänka tekniken på ett icke-instrumentellt sätt? Nedan kommer tre positioner som på olika sätt försöker formulera en sådan operativ medialitet att analyseras: Levinas, Merleau-Ponty och Nancy. Fastän de kritiskt arbetar med det fenomenologiska arvet från både Husserl och Heidegger arbetar alla tre utifrån olika tillvägagångssätt mot ett omskapande av fenomenologin från dess första negation av medieringen mot erkännandet av att medialitet inte nödvändigtvis implicerar instrumentalitet.

4.1. Levinas. *Det elementära*

Medan Levinas i *Totalitet och oändlighet* (*Totalité et Infini*) till stor del skriver under på Heideggers donanalys anser han att ”fördömandet av tekniken [...] i sig självt har blivit till en bekväm retorik”.⁵⁶ Att ställa ett utilitaristiskt tänkande om instrumentet mot ett återvändande till den ursprungliga förankringen i *platsen*, hävdar Levinas i ”Heidegger, Gagarin och oss” (”Heidegger, Gagarin et nous”), återställer ett tänkande om omedelbar närvaro som han kallar en förnyelse av hedendomen: ”i ljuset av detta är tekniken mindre farlig än platsens andar [génies du Lieu]”.⁵⁷ Heidegger skulle därmed vara skyldig till att ersätta den instrumentella medieringen med en myt om en återkomst till omedelbarheten hos *genii loci*. Oavsett om denna tolkning är riktig eller inte kan den förklara varför Levinas utforskar de stadier mellan det transitiva varmot-målet och återkomsten till sakerna själva, utan någon mediering. Även om han övertar donanalysen som ett symboliskt fall av att vara-i-sikte-för (en *vue de*), betraktar han verktyget som enbart en konkretisering hämtad från ett vidare element i vilket existensen är stöpt.

Anledningen till att verktyg kan verka *på* världen beror, enligt Levinas, på det faktum att verktyg är gjorda av samma material som världen själv. Medan verktyget kan vara ett medium av vara *för* världen är dess egen medialitet gjord *av* världens medium. Detta medium går inte att reducera till operationella referenser och därför inte heller till en instrumentalitet. Till skillnad från tingen som uppstår ur mediet kan mediet

själv inte approprieras. ”Varje relation eller innehav situeras inom det icke-innehavsbara, vilket innesluter eller innehåller utan att själv kunna inneslutas eller innehållas. Vi kallar det för det elementära.”⁵⁸ Enligt Levinas är det elementära mediet varken en förlängning av vår kropp eller något slags atomär förening utan snarare en miljö.⁵⁹

Det elementära blir till en andra figur för Levinas kritik av representationen. Elementet kan inte objektifieras eller ställas framför våra ögon i termer av en föreställning: ”Elementet har ingen sida alls. Man närmar sig det inte. Den korrekta relationen till dess väsen upptäcker det just såsom ett medium: man är stöpt i det, jag är alltid med elementet”.⁶⁰ Men just genom att inskriva det elementära i perspektivet av en historia av ”representationens undergång”, framkallat av Husserls fenomenologi, både avslöjar och döljer Levinas mediets makt.⁶¹ Medan han å ena sidan visar att medialitet inte nödvändigtvis sammanfaller med instrumentalitet, degraderar han dess operativitet till en ren passivitet. Det ”verkliga”, icke-instrumentella mediet består av ren njutning (jouissance), något som indikerar både vad vi lever på (ce dont on jouit) och det som konstituerar njutning (jouissance): ”I njutningen är tingen inte absorberade av den tekniska ändamålsenlighet som organiserar dem i ett system”.⁶² I en sådan njutningens optik är tingens existens ”inte uttömd av en utilitaristisk schematism som begränsar dem till att ha hammarens, nålens och maskinernas existens. De är alltid i viss mån – och även hammare, nålar och maskiner – objekt för njutning som presenterar sig för att avsmakas, utsmyckade och förskönade”.⁶³ Till viss del återinför Levinas, även om det bara är implicit, det augustinska alternativet mellan ”användning” (usus) och ”njutning” (fruitio) som Heidegger själv använde i sin fakticitetsontologi från 1920-talet. I ljuset av detta är världen som ”föda och miljö” (aliment et milieu) visserligen befriad från dess utilitaristiska karaktär men alltför nära en sfär av passiv kontemplation. En beskrivning av framträdelsens med-konstitutiva dimension genom elementet tillhandahåller bara Merleau-Pontys sena arbete.

4.2. Merleau-Ponty. Köttet

Som vi redan nämnt är ett appendix till Husserls *Den europeiska vetenskapens kris* känd som ”Geometrins ursprung” och ägnad åt problemet

med det historiska-empiriska skapandet av idealiteter. Den översattes och kommenterades av Derrida 1962 och gav upphov till den första utvecklingen av hans skriftbegrepp. Det är mindre känt att Merleau-Ponty några år tidigare hade ägnat en del av en föreläsningsserie vid Collège de France åt detta manuskript och att han framhävde samma spänningar inom det husserlska projektet mellan den matematiska korrektheten och det empiriska förkroppsligandet.⁶⁴ Medan Derrida ser nödvändigheten av förkroppsligande som en särskild form av materiellt spårande, ser Merleau-Ponty däremot arkiveringens nödvändighet genom skrivandet som ett symptom på en generell nödvändighet av förkroppsligande.⁶⁵ Om vi ska följa hypotesen att Merleau-Ponty efter 1945 alltmer konfronterades med idealitetens problem genom ett möte med språkets fenomen så modifierar förkroppsligandets och idealitetens sfär ömsesidigt varandra i förhållande till Merleau-Pontys tidiga perceptionsfilosofi.⁶⁶ Medan uppsatsen ”Geometrins ursprung” vittnar om Husserls försök att finna en grund för de ideala intuitionerna i livsvärlden, kan Merleau-Pontys senare tänkande sammanfattas som ett försök att finna en gemensam grund för både tingen och för det förkroppsligade självet utan att längre härleda de första från det senare. I stället för att utgå från den enskilda personliga kroppen (Eigenleib) skulle detta nya tänkande om förkroppsligandet därför utgå ifrån vad som ligger mellan kroppar: från deras ”mellankroppslighet” (intercorporéité).

I hans sena arbetsanteckningar till *Det synliga och det osynliga* (*Le visible et l'invisible*, 1964) och genom en omvärdering av den försokratiska förståelsen av elementen (stoicheia) som världens struktur, skapade Merleau-Ponty begreppet om en gemensam textur för det sinnliga som han kom att kalla ”köttet” (la chair).⁶⁷ Denna term har givit upphov till många missuppfattningar. I dag tycks tolkningssituationen vara ganska klar. I stället för att tänka världens textur som en förlängning av kroppens strukturer (som han fortfarande var frestad att göra under perioden kring *Perceptionens fenomenologi* (*Phénoménologie de la perception*, 1945)) skulle det tvärtom innebära att kroppar framträder som individuerade singulariteter mot bakgrund av den sinnliga världens gemensamma struktur. Eller, uttryckt med andra ord, det är inte för att vi har en kropp (corps) som vi är köttsliga varelser utan för att vi är gjorda av det sinnligas kött (chair du sensible) som vi har en kropp.⁶⁸

Detta ”kött” utgör inte ytterligare en mystisk eller ockult entitet, som exempelvis en homunculus i Descartes hjärna, utan en operativ matris som är med-konstitutiv i alla individuerade framträdelser, en ”formande miljö för subjekt och objekt” (milieu formateur de l’objet et du sujet).⁶⁹ Merleau-Ponty ger ett belysande exempel på köttets medierande natur när han beskriver en simbassäng i Le Tholonet:

När jag genom det trögflytande vattnet ser bassängens kaklade botten, ser jag inte botten *trots* vattnet och dess reflektioner; jag ser den genom det och på grund av dem. Om det inte fanns några förvrängningar, inga strimmor av solljus, om jag skulle se kakelplattornas geometri utan detta kött [chair] skulle jag kunna sluta att se det *som* det är och var det är – det vill säga bortom varje identisk, specifik plats. Jag kan inte säga att vattnet självt – den akvatiska kraften, det sirapsaktiga och skimrande elementet – är *i* rummet; allt detta är inte någon annanstans heller, men det är inte i bassängen. Det bebor den, det materialiseras där, men likväl är det inte innefattat där; och om jag lyfter min blick mot ridån av cypresser där väven av reflektioner leker måste jag erkänna att vattnet besöker den också eller att det åtminstone sänder sitt aktiva levande väsen mot den.⁷⁰

Detta textställe klargör på ett tydligt sätt att köttet (la chair) inte bör förstås i termer av ett allegoriserande av kroppsliga strukturer utan att det snarare refererar till ett generellt sinnligt medium som karakteriseras som ”genom-framträdande”: det som framträder *framträder alltid genom* i ordets dubbla betydelse, det vill säga att det (kausalt) framträder genom ett mediums operation och att det är det som möjliggör att framträdandet (mediet) självt skiner igenom i varje framträdande, som ett slags vattenmärke, som ett mediums *stil*. Merleau-Pontys sena filosofi visar därför mot en diafenomenologi där prefixet *dia* indikerar både en lokativ och en faktitiv betydelse: *dia* som framträdandet *i mitten* av mediet, men även tack vare det, *genom det*.

4.3. Nancy. *Vara-mittemellan*

Jean-Luc Nancys filosofi kan på ett mycket generellt sätt sägas vara en kritik av allt tänkande kring egenskap samtidigt som den betonar det varandes ofrånkomliga inbördes förhållande. Hans kritik av den ”egna

kroppen” i den västerländska kristna traditionen – och dess kännetecknande formulering ”hoc est corpus meum” – har sin motsvarighet i en kritik av den egocentrerade förståelsen av kroppslig intentionalitet i fenomenologin. Samtidigt som den underminerar den mentalistiska ensidigheten bekräftar beskrivningen av intentionalitet som en kroppslig orientering fortfarande självet privilegierade ställning, även om det är ett somatiskt själv. En sådan egocentrerad förståelse av självet leder oundvikligen till en förståelse av tekniken som en kompensation för självet gränser. Men som Nancy skriver i *Ett ändligt tänkande* (*Une pensée finie*, 1990): ”teknik’ är ett fetischistiskt ord som döljer vår avsaknad av förståelse av ändlighet.”⁷¹ En sådan bristfällig förståelse av ändligheten betraktar ändlighet som begränsning (något som implicerar att det som ligger bortom den är obegränsat).⁷²

Förlängningsparadigmet, som vi har analyserat ovan, skulle därför fortfarande vara obestritt. För Nancy betyder däremot ändlighet ”mellanrummets oreducerbara a priori”, det vill säga den ekstatiske naturen hos närvaron själv.⁷³ Närvaron är själv aldrig *närvarande* utan alltid ett kommande – som en kontinuerlig ”födelse av närvaro” – och ingen slutgiltig, obegränsad mening kan någonsin uppnås. Snarare är meningen själv alltid endast ändlig, splittrad, fördelad och därför gemensam.

I sin tolkning av fenomenologin betonar Nancy hur Husserl upprepade gånger når gränsen för egots kärna och måste postulera en gemensam livsvärld som förutsättning för egots existens (och inte det motsatta), medan Heideggers medvaro (Mitsein) inte bara är ännu en definition av Dasein utan dess fundamentala möjlighet.⁷⁴ Fenomenologins centrala begrepp – framträdelsen – måste därför omdefinieras.⁷⁵ I Husserls beskrivningar av varseblivningen framträder objektet tack vare det faktum att sidorna bortom objektets framsida är med-givna (mitgegeben). Men i själva verket eskorterar dessa sidor inte bara passivt framsidan utan med-konstituerar objektet: även om jag alltid bara sett kubens framsida, varseblir jag inte kuben som tvådimensionell utan som en kub. Med-givenheten (Mitgegebenheit) är därför ett med-givande (Mitgebung). Genom att situera dessa betraktelser på ett plan av existentiellt vara kan Nancy säga att världen inte endast framträder genom Dasein utan alltid är väsentligt beroende av andra, alltid med-given och med-givande framträdelsen. Man kan därmed säga att vi måste förstå att varje framträdande som ett med-framträdande (comparution).

I *Etre singulier pluriel* (1996) förklaras denna term:

Med-framträdandet bör därför beteckna [...] att ”framträdandet” (det vill säga att komma till världen och att vara i världen, existensen som sådan) är fullständigt oskiljaktig, ourskiljbar från *cum*, från *med*, som inte bara är dess plats och dess-att-ha-plats utan även – och detta är samma sak – dess fundamentala ontologiska struktur.⁷⁶

Såttillvida som framträdelsen (som närvaro) inte är något givet utan alltid ett kommande, såttillvida som framträdelsen (som närvaranden) genereras och kommer från världens gemensamhet är fenomenalitet och teknikalitet oupplösligt ihopflätade om vi förstår teknikalitet – tillräckligt brett – som ett frambringande av närvaro och framträdelse. Vi måste därför förutsätta, säger Nancy, att det finns en ”ursprunglig teknik”. Innan den beskriver individuella apparater eller förlängningar av kroppen betyder ”technē” kroppars mellanrum, deras disposition och ömsesidiga utsatthet:

technē är kropparnas uppdelning, eller deras med-framträdande: de olika sätt på vilka vi gör plats för spåren längs vilka vi är utsatta tillsammans – varken förutsatt i något annat subjekt eller post-placerade i något specifikt och/eller universellt ändamål. Utan snarare utsatta kropp mot kropp, kant mot kant, rörda och spridda, *nära varandra utan att ha någon gemensam gud, genom att endast ha ett mittemellan-oss av våra spår partes extra partes*.⁷⁷

Den grundläggande principen i Nancys filosofi kan därför sammanfattas med denna ekvation: ”Mellan oss: Den första filosofin”.⁷⁸

*

Låt mig nu komma till mina slutsatser. Vid det här laget har det blivit tydligt att förhållandet mellan fenomenologi och teknik är genomkorsat av en fundamental spänning som beror på en första negation av varje slags mediering. Attityden till teknik pendlar därför mellan å ena sidan ett teknofobiskt förkastande av apparater, verktyg och anordningar och å den andra en öppen återupprättelse av verktyg som förbättringar av den levande kroppen. I båda fallen kvarstår emellertid uppdelningen mellan subjekt och objekt eftersom den första positionen ser tekniken

som en rörelse mot en generell objektivering medan den andra betraktar medier som ett sätt för subjektet att övervinna sin ändlighet. Verktyg som datormusen kommer då att betraktas antingen som en förlängning av handen eller endast som ett objekt för användning, något som upp-
repar Heideggers anmärkning om ”musen bredvid något annat”. Mellan verktygets användbarhet och dess objektiva bestämmelser som strukturerar subjektets handlingsutrymme är medialiteten alltid formad av den subjektiva eller den objektiva sfären. Att tillskriva det mänskliga subjektet initiativet eller, hellre, likt Günter Anders tillskriva det den ställande tekniken, lämnar oss med endast två alternativ: ett instrumentalistiskt görande-med (Tun-mit) eller ett samarbetsvilligt med-görande (Mit-Tun). Utifrån detta slags modell kommer man med nödvändighet inte att komma åt den generativa plasticiteten hos den miljö där agenter och patienter och subjekt och objekt framträder.

Genom att kritisera uppdelningen mellan subjekt och objekt såsom en inneboende del av den husserlska fenomenologin har Levinas, Merleau-Ponty och Nancy på olika sätt försökt att provocera fram en förskjutning av filosofin från ett tänkande i motsatser till ett tänkande i mellanrummet. En kommande mediefenomenologi skulle utgå från mediets korrelativa operationer och vittna om det faktum att det inte finns någon ren framträdelse utan att varje framträdande alltid oundvikligen är ett framträdande-genom. Såsom det som både separerar och förenar, som delar och individuerar föregår mediet alternativet mellan natur och artefakt eftersom det har en egen täthet. Bortom fenomenologin skulle en sådan utforskning av medialitet före medier kunna kasta nytt ljus på hur vi ska tänka erfarenheten i en multimedial tidsålder.

Översättning Gustav Strandberg

Noter

1. Martin Heidegger, ”Das Ding” (1950), i *Vorträge und Aufsätze* (Stuttgart: Neske, 1994), s. 170.
2. Paul Valéry, ”La conquête de l’ubiquité” (1928), i *Œuvres*, vol. II, Pièces sur l’art (Paris: Gallimard, Pléiade, 1960), s. 1283–1287.
3. Martin Heidegger, ”Die Zeit des Weltbildes” (1938), *Holzwege*, GA 5 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977), s. 87–94.

4. Se i synnerhet beskrivningarna i *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* (1926), GA 22 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993), s. 171ff.
5. Martin Heidegger, *Varat och tiden*, övers. R. Matz (Lund: Daidalos, 2004), s. 103–104.
6. Martin Heidegger, *Zollikoner Seminare. Protokolle - Zwiesgespräche - Seminare*, red. Medard Boss (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006), s. 198.
7. Terry Winograd & Fernando Flores, *Understanding Computers and Cognition. A New Foundation for Design* (New York: Ablex, 1986); Robert Scharff, ”Varför heideggerianer kan älska sina laptops utan dåligt samvete” (i denna volym); Paul Dourish, *Where the Action is: The foundations of Embodied interaction* (Cambridge: MIT Press, 2001), s. 109ff.
8. Martin Heidegger, *Ontologie - Hermeneutik der Faktizität* (1923), GA 63 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988), s. 110.
9. Heidegger, ”Das Ding”, s. 157; Martin Heidegger, *Überlieferte Sprache und Technische Sprache* (1962), red. Hermann Heidegger (St. Gallen: Erker, 1989).
10. Don Ihde, *Instrumental Realism: The Interface between Philosophy of Science and Philosophy of Technology* (Bloomington: Indiana University Press, 1991).
11. Graham Harman, *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects* (Chicago: Open Court, 2002).
12. Boris Groys, *Unter Verdacht. Eine Phänomenologie der Medien* (München: Hanser, 2000).
13. Jürgen Habermas, ”Zu Veröffentlichungen von Vorlesungen vom Jahre 1935”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 25 juli 1953, omtryckt i *Philosophisch-politische Profile* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971), s. 67–75.
14. Marshall McLuhan, *The Gutenberg Galaxis. The Making of Typographic Man* (Toronto: University of Toronto Press, 1962), s. 248.
15. Otto Heinrich Wiener, *Die Erweiterung unserer Sinne*, Akademische Antrittsvorlesung, gehalten am 19. Mai 1900 (Leipzig: Barth, 1900).
16. Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur* (1929/30), *Gesammelte Werke*, Vol. XIV (Frankfurt: Fischer, 1976), s. 451.
17. Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil Das mythische Denken* (Hamburg: Meiner, 2002), s. 257. Se även hans ”Form und Technik” (1930), i Ernst Cassirer, *Symbol Technik Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927–1933*, red. Ernst Wolfgang Orth & John Michael Krois (Hamburg: Meiner, 1985), s. 72.
18. Friedrich Kittler, *Eine Kulturgeschichte der Kulturwissenschaft* (München: Fink, 2000), s. 205.
19. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, s. 451.
20. Aristoteles, *De partibus animalium* IV.10 (687a23f & 687a10); se även *De anima* III.8.
21. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), §411, Anmerkung, Werke Bd. 10, red. Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970), s. 193.

22. Martin Heidegger, *Was heißt Denken?* (1951/1952) (Tübingen: Niemeyer, 1984), s. 51.
23. Aristoteles, *De partibus animalium* IV.10 (687a).
24. Martin Heidegger, *Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983), s. 324.
25. Ibid.
26. Martin Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA 79 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005), s. 118.
27. G.W.F. Hegel, *Andens fenomenologi*, övers. S.-O. Wallenstein & B. M. Delaney (Stockholm, Thales, 2008), s. 245.
28. Martin Heidegger, *Parmenides* (1942/43), GA 54 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982), s. 119.
29. Ibid.
30. Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge*, s. 30.
31. Brev till Elisabeth Nietzsche, 27 april 1883, i Friedrich Nietzsche, *Kritische Gesamtausgabe Briefe*, red. Giorgio Colli och Mazzino Montinari (Berlin-New York, 1981), Bd. III/1, s. 369.
32. Friedrich Kittler, "Nietzsche, der mechanisierte Philosoph", i *KulturRevolution* 9 (1985), s. 25.
33. Martin Heidegger, "Das Ge-Stell" (1949), i *Freiburger und Bremer Vorträge*, s. 27.
34. Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution* (München: C.H. Beck, 1956), s. 184.
35. Ibid. s. 291f.
36. Se exempelvis Don Ihde, *Technology and the Lifeworld* (Bloomington: Indiana University Press, 1990).
37. Daniel Tyradellis, *Untiefen. Husserls Begriffsebene zwischen Formalismus und Lebenswelt* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006), s. 13.
38. Edmund Husserl, *Logiska undersökningar, band III*, övers. J. Jakobsson (Stockholm, Thales, 2002), s. 105.
39. Emmanuel Levinas, "Réflexions sur la 'technique' phénoménologique", i *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 2ème ed. (1967) (Paris: Vrin 2001), s. 155-172.
40. Immanuel Kant, *Opus postumum*, Akademie-Ausgabe Bd. XXII (Berlin-Leipzig: De Gruyter, 1938), s. 26.
41. Husserl, *Logiska undersökningar, band III*, § 27, s. 123.
42. Edmund Husserl, *Idéer till en ren fenomenologi och fenomenologisk filosofi*, övers. J. Jakobsson (Stockholm, Thales, 2004), s. 139.
43. Ibid. s. 372 (översättning modifierad).
44. Jan Patočka, *Vom Erscheinen als solchen. Texte aus dem Nachlass*, red. Helga Blaschek-Hahn & Karel Novotny (Freiburg-Munich: Alber, 2000), s. 94.
45. Bernhard Rang, "Repräsentation und Selbstgegebenheit. Die Aporie der Phänomenologie der Wahrnehmung in den Frühschriften Husserls", i *Phänome-*

- nologie heute. Phänomenologische Forschungen* 1, red. E. W. Orth (Freiburg-Munich: Alber 1975), s. 105-137; Renaud Barbaras, "Critique de la phénoménologie transcendantale", i *Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception* (Paris: Vrin 1999), s. 31-61.
46. Husserl, *Idéer till en ren fenomenologi och fenomenologisk filosofi*, s. 372-373.
47. Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*, HUA XI (Haag: Nijhoff, 1966), s. 3.
48. Ibid. s. 4.
49. Ibid. s. 6.
50. Ibid. s. 20.
51. Edmund Husserl, "Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als Intentional historisches Problem", *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, HUA VI (Haag: Kluwer 1954), s. 371; svensk översättning i *Husserl och geometrins ursprung*, övers. H. Ruin (Stockholm: Thales, 1990).
52. Detta har framhävts av Véronique Havelange i hennes essä "De l'outil à la médiation constitutive: pour une réévaluation phénoménologique, biologique et anthropologique de la technique", Arob@se, www.univ-rouen.fr/arobase, volume 1 (2005), s. 8-45.
53. Platon, *Menon*, 82b.
54. Se Derridas kommentar i Edmund Husserl, *L'Origine de la géométrie*, trad. et introduction J. Derrida (Paris: Presses Universitaires de France, 1962); svensk översättning i *Husserl och geometrins ursprung*.
55. Jacques Derrida, "Fragen an die Phänomenologie – Abschied vom Prinzipiellen?" (transkription av en allmän diskussion i Wien 1985), i *Die Krise der Phänomenologie und die Pragmatik des Wissenschaftsfortschritts*, red. M. Benedikt och R. Burger (Wien: Österreichische Staatsdruckerei, 1986), s. 169-179.
56. Emmanuel Levinas, "Sécularisation et faim", i *Herméneutique de la sécularisation*, red. Enrico Castelli (Paris: Aubier, 1976), s. 107.
57. Emmanuel Levinas, "Heidegger, Gagarine et nous" (1961), i *Difficile liberté*, 2ème ed. (Paris: Le Livre de Poche, 1984), s. 347-352.
58. Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (Haag: Nijhoff, 1961), s. 104.
59. Ibid. s. 104.
60. Ibid. sid. 104.
61. Emmanuel Levinas, "La ruine de la représentation" (1959), i *En découvrant l'essence et l'existence avec Husserl et Heidegger*, s. 173-188.
62. Levinas, *Totalité et infini*, s. 104.
63. Ibid. s. 82.
64. Maurice Merleau-Ponty, *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, suivi de *Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, red. R. Barbaras (Paris: PUF, 1998).
65. För både sammanfallanden och avvikanden i Derridas och Merleau-Pontys

- läsningar av uppsatsen ”Geometrins ursprung”, se den utmärkta artikeln av Leonard Lawlor, ”The Legacy of Husserl’s ‘The Origin of Geometry’: Merleau-Ponty and Derrida at the Limits of Phenomenology”, i *Merleau-Ponty’s Reading of Husserl*, red. T. Toadvine och L. Embree (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002), s. 201–226.
66. Mauro Carbone, ”La dicibilité du monde. La période intermédiaire de la pensée de Merleau-Ponty à partir de Saussure”, *Recherches sur la philosophie et le langage* 15 (”Merleau-Ponty: le philosophe et son langage”), red. F. Heidsieck (Grenoble 1993), s. 83–99.
67. Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l’invisible, suivi de notes de travail*, red. C. Lefort (Paris : Gallimard, 1964), s 184.
68. För en mer utförlig argumentation, se min artikel ”La chair comme diacritique incarné”, i *Chiasmi International. Trilingual Studies Concerning the Thought of Merleau-Ponty*, No. 11 (2009), s. 249–261.
69. Merleau-Ponty, *Le visible et l’invisible*, s. 193.
70. Maurice Merleau-Ponty, *L’œil et l’esprit* (Paris: Gallimard, 1964), s. 70 [”Quand je vois à travers l’épaisseur de l’eau le carrelage au fond de la piscine, je ne le vois pas malgré l’eau, les reflets, je le vois justement à travers eux, par eux. S’il n’y avait pas ces distorsions, ces zébrures du soleil, si je voyais sans cette chair la géométrie du carrelage, c’est alors que je cesserais de le voir comme il est, où il est, à savoir : plus loin que tout lieu identique. L’eau elle-même, la puissance aqueuse, l’élément sirupeux et miroitant, je ne peux pas dire qu’elle est dans l’espace; elle n’est pas ailleurs, mais elle n’est pas dans la piscine. Elle l’habite, elle s’y matérialise, elle n’y est pas contenue et si je lève les yeux vers l’écran des cyprès où joue le réseau des reflets, je ne puis contester que l’eau le visite aussi, ou du moins y envoie son essence active et vivante.”]
71. Jean-Luc Nancy, *Une pensée finie* (Paris: Galilée, 1990), s. 45.
72. Ibid. s. 49.
73. Ibid.
74. Jean-Luc Nancy, *Etre singulier pluriel* (Paris: Galilée, 1996), s. 82.
75. Se min läsning av Nancy som en utmaning mot en förståelse av fenomenologin som en vetenskap om det ”rena framträdandet” (reines Erscheinen): ”L’apparaître appareillé”, i *Appareil et intermédialité*, red. Jean-Louis Déotte, Marion Froger och Silvestra Mariniello (Paris: L’Harmattan, 2007), s. 17–29.
76. Nancy, *Etre singulier pluriel*, s. 83.
77. Jean-Luc Nancy, *Corpus* (Paris: Métailié, 1992), s. 80.
78. Nancy, *Etre singulier pluriel*, s. 21.

Offer och räddning – Jan Patočkas läsning av Heideggers *Frågan om tekniken*

MARCIA SÁ CAVALCANTE SCHUBACK

Den tjeckiske fenomenologen Jan Patočka (1907–1977) är tillsammans med Eugen Fink och Maurice Merleau-Ponty bland de viktigaste tänkarna på 1900-talet som förnyat den fenomenologiska traditionen genom att etablera ett produktivt samtal mellan Edmund Husserls och Martin Heideggers fenomenologier. Patočka var bland de första att utveckla fenomenologin mot politiska, kulturella och historiska frågor och hans bidrag till diskussionen om Europa som politisk idé och hans förståelse av solidaritet som ”de skakades solidaritet” har blivit förebildande för många i den dagspolitiska debatten. Under den kommunistiska regimen blev Patočka förbjuden att undervisa och att delta i akademiska sammanhang. Han var medgrundare och förespråkare av Charta 77-rörelsen och dog 1977 efter hårda polisförhör. Patočkas främsta bidrag till det fenomenologiska fältet rör frågan om framträdandet som sådant och uppmaningen att utveckla en a-subjektiv fenomenologi. Patočkas a-subjektiva fenomenologi utgör ett försök att övervinna Husserls idealistiska fenomenologi som utgår från idén om ett transcendentalt subjekt och Heideggers kroppslösa tillvarobegrepp. Hans a-subjektiva fenomenologi avser att grundlägga en teori om det gemensamma som överskrider idén om en gemenskap bland de levande för att betrakta de levande som en gemenskap med de döda, de bortglömda, de ännu okända.¹

Patočkas läsning av ”Frågan om tekniken” hos Heidegger kretsar

kring relationen mellan offer och räddning. Vad som sedan det antika Grekland kallats för *technē* grundas i den avgrunds djupa erfarenheten av att offra för att rädda: att offra liv för att rädda liv. Patočkas läsning kan inte bara hjälpa oss att förstå denna relation i Heideggers eget tänkande utan även att placera relationen mellan offer och räddning inom ramen för en större diskussion kring nihilism och totalitet. Genom att följa centrala tankegångar i framför allt ”Teknifieringens fara i vetenskapen hos Edmund Husserl och teknikens väsen som fara hos Martin Heidegger” och ”Seminarium om den tekniska eran”, är det möjligt att hävda att frågan om tekniken är central för Patočkas förståelse av frihet och därmed för hans politiska filosofi.² Men inte bara det. När vi läser dessa texter kan vi även upptäcka en viktig ingång till Patočkas egen fenomenologi, hans ”fenomenologi om framträdandet som sådant”.³ Just i relation till frågan om tekniken blir det tydligt att frihetens problematik inte bara utgör en viktig tematisk fråga för fenomenologin utan förblir en fråga på vilken fenomenologins möjlighetsbetingelse vilar. Med andra ord: frågan om tekniken hör inte bara till fenomenologin som ett av dess utforskningsbara fält eller till etiska och politiska dimensioner av en fenomenologisk undersökning. Den är en fråga som rör vid fenomenologins självbestämmelse.

Eftersom teknik, *technē*, har den grundläggande innebörden av ett ”framträdande” bör en teknikens fenomenologi utvecklas utifrån en framträdandets fenomenologi. Utifrån en läsning av både Heideggers och Patočkas tänkande kring teknik och framträdande blir det möjligt att förstå att ”offrets” fenomenologiska innebörd är en väsentlig del av det fenomenologiska framträdandet. Här visar sig en tankefigur som jag skulle vilja kalla för ”det fenomenologiska offret”. Offret visar *hur* framträdandet som sådant träder fram. Det träder fram i ett offrande. I den föreliggande texten kommer jag inte kunna diskutera alla dessa frågor. Målet är att lägga fram några tankeriktningar för vidare utveckling. Texten har tre delar: 1) en sammanfattning av hur Patočka förstår skillnaden mellan Husserls och Heideggers syn på den fenomenologiska frågan kring teknikens väsen;⁴ 2) en generell diskussion om frågan om tekniken som en fråga om varat *som* framträdande; 3) ett utkast till vad jag kommer att kalla ”fenomenologiskt offer” som framträdandets offer.

1. *Patočkas förståelse av skillnaden mellan Husserls och Heideggers syn på den fenomenologiska frågan kring teknikens väsen*

Enligt Patočka bör dessa skillnader förstås utifrån två centrala problem: för det första utifrån en förståelse av tekniken som en *meningsstruktur* och för det andra utifrån en förståelse av tekniken som en *kunskapskälla*. Patočka hävdar att medan Husserl definierar tekniken som en uttömning och ett förflyttande av mening (Sinnentleerung und Sinnsverschiebung), innebär tekniken för Heidegger ett överskott eller överflöd av mening (Sinnvollzug).⁵

Husserl förstår tekniken utifrån de moderna naturvetenskapernas kris. De moderna naturvetenskaperna är i kris eftersom vetenskapens mening såsom den oändliga uppgiften av förnuftets immanenta teleologi, det vill säga vetenskapens mening som filosofi, uttömts. Denna uttömning av mening sker när förnuftet avviker från sig självt, när dess mening förskjuts. I dess sökande efter universalitet avviker och förirrar sig rationaliteten från sin egentliga mening genom ett slags hybris av kvantifiering, formalisering, kalkyl, automatisering, formalism och habitualism, det vill säga genom vad Husserl kallar teknifiering (Technisierung).⁶ Tekniken alierar människan från sanningen och sanningens mening blir tom och förskjuten. För Husserl innebär tekniken ett slags steresis, en avsaknad av mening och sanning, en formalism i dess största intensitet eller paroxysm. Husserls lösning, eller snarare förhoppning om en "lösning" på denna kris uttrycks i termer av ett nytt grundläggande av den transcendentala subjektiviteten genom vilken teori och liv på nytt skulle höra samman som de gjorde i den grekiska vetenskapens begynnelse.

Patočka anser att Heideggers syn på dessa frågor är mycket mer radikal än Husserls. Heideggers grundläggande argument är att teknikens väsen, som varats mening, innebär en annan förståelse av vad som är överhuvudtaget eftersom det varande inte längre förstås som närvaro (Anwesen) eller som föremål (Gegenstand) utan som bestånd (Bestand), det vill säga som tillgång eller resurs för varje form av bruk och missbruk.⁷ För Heidegger innebär tekniken inte bara en *uni-dimensionalisering* av all mening och av allt varande utan en *omni-dimensionalisering* av varats mening, varat såsom bestånd, såsom det som kan positioneras var som helst, när som helst, till vilken funktion och vilket

bruk som helst oberoende av alla rumsliga eller tidsliga bestämmelser. Som ”bestånd” är varat ingenting. Med Patočkas ord: ”både saker och människor [...] fungerar snarare än bebor, arbetar snarare än har en plats”.⁸ I den planetariska tidsåldern tillskrivs allting – saker, värld, människa, natur, universum, varande – endast teknikens mening, det vill säga utifrån en förståelse av varat som bestånd och resurs, som det som kan beställas, förbrukas och användas. Tekniken är således en fullbordan och ett överskott av mening snarare än en brist på mening. I denna värld, teknikens värld, har varat enbart meningen av att inte vara något annat än bestånd. ”Stället (Ge-stell) är universellt”, insisterar Patočka, det är universellt som en omni-dimensionalisering av mening.

Som en fullbordan av beståndets mening visar stället på en radikal förvandling av varats mening och självklart även av meningens vara. Vad Heidegger beskriver som en förvandling av varats mening förstår Patočka i termer av en *metamorfos*, en term som återkallar Ovidius klassiska titel men som har en djup koppling till Patočkas läsningar av Kafka. Patočka tolkar denna metamorfos av mening såsom den visar sig i den planetariska tekniken som en metamorfos av livet. I denna metamorfos förnekar livet sig självt genom teknikens vilja att äga livet. För att låna ett uttryck av Seneca i dialogen *Om tröst* så förvandlas livet till ett tillstånd av att vara ”ovillig att leva, oförmögen att dö” (*vivere nolle, mori non posse*).⁹ Livets metamorfos implicerar en metamorfos av all erfarenhet av förvandling och transcendens och därmed av erfarenheten av mening och sanning. Genom detta visar det sig att teknikens fråga inte bara är en fråga om meningens struktur utan även en fråga om kunskapens källa. I detta avseende hävdade Husserl att den moderna tekniken och vetenskapen utgjorde ett moment i vilket åskådning, förstått såsom kunskapens ursprungliga källa, ersätts av en intellektuell formalism, ett moment i vilket teori uppstår som helt skild från livet. Utifrån Heideggers ståndpunkt däremot, och detta betyder med Patočkas egna termer, utifrån erfarenheten av meningens metamorfos, är teknikens väsen ett ”särskilt sätt att förstå vad som är”.¹⁰ I detta textställe ur ”Seminarium om den tekniska eran” påminner Patočka oss om titeln på Heideggers föreläsningar i Bremen 1949, ”En inblick i det som är” (”Einblick in das, was ist”), där Heidegger förklarar att teknikens väsen, stället, *är* varat självt.¹¹ Till sitt väsen är

tekniken inget tekniskt eller teknologiskt, ingenting som befinner sig inom ramen för ”teknologi”, utan utgör en universell förståelse av varat. Till sitt väsen är tekniken ”en inblick i det som är”, ett sätt att förstå hur tingen och världen framträder för oss.¹²

Patočka såg här en central punkt i Heideggers tankar kring teknikens väsen, nämligen den tvetydighet som uppstår genom det dubbla genitivet i uttrycket ”förståelse *av* vara”, ett uttryck som kan tolkas både som en förståelse av varat och som om varat är det som självt förstår. Denna tvetydighet är inte enbart en retorisk egendomlighet i Heideggers språk utan ett uttryck som Patočka kallar för ”förståelsens paradox”.¹³ Teknikens väsen är ett sätt att förstå varat på, ett så plötsligt och överväldigande och paroxysmiskt sätt att det täcker över och döljer, ännu mer än all reifikation och subjektivering, det faktum att förståelsen redan är här. Som Patočka säger: ”denna form av förståelse förhindrar oss från att ha en annan relation till förståelse än den genom vilket vi är till dess förfogande, seende och erfaraende allting utifrån perspektivet av *Ge-stell*.”¹⁴ Våra ståndpunkter och perspektiv är intrasslade i *ställets* kortslutning, i ”denna blicks kortslutning”.¹⁵ Detta förståelseöverskott betraktar Patočka som ett uttryck för en absolut brist på förståelse. Denna paradox av både överskott och brist hör dock till förståelsens egen natur, till dess universaliserande natur. Som han själv skriver: ”Stället är universellt men eftersom det är universellt kan det inte innefatta förståelse”.¹⁶ Vi fortsätter att citera Patočka: ”Som avtäckande och eftersom det avtäcker, döljer sig förståelsen i sin mest extrema fördoldhet”.¹⁷ Det är på grund av detta som förståelsen av varat till sitt väsen *är* paradoxal och inte en lösning eller upphävelse av paradoxala ståndpunkter eller positioner. Förståelsens paradox finns inte som en möjlighet (bland andra) för det mänskliga förnuftet, den är inte ett resultat av en historisk ”kris” såsom Husserl beskrev den. Den är snarare varats egen paradox såsom framträdandets paradox. Häri ligger, enligt Patočka, djupet i Heideggers beskrivning. Eftersom Patočka förstår teknikens väsen utifrån varats paradox såsom framträdandets paradox är det viktigt att läsa hans reflektioner om teknikens väsen *tillsammans* med hans skrifter om framträdandets fenomenologi.

2. *Den fenomenologiska frågan om teknik såsom en fråga om varat som framträdande*

Frågan om tekniken är för Heidegger varats fråga. Men detta innebär inte att varat i den planetariska teknikens värld framträder som det tekniska. *Det innebär snarare att varat träder fram som framträdande.* Varat föregår inte framträdande enligt Heidegger. Varat är framträdande.¹⁸ Varat som framträdande utgör en fenomenologisk tautologi.¹⁹ En tautologi som framträder i stället (das Ge-stell). Enligt Heidegger kan framträdandet aldrig framträda som sådant utan enbart genom att försvinna i olika framträdelser. I detta försvinnande i framträdelser uppenbaras framträdandet som sådant. För Heidegger bör således fenomenologin omdefinieras som det osynligas fenomenologi, "Phänomenologie des Unscheinbaren".²⁰ Detta är varats sanning som Heidegger beskriver med det grekiska ordet "aletheia" i dess bokstavliga betydelse av "förborgadhet". Patočka beskriver den i termer av "förståelsens paradox", paradoxen av varat som framträdande, av sanningen själv. Stället, teknikens väsen utgör paroxysmen av erfarenheten av denna fenomenologiska "tautologi". I den planetariska teknikens värld synliggörs förståelsens väsen, varat och sanningen som oförborgadhet men på det ytterst farliga sättet av att framträda i sitt eget försvinnande. Detta förklarar varför frågan om tekniken för Heidegger inte är en fråga om *kris*, som det är för Husserl, utan en fråga om *fara*. Patočka ser denna distinktion mellan kris och fara i hans jämförelse mellan Husserls och Heideggers olika positioner. Patočka förstod även Heideggers syn på relationen mellan teknikens väsen och framträdandets skeende, något som stycken som detta synliggör: "världen uppenbarar sig fortfarande för oss, men på ett sådant sätt att den inte längre är en värld, när den enbart blir en samling av resurser som kan förbrukas och disponeras för varje form av bruk och missbruk".²¹ Vad som här framträder är inte bara en omni-dimensionalisering av varats mening utan även den yttersta faran i att fullständigt förlora en ursprunglig tillgång till varats sanning och till människans essentialisering. Teknikens väsen uppenbarar att varat självt är farligt, att "faran är i varat", som Heidegger uttrycker det i en av Bremerföreläsningarna med titeln "Faran" ("Die Gefahr").²² Detta eftersom förståelsens paradox är varats egen paradox (sanningens paradox), faran är varats fara och inte en kontingent fara såsom ett dystert

historiskt öde. Patočka tolkar detta motiv hos Heidegger av en ”fara i varat” som livets metamorfos, som livets ofrånkomliga tendens till förfall och förstörelse, som icke-livets, destruktionens, dödens närvaro i livet självt. I denna bemärkelse förstår han Hölderlins vers ”där faran är, växer också det räddande” (Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch). Enligt Patočka närmar sig Heidegger teknikens fråga på ett nytt sätt just utifrån hans tolkning av dessa verser hos Hölderlin. Med detta syftar han på idén att i den yttersta faran av försvinnandet av ett ursprungligt tillträde till varats sanning och till människans väsen framträder fortfarande, och just i denna fara, både varats sanning och människans väsen. Eftersom teknikens väsen förstått såsom ”stället” visar sig som ”avtäckandets öde” (Geschick der Entbergung), blir det i den yttersta faran av total förstörelse genom planetariska och produktiva strategier av världsomfattande kontroll över varat och livet, i den yttersta faran av att förlora all ursprunglig relation till sanningens och människans väsen, möjligt för en djupare förståelse av varat att uppåtgå. Enligt Patočka hävdar Heidegger att ”det räddande” (das Rettende), eller det förvandlande, äger rum inte bortom utan inifrån faran själv, inifrån varats egen fara. Det är emellertid i relation till frågan om ”det räddande” som Patočka utvecklar ett eget svar.

Patočkas position bör förstås i förhållande till förståelsen av sanning som *aletheia*, något som orienterar Heideggers inblick i varats och framträdandets tautologi. För Heidegger *är* vara framträdande såtillvida att ”är” här har betydelsen av att ”höra samman”, med andra ord konstellationen (die Konstellation) av framträdande och försvinnande: framträdandet träder fram som försvinnande i det som träder fram. Framträdandet träder fram som sådant på detta negativa och frånvarande sätt. Här skiljer sig Patočka från Heidegger. För Heidegger bör skillnaden mellan varat och varande, mellan framträdande och det som träder fram förstås som ”strid” eller ”konflikt” i den heraklitiska betydelsen av en ”konfliktuell relation” mellan motsatser. För att träda fram kräver denna konflikt ett offer. Genom ett offer framträder differensens frontlinje inne i varat självt. I och med att tekniken, i dess ontiska och fenomenella innebörd, för Heidegger är det som träder fram på ett sätt som visar fram dess tidigare inexistens, dess övergång från icke-varande till varande, det vill säga som skapande (*poiesis*), förstår han ”det räddande” som en sorts *negativt skapande*, ett framträdande-

de i försvinnandet. Förstådd som skapande är tekniken det som räddar oss från ställets fara. Detta förklarar varför Heidegger anser att konsten, när den på ett radikalt sätt skiljs från estetik, kan anses vara en räddande kraft. Patočka kritiserar detta synsätt och kallar det för en "estetisk omvändelse".²³ Han försvarar en annan position som kan kallas för en etisk-politisk metamorfos och som han formulerar både i heraklitiska termer av krig (polemos) och genom en omformulering av Paulus ord "to kalon ágoná egonismai" (*Timotheosbrevet* 4:7), där "den goda striden" för Patočka förstås som ett sätt att "rädda konflikten genom konflikt".²⁴ Patočkas position är emellertid inte icke-estetisk. Han medger att en text såsom Kafkas berättelse "Boet" ("Der Bau") även den kan tolkas som det räddande.²⁵ Men han anser att det estetiska måste ha en etisk dimension. Man kunde argumentera för att Heideggers position inte är en passiv estetisk position och att man för att förstå hans position först måste definiera vad han menar med "konst" och inte minst med "estetik". Men Patočkas centrala poäng här ligger i vad han kallar metamorfos, metanoia i bemärkelsen av ett "räddande från konflikt genom konflikt". Patočkas fråga är egentligen huruvida "det räddande" (das Rettende) i *själva verket* är förmöget att rädda, hur det kan bryta igenom som en historisk kraft.²⁶ För Patočka är Heideggers "estetiska omvändelse" otillräcklig för att beskriva hur varat träder fram i det egna undanglidandet. För Patočka förblir Heideggers beskrivning en "formalistisk" och därmed "estetisk" beskrivning.

Den "etiska" metamorfos (metanoia) som Patočka föreslår förser oss med en beskrivning inte bara av den formella innebörden av varats paradox utan även av vägen och sättet på vilket denna paradox träder fram i människans konkreta liv i den planetariska tidsåldern, en tidsålder som kännetecknas av både planetariska konflikter (världskrig) och oavslutade mindre konflikter över nästan hela jordklotet. För Patočka är det i offrets konkreta erfarenhet som varats paradox såsom framträdandets paradox själv träder fram i dess etiska, det vill säga, singulärt-konkreta dimension. I offrets konkreta erfarenhet träder varat fram som framträdandets paradox och därmed på ett annat sätt än den omni-dimensionaliserade meningen av varat såsom bestånd. I denna konkreta erfarenhet bryter en mer ursprunglig form av sanning fram i vilken varat såsom framträdande inte bara förstås utan erfars konkret som en historisk kraft.

För att utveckla denna skillnad mellan Heidegger och Patočka i relation till ”det räddande” och till möjligheten av en historisk metamorfos (metanoia) är det relevant att diskutera hur Patočkas förståelse av offret relaterar till Heideggers egna anmärkningar kring samma begrepp.

3. *Fenomenologiskt offer eller framträdandets offer*

Hur ska vi förstå det moment i vilket faran är som mest extrem samtidigt som det är platsen där den räddande kraften växer? Patočka följer Heideggers förståelse av att varat träder fram som framträdande när varats mening drar sig undan i den planetariska tekniska tidsåldern och blir omni-dimensionaliserad som en resurs för allt bruk och missbruk. Varats gåva som framträdande såsom det erfars i teknikens planetariska tidsålder ges i den yttersta faran av det egna undanglidandet. Den konkreta erfarenheten av denna historiska excess av varats mening såsom framträdande är offret av det mänskliga. Det mänskliga blir offerat i den bemärkelsen att när den planetariska mänskliga makten över det varande och över livet blir dominerande, framträder människan själv som någon som inte längre har makt över sin egen makt. Definierad som en värld styrd och planerad av människans vilja till makt och kontroll är teknikens planetariska värld på samma gång en värld i vilken varken singulära eller kollektiva erfarenheter är mäktiga nog för att bryta sönder denna planetariska ”hegemoni”.²⁷ I denna paradoxala situation där människans kontroll är kontrollerad och styrd av hennes egen vilja till makt och kontroll visar sig en värld av planetarisk konflikt där makten utökar makten till en sådan grad att ”människan inte kontrollerar processen som kontrollerar henne”.²⁸ Här framträder en radikal konflikt i varat självt. Teknikens planetariska tidsålder är som Heidegger påpekade en värld av ”obetingad antropomorfism”, som samtidigt är en värld där det mänskliga offeras.²⁹ Heidegger rör här vid en tanke som Patočka kommer att fördjupa och utveckla, nämligen att när det mänskliga offeras i en planetarisk skala, träder även en annan mening av det mänskliga fram som inte längre är en blott idé. Denna förvandlade mening blir till en historisk kraft, det vill säga till något som möjliggör en verklig historisk metamorfos.

Hur bör anspråket på en ”etisk metamorfos” i bemärkelsen av en ”lösning av konflikter genom konflikt” eller av ett ”offer” förstås? Hur

kan vi definiera offret såsom en lösning av konflikter genom konflikt? Med Patočkas egna ord är den generella innebörden av offret den paradoxala föreställningen av en ”vinst genom en frivillig förlust” (Die paradoxe Vorstellung ist, dass man durch freiwilligen Verlust gewinnt).³⁰ I stället för en förståelse av offerbegreppet som en ersättning eller en förflyttning där potentiella konflikter kan kontrolleras genom offret av ett surrogat,³¹ definierar Patočka offret som en till de yttersta gränserna framryckande negativitet.³² Offret betyder här att utstå, att uthärda smärtan och lidandet i denna negativitet tills den förvandlas till en positiv dimension. Offret förstås därmed inte i dess mytiska och religiösa innebörd, som en helig och våldsam praxis där den hierarkiska skillnaden mellan det gudomliga och det mänskliga erfars och ritualiseras. Förstådd som en rörelse där negativiteten rör sig mot framkomsten av en ny positiv ordning, hänvisar begreppet offer till en metamorfos i varat självt i vilken skillnaden mellan vara och varande framträder som en verklig och förvandlande kraft.

Patočkas förståelse av offrets väsen ligger här mycket närmare Georges Bataille än René Girard i och med att han medger att offrets fundamentala kraft är att det utgör en verklig differentiering mellan människans och tingens sätt att vara. Som Bataille uttrycker det är offrets princip destruktion men inte förintelse. Vad som står på spel i en diskussion om offret är destruktionen av reifierandet av offret självt och därmed en återvändo till ”den immanenta intimiteten” med livets grundlösa grund.³³ Medan förintelse i bemärkelsen av inhumana katastrofer förvandlar det mänskliga till ting och förskjuter det mänskliga till en total utilitarism (förintelseläger, olika slags slaveri och förödelser av det mänskliga) förstör offret just identifikationen mellan det mänskliga och det tingsliga. Den konkreta erfarenheten av att vara kapabel till uppoffring och därmed den aktiva passivitet som offret förutsätter, indikerar enligt Patočka den *konkreta* erfarenheten av differentieringen mellan vara och varanden. För Patočka är offret endast möjligt där en ontologisk differens erfars *konkret*, där differensen mellan vara och varande blir till en verklig differens. Detta förklarar varför offret för Patočka bör förstås utifrån ett offerande av det egna självet. Ett offer av självet är inte ett medel för att uppnå något annat. Själv-offrandet är i sig självt en djup differentieringskraft. I detta hänseende hävdar Patočka att ”bara att tala om offret indikerar en förståelse av varat helt skild från

den som stiftades vid den tekniska tidsåldern”,³⁴ en tidsålder som förstår varat som det varandes helhet och det varande som resurs och disponerbart material. Han insisterar på att själv-offrandet är den dominerande erfarenheten i vår tid på samma gång som den tekniska förståelsen tenderar att eliminera möjligheterna för offrets ontologiska innebörd. I en värld där differensen mellan vara och varande försvinner genom att den endast erkänner varanden förstådda som resurser och funktioner tenderar den ontiska differensen mellan människans vara och tingens vara att försvinna. I själv-offrandet framträder däremot både den ontiska differensen mellan människans vara och tingens vara (det varandes substantiella mening) och den ontologiska differensen mellan varat och det varande som en *konkret differens*.

Även om Patočka hävdar att han tar avstånd från Heideggers sätt att definiera ”det räddande”, finns det viktiga beröringspunkter mellan de båda tänkarna i relation till offrets mening. I uppsatsen ”Konstverkets ursprung” bekräftar Heidegger att ett ”väsentligt offer är ett väsentligt sätt att grunda sanning på.”³⁵ I det efterord som Heidegger skrev 1943 till föreläsningen ”Vad är metafysiken?” (1929), utvecklar han denna idé om det ”väsentliga offret” som ett grundande av sanning.³⁶ Där definierar han offret som ett avsked (Abschied) från det varande för att bevara varats gåva eller förmån (die Gunst des Seins).³⁷ Ett väsentligt offer förstås här som ett modus av ett ”väsentligt tänkande” som ”i stället för ett beräknande räknande av och med varanden som medel offerar sig själv för varats sannings skull”.³⁸ Ett sådant tänkande svarar mot och på varats rop genom vilket människan blir ansvarig för ”enkelheten av en singular nödvändighet”, något som ”skapar behovet som tillfredsställer sig självt i offrets frihet”.³⁹ Ett väsentligt offer innebär att människans väsen offerar sig självt inte av tvång utan på ett sätt som ”uppstår ur frihetens avgrund”.⁴⁰ ”Offret hör hemma i tilldragelsens väsen [Ereignis] i vilket varat gör anspråk på människan för varats sannings skull”.⁴¹

Patočka följer Heidegger i hans mest centrala tänkande, nämligen i det att offret utgör en yttersta erfarenhet av varats ytterlighet, att offret enbart är möjligt när differensen mellan varat och det varande blir till en konkret erfarenhet. Han introducerar även en belysande distinktion mellan ett autentiskt och ett inautentiskt offer som kan läsas som en tolkning av vad Heidegger kallade för ett ”väsentligt offer”. I ett inautentiskt offer offeras ett liv för ett annat livs skull. Ett autentiskt offer,

däremot, är ett offer för livets helhets skull. Patočka använder även uttrycket av ett ”återtagande offer”, ett uttryck som ligger nära Heideggers användning av återtagande (Wiederholung) i *Vara och tid*.⁴² Han kritiserar emellertid Heideggers begrepp och diskussioner kring ”väntan” (die Wartung) och varats ”förmån” (Gunst) som han betraktar som utelämnande, passiva och allt för harmoniserande. Han försvarar en annan position, den av ett ”räddande från konflikt genom konflikt”, förstådd såsom ett framryckande av negativitet till dess yttersta gräns, något som möjliggör en framflyttande förändring av vår syn på objektivitet. Offret förstås av Patočka som en ”ända-till-slutet-ism” (jusqu’au-boutisme) i Erika Abrams franska översättning.⁴³ Men just vid denna punkt sammanfaller åter igen Patočkas analys med Heideggers angående en ännu mer central aspekt, nämligen i diskussionen om ”offrets frihet”. För Patočka är offrets ”ända-till-slutet-ism” det som möjliggör en konkret snarare än en abstrakt eller formell förståelse av att ”frihet är något negativt och att frihetens uppgift är att visa det positiva i denna negativitet”.⁴⁴ När negativiteten dras till dess yttersta gräns framträder en *absolut differens*.⁴⁵ Här framträder den absoluta differensen mellan det varande och det som *inte* är ett varande och visar att det är ett icke-varande som konstituerar det varande. Framträdandet av varats icke-objektivitet är för Patočka det som bryter igenom som offrets frihet. Detta konkreta själv-offrande, denna förverkligande insikt i varats icke-objektivitet är sättet på vilket framträdandet som sådant träder fram, ett sätt som Patočka även har kallat för ett ”mysterium”.⁴⁶ Det uppenbarar differensens mening bortom differensen mellan metafysisk (ontisk) och ontologisk differens. När stället visar sig såsom det som inte bara utsätter existens och liv utan även ”existensens egen existens”⁴⁷ för radikal fara framträder differensen framför allt som sättet på vilket människan relaterar till sitt eget väsen, antingen genom att förkasta det eller genom att vårda det, antingen genom att avsäga sig sin själ eller genom att pånyttfödas med en ny och därigenom upptäcka att hon, med Josef Capeks ord som Patočka ofta återkallar, är en ”själshavande människa”.⁴⁸

Vid en närmare betraktelse av den tidliga dimensionen i Heideggers begrepp väntan (Wartung) och Patočkas upprop för ett framdrivande av negativitet till dess yttersta gränser blir det möjligt att visa på skillnaden mellan dem på en mer principiell nivå. Kanske ännu viktigare än att kontrastera dem blir upptäckten av en dimension *mellan* det som

Patočka kallar ett autentiskt offer och det som Heidegger kallar ett "väsentligt offer". För båda är det differensens viktigaste mening som bryter igenom i offrets frihet. Både Heidegger och Patočka delar uppfattningen att framträdandet av radikal differens för med sig en offerande dimension. De anser bägge två att differensen är spänningen mellan framträdandet och det som träder fram och därmed att en annan innebörd av differens bör definieras när den fenomenologiska förståelsen av denna spänning ska uttryckas. Heidegger tematiserar denna principiella fråga – frågan om differensens spänning – utifrån en tanke kring det som hos honom utvecklades i termer av tilldragelse, av "Ereignis" (händelse), det vill säga i termer av varats öppna ändlighet. Även om Patočka insisterar på att varat för Heidegger föregår framträdandet kan en noggrann läsning av Heidegger tydligt visa att för honom utgör varat och framträdandet en tautologi: varat är framträdande. Och även om Patočka vill utveckla en kontrastiv position och hävda att framträdandet föregår varat anser jag att man med utgångspunkt i hans diskussioner om offrets frihet och frihetens offerande kan utläsa en liknande tautologi även i hans texter. Den fråga som härmed uppstår är hur skillnaden mellan Heideggers ontologiska differens och Patočkas fenomenologiska differens ska definieras. Om vi skulle följa Patočka här och påstå att Heideggers ontologiska differens motsvarar varats privilegium framför framträdandet och att Patočkas fenomenologiska differens motsvarar framträdandets privilegium framför varat, blir differensen dem emellan då en ontologisk eller en fenomenologisk differens? Denna differens verkar snarare vara en logisk differens i och med att den är kontrastiv och dialektisk. Om vi däremot förstår relationen mellan varat och framträdandet som en tautologi och därmed medger offrets konstitution av framträdandet som sådant – i och med att framträdandet som sådant enbart träder fram i det egna undanlidandet i vad som träder fram – blir det möjligt för en icke-dualistisk innebörd av differens att bryta igenom. Relationen mellan varat och icke-varat, mellan varat och det varande framträder då som ett sammanhörande i konflikt, som icke-annanhet. Detta skulle definiera det fenomenologiska offret, framträdandets offer. En diskussion av alla dessa frågor skulle överskrida målet med den föreliggande artikeln. För att precisera lite mer vad jag föreslår att vi kallar för ett fenomenologiskt offer måste vi emellertid förstå vad Patočka menar med "offrets frihet".

Offrets frihet betyder som tidigare påpekats framdrivandet av det negativa till dess yttersta gräns där en ny positivitet kan bryta igenom. En reflektion kring offrets väsen sätter fokus på den svåra distinktionen mellan resignation och självdestruktion. Patočka introducerar här en viktig tanke. För honom är teknikens väsen såsom ”ställ” både världen som planetarisk teknik och världen där det singulära offeras. Det är en värld i vilken alienationen från sig själv är mer naturlig än önskan att bli sig själv. Det är en värld i vilken naturen är helt intrasslad och beblandad med singularitetens förfall i all daglighet och anonymitet. Det är arbetarens värld som enbart vill ha dagsljus. Den är en värld i vilken en stegrad, paroxysmisk individualism gör att individer blir helt likgiltiga gentemot det singulära. I detta offer av det singulära betyder teknikens väsen, stället, en destruktion av den åtskiljande linjen mellan singularitet och totalitet, mellan partikularitet och universalitet, mellan interioritet och exterioritet. Den planetariska och globala teknikens värld har ingen plats för något annat än sig själv. I den blir människan en slav under sin egen frihet, kontrollerad av sin egen kontroll, underkastad sin egen roll som historiens subjekt. I denna värld blir den samtida människans sensibilitet till likgiltighet. I denna värld är makten med nödvändighet anonym och villkorlig. Den är, som Patočka insisterar, en funktionell makt utan mål och utan slut. Det virtuella värld är en värld av likgiltighet gentemot både kausalitet och bestämmingar i och med att allt i denna värld blir till ett nätverk av vad som helst för vem som helst, för att kunna brukas och missbrukas när som helst och hur som helst. Tvetydigheten ökar. Konflikter försvinner inte. De ökar exponentiellt. De ökar i själva verket atomiskt, det vill säga på minimala nivåer. Faran för total destruktion förpassas till virtuella och regionala konflikter. Det totala visar sig på individuella-atomära nivåer, som outtröttliga små och privata konflikter mellan människor, grupper, gäng, små och osynliga relationer mellan fungerande och icke fungerande krafter. Här finns det inte längre fronter eller gränser, och annanhet är inget annat än multipla identiska identiteter och variationer av ett ”som om” (den och den). Teknikens väsen, stället, bildar en värld utan ett utan, utan ett utanför, ett rum med ”stängda dörrar” (huis clos), ett stängt system eller en slutna krets. I dess långa historia har ordet ”teknik” fått betyda drömmen om en räddning – en räddning från det negativa, från den mänskliga ändligheten, från mänskliga begräns-

ningar och gränser, från vad Aristoteles kallade för naturens ”adynamia” eller impotens. Teknik benämner och tillropar människans försök att rädda människan från negativiteten. Men teknikens väsen innebär att behovet av att räddas från det negativa i dag är så extremt att det verkar som om det inte finns någon räddning från tekniska räddningar. I alla dessa tvetydigheter och paradoxer som träder fram i den tekniska världen bevittnar vi vad Patočka kallar för offret av det singulära. Men Hölderlins vers återklingar igen och igen: ”Där faran finns, växer också det räddande.” För Patočka betyder dessa verser möjligheten av en transindividuell strid mot varats fara. Offrandet av det singulära betyder för Patočka inte förintelsen av det singulära utan beblandning, icke-differens mellan singularitet och pluralitet. Vad som här visar sig är att striden för det singulära inte kan skiljas från en strid för det gemensamma, ty i teknikens värld är det inte bara det singulära som offras utan även det gemensamma offras och försvinner i multituden. Därför anser han att det inte längre är möjligt att strida mot misären i den yttre världen utan att strida mot misären i den inre världen. Eftersom misären i den yttre befinner sig helt beblandad med misären i den inre finns det i dag bara en enda strid.

Som ett offer av det singulära visar tekniken att fronten och gränsen mellan totalitet och singularitet, mellan individualitet och universalitet har blivit otydlig och osynlig. Offret av det singulära är ett offer av fronter och gränser. Detta betecknar tvetydighetens universella realitet, en realitet i vilken differenser är otydliga och odifferentierade, där ondskan kan vara god, det goda kan vara ont, alla begrepp visar sig beblandade. Tvetydigheten betyder i själva verket indifferens och likgiltighet. Därför kan en förvandling i denna ställets förlust av utväg bara vara en innerlig förvandling och därmed lika mycket en förvandling inne i det singulära livet. I denna bemärkelse skulle denna uppoffring som pressar fram det negativa till dess yttersta gränser – inga mer gränser, inga mer fronter, inga mer differenser – kunna förstås som en insikt i icke-differensen mellan det singulära och det gemensamma. Detta innebär att en annan förståelse av differens, ännu mer radikal än metafysiska, etiska eller ontologiska differenser, skulle kunna visa sig. En annan innebörd av differens betyder för Patočka förvandling, men en förvandling förstådd som varats metamorfos och därmed en metamorfos av det konkretas mening.

Noter

1. Om Jan Patočkas betydelse och aktualitet, se Jacques Derrida, *The Gift of Death* (Chicago: University of Chicago Press, 1995); Marc Crépon, *Altérités de l'Europe* (Paris: Galilée, 2006); Renaud Barbaras, *Le Mouvement de l'existence. Études sur la phénoménologie de Jan Patočka* (Chatou: La transparence, 2007); Edward F. Findlay, *Caring for the Soul in a Postmodern Age: Politics and Phenomenology in the Thought of Jan Patočka* (Albany: The State University of New York Press, 2002); *Jan Patočka and the European Heritage, Studia Phaenomenologica VII* (Bucharest: 2007); *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology* (Springer, 2010). På svenska finns *Kätterska essäer om historiens filosofi* (Göteborg: Daidalos, 2006) och ett utdrag ur Patočkas *Platon and Europe* med titeln ”Den undersökta själen”, i *Att läsa Platon* (Stockholm: Symposium, 2007).
2. Föreläsningen ”Die Gefahren der Technisierung in der Wissenschaft bei Edmund Husserl und das Wesen der Technik als Gefahr bei Martin Heidegger” hölls vid World Congress of Philosophy i Varna, september 1973. Texten publicerades med denna titel men i en utvidgad version i Jan Patočka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz, Phänomenologische Schriften II*, red. K. Nellen, J. Nemeč och I. Srubar (Stuttgart: Klett-Clotta, 1991), s. 330–359. Den första versionen publicerades enbart i översättning. För den engelska texten, se ”The Dangers of Technicization in Science according to E. Husserl and the Essence of Technology as Danger according to M. Heidegger”, i Jan Patočka, *Philosophy and Selected Writings*, red. och övers. Erazim Kohák (Chicago: University of Chicago Press, 1989), s. 327–339. För franska, se ”Les Périls de l'orientation de la science vers la technique selon Husserl et l'essence de la technique en tant que peril selon Heidegger”, i Jan Patočka, *Liberté et Sacrifice*, red. och övers. av Erika Abrams (Grenoble: Jérôme Millon, 1990), s. 259–275. Föreläsningen ”Séminaire sur l'ère technique” återfinns på franska (i Erika Abrams översättning) i *Liberté et sacrifice*, s. 227–324.
3. Jan Patočka, *Vom Ercheinen als solchem. Texte aus dem Nachlass* (Freiburg: Alber, 2000).
4. I dess filosofiska begrepp betyder teknik ett görande som uttrycker och grundas i ett vetande. Teknik är enligt Aristoteles ett sätt att relatera till sanning och utgör därför ett vetande. Ordet teknik kan användas och förstås instrumentellt som en samling verktyg. Det kan även förstås antropologiskt som vad som är skapat av människan och som uttrycker rationaliseringen av ett medel för ett ändamål. I följande diskussion används begreppet teknik både i dess grekiska innebörd av ett vetande och sanningsavslöjande och i sättet hur moderniteten har förändrat människans relation till sanning. Se vidare Hans Rugins bidrag i denna volym.
5. Jan Patočka, ”Die Gefahren der Technisierung”, s. 331–334.
6. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzenden-*

- tale Phänomenologie*, red. Walter Biemel (Haag: Martinus Nijhoff, 1954), HUA VI, framför allt § 9, f-g.
7. Martin Heidegger, "Die Frage nach der Technik", i *Vorträge und Aufsätze* (Pfullingen: Neske, 1997).
 8. Patočka, "Die Gefahren der Technisierung", s. 334.
 9. Lucius Annaeus Seneca, "On Consolation", *Moral Essays*, Vol. 1, övers. J. W. Basore (Loeb Classical Library, No. 214), s. 15.
 10. Patočka, "Séminaire sur l'ère technique", s. 278.
 11. Martin Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA 79 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann), s. 69: "Wenn das Wesen der Technik, das Ge-stell als die Gefahr im Seyn, das Seyn selbst ist, dann lässt sich die Technik niemals durch ein bloss auf sich gestellten menschliches Tun meistern, weder positiv noch negativ."
 12. Patočka, "Séminaire sur l'ère technique", s. 279.
 13. Ibid. s. 280.
 14. Ibid. s. 279.
 15. Ibid.
 16. Ibid.
 17. Ibid. s. 280
 18. Patočka anser att varat föregår framträdandet för Heidegger. Detta är i min läsning en felaktig tolkning. Viktigare än att korrigera Patočkas förståelse av Heidegger är emellertid att förstå hans egen ontologiska premiss att framträdandet föregår varat.
 19. I seminarierna som Heidegger höll 1973 i Zähringen beskrev han sin egen fenomenologi som ett "tautologiskt tänkande": "Das denken, dem hier nachgefragt wird, nenne ich das tautologische Denken. Das ist der ursprüngliche Sinne der Phänomenologie." Martin Heidegger, "Seminar in Zähringen 1973", *Vier Seminare*, GA 15 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977), s. 139. Heidegger använder ordet "tautologi" i den etymologiska betydelsen av "logos av det samma", ett logos som är i stånd att tänka differensen bortom en dialektik mellan motsatta entiteter.
 20. Heidegger, "Seminar in Zähringen 1973", s. 137.
 21. Patočka, "Séminaire sur l'ère technique", s. 279.
 22. Heidegger, *Bremen und Freiburger Vorträge*, s. 46-67.
 23. Patočka, "Séminaire sur l'ère technique", s. 282. För hela argumentationen, se s. 280-285.
 24. Ibid. s. 284.
 25. Ibid. s. 297.
 26. Patočka, "The Dangers of Technicization", s. 335.
 27. För en diskussion om brutna hegemonier, se Reiner Schürmann, *Des Hégémonies brisées* (Mauvezin: Trans-Europ-Repress, 1996).
 28. Patočka, "The Dangers of Technicization", s. 336.
 29. Martin Heidegger, *Nietzsche II* (Pfullingen: Günther Neske, 1961), s. 20.

30. Patočka, "The Dangers of Technicization", s. 336.
31. För en diskussion av offrets heliga våld utifrån ett mytiskt-religiöst perspektiv, se René Girard, *Violence and the Sacred* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977).
32. Patočka, "Séminaire sur l'ère technique", s. 299. För en diskussion om Patočkas förståelse av religion och kristendomen, se Ludger Hagedorn, "Auto-Immunity or Transcendence. A Phenomenological Re-consideration of Religion with Jacques Derrida and Jan Patočka", i *Phenomenology and Religion*, red. J. Bornemark och H. Ruin, Södertörn Philosophical Studies, vol. 6 (2010).
33. Georges Bataille, *Théorie de la religion* (Paris: Gallimard, 1973), s. 58–59, s. 60.
34. Patočka, "The Dangers of Technicization", s. 337.
35. Martin Heidegger, "Der Ursprung des Kunstwerkes", i *Holzwege*, GA 5 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977), s. 49: "Wieder eine andere Weise, wie Wahrheit sich gründet ist das wesentliche Opfer".
36. För en diskussion av Heideggers syn på "offret" i samband med hans läsning av Hölderlin, se Peter Trawny, "Heideggers seinsgeschichtliche Auslegung des 'Opfers'", i *Heidegger und Hölderlin oder der Europäische Morgen* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010), s. 208–215.
37. Martin Heidegger, "Nachwort zur 'Was ist Metaphysik?'", i *Wegmarken*, GA 9 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978), s. 308.
38. Ibid.
39. Ibid.
40. Ibid.
41. För en mer fullständig redovisning av Heideggers förståelse av offret är det viktigt att hänvisa till Heideggers *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65 och *Besinnung* (GA 66). I GA 66 kan vi läsa att: "Das Wesen des 'Opfers', welcher Name aus dem Bisherigen allzuleicht missdeutbar bleibt, besteht in der schweigenden Inständigkeit des Hinterlassens einer Erharrung der Wahrheit des Seyns, als welches den Kampf zwischen Entgegnung und Streit zum eigensten Wesen hat." (S. 37–38).
42. Patočka, "The Dangers of Technicization", s. 337. Jag tackar Filip Karfík som har visat mig denna relation till Heideggers begrepp.
43. Patočka, "Séminaire sur l'ère technique", s. 314.
44. Ibid.
45. Ibid. s. 315.
46. Ibid. s. 291.
47. Ibid. s. 319.
48. Jan Patočka, "Josef Capek, pérelin boiteux", i *L'Écrivain, son "objet"*, red. och övers. E. Abrams (Paris: P.O.L, 1990), s. 176.

Funktion och mening: Teknikens dubbla aspekter

ANDREW FEENBERG

1.

Till varje ny bil och dator medföljer en bruksanvisning. Dessa bruksanvisningar förklarar apparatens funktioner och hur man använder den. De är till synes fullständiga, när du förstår hur apparaten fungerar tycks det som om du förstår den till fullo. Men självklart finns det mer att säga, mycket mer. Bilar och datorer hör hemma i en social värld i vilken de spelar en komplicerad roll. De står i relation till så många andra delar av den världen att det är omöjligt att förklara alla och att förstå helheten av deras relationer, vissa symboliska, andra kausala. Några exempel kan illustrera denna svårighet: Bilar påverkar stadsplaner, de uttrycker ägarens status, förorenar naturen och så vidare. Datorer förändrar på ett liknande sätt den intellektuella egendomens ordning, förändrar relationerna mellan individers självförverkligande och massmedia, övervinner olika typer av social isolation och så vidare. Man skulle kunna fortsätta denna lista i det oändliga. Vi behöver ett begrepp som uttrycker denna vidare horisont av relationer. Jag kommer kalla den för teknikens ”mening” eller ”betydelse”.

Filosofier har visat intresse för relationen mellan en apparats sociala användningsätt och den mekanik som får den att ”fungera”. De har upptäckt att denna relation är mer komplicerad än vad det först kan tyckas. Mitt ämne hänger samman med deras men är mer komplicerat. Jag vill förstå relationen mellan en apparats strikt funktionella dimen-

sion såsom man finner den i en bruksanvisning och dess sociala mening. Detta är den fråga som den här artikeln behandlar, men vägen jag tar för att försöka besvara den skiljer sig från det analytiska synsätt som är vanligt inom etablerade funktionsstudier. Det finns goda skäl för denna skillnad: relationen mellan funktion och mening är nämligen inte primärt ett konceptuellt problem utan riktar sig mot kärnan av den unika sociala formering som moderniteten utgör. Artikeln ställer frågan hur det dominerande kunskapsparadigmet i moderna samhällen förhåller sig till meningsdimensionen i den betydelse som jag har givit termen. Jag kommer därför att börja med några överväganden angående denna aspekt av problemet.

2.

Moderna samhällen förstår sig själva och världen i termer av en förklarad funktionell logik, fri från sentimentala och teleologiska utväxter. Detta har gjort det möjligt för dem att skapa effektiva tekniska sätt att kontrollera den naturliga världen och marknaden, något som i sin tur möjliggjort en oöverträffad ekonomisk tillväxt. Till och med den mänskliga personligheten själv förstås såsom en samling funktioner som upprätthålls när de går sönder med hjälp av mer eller mindre effektiva medicinska, psykologiska och sociala ingrepp.

Försöket att generalisera funktionalitet till en hel kultur, att grunda en civilisation på den, är så bisarrt att det påkallar vår uppmärksamhet så snart som det har observerats. Det är modernitetens dystopiska paradig under 1900-talet. Kritiken av detta häpnadsväckande projekt hos tänkare så olika som Max Weber, Georg Lukács, Martin Heidegger, Herbert Marcuse, Jürgen Habermas och Michel Foucault kräver även det vår uppmärksamhet. Deras kritik stakar ut vägen mot en ny strömning av social teori, en kritisk vetenskapsteori och en teknik förstådd inte som en specialiserad aktivitet utan som en central del av det sociala livet.

Jag skulle vilja sammanfatta den huvudsakliga insikten hos denna nya strömning som en tro på att en funktionell förståelse ersätter mer komplexa meningsstrukturer i den dominerande kulturen. Men innan jag närmare undersöker detta påstående måste jag bemöta en invändning.

Aktuella filosofiska texter om funktionalitet påpekar att funktion har en hermeneutisk dimension. Att känna igen en funktion är redan det en tolkning. En hammare är användbar endast om man uppfattar den som användbar. Detta tycks motsäga påståendet att moderna samhällen är fientligt inställda till mening. Men detta är att blanda ihop två olika definitioner av ordet ”mening”. Jag kommer att argumentera för att det minimum av mening som är nödvändigt för att använda ett verktyg alltid är en abstraktion från en vidare horisont av konnotationer och relationer som ett objekt har i sin sociala kontext. Abstraktionen är naturligtvis användbar, men den är inte hela sanningen. Ett samhälle som försöker begränsa förståelsen av mening till ett minimum skiljer sig från ett som accepterar relevansen av dess fulla betydelse.

Den inflytelserika weberska analysen av denna distinktion baseras på vad som kallas ”differentieringen av kulturella områden”. Tillämpad på vetenskap, teknik och företagsledning är detta den sociala sfärens ontologiska motsvarighet till den epistemologiska föreställningen om en ren rationalitet. Detta leder till ett effektivt institutionellt särskiljande av ett objekts funktionella aspekter från dess vidare betydelse i den sociala kontexten. Medel och ändamål är inte längre konceptuellt eller praktiskt förenade utan har separerats från varandra. Den förmoderna förståelsen av ”väsen”, med dess teleologiska förståelse av mening som innefattade en hel horisont av relationer ger vika för en trångsynt rationalitet som organiseras kring en modern förståelse av kausalitet.

Den metodologiska utgångspunkten för detta weberska synsätt kommer ursprungligen från Karl Marx som upptäckte att marknaden har en unik rationell form som skapats genom ett särskiljande av den kapitalistiska ekonomiska byteshandeln från tradition, religion och politik. Bruksvärdets större sammanhang, som placerar objekten i den livsstil de tillhör, ersätts som effektiv bas för ekonomin med det snävare begreppet bytesvärde. Marx visade även att den till synes ”differentierade” och självständiga marknadsrationaliteten är bunden till uppkomsten av en specifik klass och skapar ett ojämlikt klassamhälle. Neutral rationalitet och ett ojämlikt klassamhälle förenas således genom marknaden.

Fastän Weber var Marx mest inflytelserika efterföljare var han på intet sätt en ortodox sådan, han fokuserade på föreställningen om autonomisering och ignorerade kritiken av marknadsrationaliteten. Först

senare på 1920-talet återvann Lukács Marx kritiska rationalitetsteori. Lukács generaliserade i Webers efterföljd Marx kritik av marknadens rationalitet så att den omfattade det moderna kapitalistiska samhället, teknik, administration, media och så vidare. Detta är den berömda reifikationsteorin som revolutionerade marxismen, om än inte kapitalismen, och influerade Frankfurtskolan och direkt eller indirekt även Heidegger och många andra modernitetskritiker. Lukács framförde den första versionen av ett argument enligt vilket det bakom modernitetens till synes autonoma och värdeneutrala rationella system finns maktrelationer av ett nytt slag. Rationalitetens differentiering från andra kulturella områden är samtidigt hela samhällets underkastelse under kapitalismen.

Lukács uppmärksammade likheten mellan vetenskaplig kunskap och marknadens lagar som Marx kritiserade. Marknaden är en ”andra natur” vars lagar är lika skoningslösa och matematiskt precisa som universums lagar. Som arbetarens konfrontation med maskinen kan aktören i ett marknadssamhälle endast manipulera dessa lagar till sin fördel, inte förändra dem. Lukács övertar Webers analys av byråkratiska och juridiska system som visar på att ett liknande formellt paradigm föreligger även här. Han hävdar med andra ord att kapitalismen omorganiserar samhället utifrån samma abstraktioner som är utmärkande för modern vetenskap och teknik.

Denna ståndpunkt vilar på Lukács kritik av den matematiska fysikens paradigmatiska roll i uppkomsten av modern kunskap och social praxis. Sedan 1600-talet har fysiska lagar varit modellen för all sann kunskap och effektiv rationell handling har identifierats med den typ av teknisk manipulation som kan baseras på sådana lagar. Som Lukács skriver:

Det gäller endast att klart inse, å ena sidan att alla mänskliga relationer (som objekt för den mänskliga handlingen) i allt större utsträckning erhåller föremålslighetsformerna hos den naturvetenskapliga begreppsbildningens abstrakta element, hos naturlagarnas abstrakta substrat, och att å andra sidan även subjektet för denna ”handling” i allt högre grad intar attityden av en ren iakttagare av dessa – artificiellt abstraherade – processer, attityden av en experimentator, och så vidare.¹

Dessa lagar är formella universaliala, abstraherade från alla specifika rumstidsliga koordinater och från utvecklingen av deras objekt. De iso-

lerar sociala objekts funktionella aspekt genom vilken de kan kontrolleras tekniskt. Deras kognitiva universalitet utlovar samma universella tekniska kontroll över alla naturens och samhällets aspekter. Men eftersom de är helt och hållet formella är de oförmögna att förstå social praxis och det ständigt nya historiska innehåll som det sociala ger upphov till. Det utbredda motståndet mot detta synsätt vittnar om det levande mänskliga innehåll som inte passar in i reifikationen. Lukács fann i klasskampen den mest exemplariska formen för denna dialektik mellan reifikation och livsprocess.

Lukács analyserade denna dialektik i form av Hegels kritik av Kants föreställning om formalanalytisk rationalitet, det vill säga en rationalitet baserad på fysikens modell. Han förflyttade den hegelianska kritiken till den sociala sfären och identifierade likheter mellan den och den marxistiska kritiken av den kapitalistiska marknadens rationalitet. Den marxistiska kritiken blev därför upphöjd till den högsta graden av abstraktion och blev basen för ett alternativt kunskapsparadigm.

Detta är bakgrunden till Marcuses kritik av det endimensionella samhället. Att Marcuse inte citerar Lukács i sina senare texter tror jag beror på att Lukács idéer vid denna tid blivit en del av Frankfurtskolas. Marcuse kunde i sina senare arbeten efter andra världskriget ta Lukács förståelse av relationen mellan kapitalism, vetenskap och teknik för given. Det finns emellertid en andra, delvis dold, inspirationskälla för Marcuse under denna period, nämligen den sene Heideggers kritik av tekniken.

Heidegger hävdar här att den moderna världen är ett samlande av resurser, råvaror och systemkomponenter. Ingenting har längre sin egen rörelseprincip eller väsen utan allting är utsatt för förvandling så att det passar in i det tekniska systemet. Föremål tas ut ur sina sammanhang och reduceras till sina användbara aspekter. Dessa dekontextualiseringen och reduktioner är i sig själva endimensionella och våldsamma. På detta sätt skiljer sig den moderna tekniken från hantverket i vilket en tidigare existerande essentiell form som innefattar en horisont av värde och mening realiserar av en hantverkare i material som anses vara förutbestämda för arbetet. Till skillnad från detta använder sig moderna samhällen av passiva material. Marcuses tillvägagångssätt är format av Heideggers teori om stället (*Ge-stell*) och av den skillnad mellan antik grekisk *technē* och modern teknik som Heideggers teori baseras på.

Intressant nog så kretsar både Lukács och Heideggers kritik kring flera grundläggande teman som återfinns hos Marcuse. Dessa är:

1. Uppkomsten av en teknisk-vetenskaplig rationalitet som ett dominerande kulturellt ramverk;
2. Neutraliteten hos detta formalistiska rationalitetsparadigm, det vill säga dess differentiering från livsvärldens mening och värden;
3. Teknikens företräde framför alla andra relationer till verkligheten;
4. Det åtföljande förlorandet av en kompetent förståelse av meningsfulla aspekter av världen som följer på det tidigare;
5. Risken för en katastrof är inneboende i denna begränsning av den dominerande kulturens teknikmanipulation.

De sätt på vilka Lukács och Heidegger utvecklar dessa teman är givetvis mycket olika, men i Marcuses appropriering uppnås ett slags syntes. Den centrala delen av denna syntes är värdeneutralitetens paradox som framstår som om den isolerar vetenskap och teknik från det sociala medan den i själva verket integrerar dem på ett nytt sätt. Detta är basen för Marcuses kritik av vad han kallar för en ”teknisk rationalitet”, en form av rationalitet som förstår sitt objekt enbart i funktionella termer utan att förutsätta något ändamål förutom sin egen användning och utsträckning.

I kapitel sex i *Den endimensionella människan* (1964) skriver Marcuse:

Enligt denna tolkning är vetenskapen (metoden och teorin) *före* varje tillämpning och användning knuten till en viss samhällsordning, och förbindelsen består just i vetenskapens inre form, det vill säga i begreppens funktionella karaktär. [...] Men det är just den neutrala karaktären som hänför objektiviteten till ett bestämt historiskt subjekt - nämligen till det medvetande som härskar i det samhälle genom vilket och för vilket denna neutralitet har upprättats.³

Marcuses tillvägagångsätt, som det exemplifierats i dessa textställen, baseras på föreställningen om att den moderna vetenskapligt-tekniska rationalitetens differentiering är kopplad till dominans. Neutralitet är bara den andra sidan av insisterandet på en kvantifiering och kontroll av alla objekt oberoende av andra inneboende möjligheter. Andra former av handling som associeras med konstnärligt arbete, hantverk,

vård av andra människor och jordbruk som alla baseras på en relation till sina objekts möjligheter erbjuder inte möjligheten till full kontroll och förkastas därför såsom förvetenskapliga eller irrationella.

Varför är just neutraliteten kopplad till kapitalismens hegemoni? Den tekniska produktionen bryter med det förflutna och med alla de hinder som det satte upp mot strävan efter produktivitet och vinst. Traditionella kunskapsformer är allt för integrerade i den livsvärld som kapitalismen måste förstöra genom sitt framåtskridande. De för samman kognitiva och värdemässiga dimensioner på ett sätt som blockerar en teknisk rationalisering, exempelvis genom att begränsa exploateringen av arbetskraften eller naturen eller genom att de förhindrar optimeringen av resurser och mark.

Vetenskapligt-teknisk kunskap är anpassad efter strävan efter makt genom dess selektiva fokus på objektens kvantitativa aspekter genom vilka de kan brytas ner och förändras. Organiska och essentialistiska kunskapsparadigm som förutsätter något slags teleologi har ingen plats i detta system och ger vika för ett mekanistiskt tillvägagångssätt som är baserat på tingens mätbara egenskaper. Den moderna kunskapens neutralitet är därför både verklig och överklig, den bryter med traditionen endast för att träda in i maktens fängelse.

Marcuses användning av teorin om reifikation/stället som han erhöll från Lukács och Heidegger leder till kravet på ett återupprättande av mening genom en förvandling av kunskapsparadigmet och av tekniken som beror på det. Marcuse efterfrågar en radikal teknisk transformation:

Endast om vetenskapens och teknikens oerhörda möjligheter, om vetenskapens och konstens fantasi vägleder konstruktionen av en erfarenhetsmiljö, endast om arbetsvärlden förlorar sina alienerande aspekter och blir till en värld av mänskligt samspel och endast om produktivitet blir till kreativitet, kommer den förhärskande rationalitetens rötter att förtvina hos individer. Detta innebär inte en återvändo till förkapitalistiska eller förindustriella produktionsformer, utan tvärtom till en perfektion av den nya förvanskade och förvrängda vetenskapen och tekniken i skapandet av en värld av objekt i överensstämmelse med "skönhetens lagar". Och "skönhet" förstås här som ett ontologiskt tillstånd – inte som ett *œuvre d'art* isolerat från den verkliga existensen [...] utan som den harmoni mellan människan och hennes värld vilken skulle kunna forma samhällsordningen.³

Tekniskt inrättade meningsstrukturer är nödvändiga både för att det mänskliga livet åter igen ska vara begripligt och för att fungera såsom giltiga modeller mot vilka vi kan bedöma förbättringen av de tekniska processer som hotar människans välmående och överlevnad. Men Marcuse insisterar på att detta återupprättande inte får ta formen av en återvändo till förmoderna tankesätt. En ”kvalitativ fysik” skulle då vara utesluten redan från början. I stället utlovar han ett slags syntes mellan konst och vetenskap, en estetisering av tekniken som skulle föra med sig värden in i planerandets process som kvantifierbara parametrar.

Denna utveckling skulle vara beroende av uppkomsten av en ”estetisk livsvärld”, en ny struktur för erfarenheten som omfattar estetiska kriterier. En estetisk perceptionsförmåga skulle omfatta objektens funktionella aspekter i det större ramverk som utgörs av deras relation till livet som ett värde. I stället för en rent empirisk förståelse av objekt, som baseras på den moderna vetenskapligt-tekniska rationaliteten, eller på en teleologisk förståelse av essens som placerar objekten på sin plats i en traditionell form av socialt liv, skulle en fantasifull förståelse av objekt placera dem i ett fritt valt sätt att leva som är inriktat på fred och förverkligande.

Även om Marcuses beskrivningar är provocativa är det ganska vaga positiva resultatet av hans övertygande kritik med nödvändighet otillfredsställande. Även om han utvecklade en övertygande diagnos av problemet utarbetade han aldrig ett tillfredsställande alternativ. Känslan av pessimism och till och med av en dystopisk förtvivlan som hans bidrag lämnar efter sig beror till stor del på att kritiken är oproportionerligt effektiv i relation till hans ganska svaga positiva syn på framtiden.

3.

Teknikfilosofin har konfronterats med samma fråga som Marcuse syssetsatte sig med, nämligen hur kan mening återupprättas i sammanhanget av en civilisation som är baserad på ett rationalitetsparadigm för vilket endast orsaker och funktioner är verkliga.

Albert Borgmann och Lorenzo Simpson, två filosofer influerade av den sene Heidegger, har arbetat med denna fråga.⁴ I sina senare ar-

beten efterlyste Heidegger en "fri relation" till tekniken. Detta alternativ till en teknisk civilisation skulle inte behöva Marcuses transformerade teknik utan snarare en attitydförändring gentemot tekniken så som den ser ut i dag. Om vi kunde använda tekniken utan att därmed förstå hela verkligheten i tekniska termer, skulle vi förmodligen kunna ha den bästa av två världar, en värld av funktionell effektivitet och en värld rik på mening.

Simpson och Borgmann förefaller arbeta utifrån detta heideggerianska program. De hoppas kunna återupprätta meningsbegreppet och göra det relevant genom en löst hållen fenomenologisk strategi. De arbetar med två problem inom detta projekt: för det första problemet med bristen på rationella grunder för generella kulturella meningsstrukturer och för det andra problemet om konsensus i ett postkonventionellt samhälle. Både Simpson och Borgmann förkastar den relativistiska vägran av begränsad mening i form av en absolut standard för rationalitet som de inte anser vara lämplig att applicera på kulturen. De förkastar även föreställningen om att kulturella skillnader i moderna samhällen representerar olika förståelser av begreppet det goda. Detta förmodade "goda" är en fråga om olika åsikter snarare än ett uttryck för en livsstil och är därför utsatt för en oändlig och godtycklig variation. De håller med Lukács, Heidegger och Marcuse om att det *finns* en tydlig konsensus kring livsstilen i tekniskt avancerade samhällen. Denna konsensus är inte en fråga om olika åsikter utan uppstår på en praktisk nivå där tekniken skapar ett gemensamt ramverk för erfarenhet och handling. Simpson och Borgmann hävdar att en önskvärd livsstil kommer att upprätthålla mänskliga relationer oberoende av moderna samhällens teknikfixering.

Simpsons och Borgmanns kritik baseras på distinktionen mellan funktion och mening. De argumenterar mot överskattningen av den förra på bekostnad av den senare. I dag talar individer som om objekten runt omkring dem först och främst är funktionella. De utvidgar till och med denna funktionella förståelse till att innefatta dem själva och deras relationer till andra människor. Detta är den sociologiska svårigheten med endimensionalitetsteorin. En sådan förståelse kan inte sägas vara falsk, men den är helt klart ofullständig.

En helt funktionell förståelse understöds av existensen av och prestige hos tekniska discipliner i det moderna samhället. Bilens trans-

portfunktion är av särskilt intresse för ingenjörer inom bilbranschen. Deras ensidiga fokus i sitt arbete är helt och hållet försvarbart. Men det finns även vanliga icke-professionella människor som förstår bilen enbart utifrån sin funktion och som intar ingenjörens synsätt i olämpliga sammanhang. Det finns med andra ord en risk att ingenjörens ändamålsenligt begränsade synsätt som bidrar till den tekniska kunskapen blir till vilseledande hinder för den mer generella förståelsen hos teoretikern, användaren och medborgaren. Ändå är den här förvirringen implicit i stora delar av både diskussionen om teknik och i vardagliga åsikter om teknik.

Det intellektuella arvet hos den här typen av argument borde vara tydlig vid det här laget. Differentieringen av samhället har möjliggjort att funktion kan särskiljas från det konkreta förhållandet mellan artefakter och samhälleligt liv. Endimensionaliteten härstammar från försöket att totalisera ett funktionellt synsätt på världen genom att förneka överskottet av mening som utesluts av funktionens differentiering. Effektiviteten hos denna totalisering är inte en teoretisk utan en empirisk fråga. Enligt Marcuse, men även enligt Simpson och Borgmann, är det tillräckligt effektivt att stävja medvetenheten om den viktigaste "dimensionen" i det sociala livet, nämligen de meningsstrukturer eller möjligheter som möjliggör en *human* förståelse och självförståelse, och som Marcuse skulle betona, samhällelig utveckling.

Lorenzo Simpson förstår det här problemet som en reduktion av "mening" till "värde". Värden definierar han helt enkelt som ändamål. De kan abstraheras från den komplexa meningsstruktur i vilken de förekommer i det verkliga livet och representeras oberoende av denna kontext. Sådana abstraktioner har sina användningsområden, men när de ersätter den större meningshorisonten är resultaten nedslående.

Mening är uppbyggd av en myriad relationer mellan erfarenheter och olika delar av livet. De är inte avgränsade ting som vi har till vårt förfogande, utan strukturer eller ramverk som vi lever med och som bidrar till att göra oss till vad och vilka vi är. Mening utspelas med andra ord i våra sinnesintryck och handlingar. De är inte något som vi väljer utan snarare något som "väljer oss". Ändamålsenlighet är bara en aspekt av meningens fenomen, men den kan isoleras och privilegieras till att bli alltings mening. De tekniker som förmedlar ändamålen framstår då som särskilt centrala. Strävan efter ändamål med hjälp av

medel, företrädesvis tekniskt effektiva medel, ersätter genom detta en förståelse av mening. Fokuseringen på medel leder till en glömska av meningsstrukturens komplexitet och till slut till ett förkastande av hela dimensioner av den ursprungliga erfarenheten eftersom de framstår såsom irrelevanta i förhållande till en maximal effektivitet.

Simpson pekar även på en annan konsekvens av reduktionen av mening till värde. Meningsstrukturer hör hemma i en livsstil. De kan endast rättfärdigas inom detta ramverk, i relation till varandra och till de generella värdena hos livsstilen i fråga. Värden kan å andra sidan tyckas vara godtyckliga om de inte kan rättfärdigas av rationella argument vid varje tillfälle. Men sådana argument misslyckas alltid och därför leder värdeperspektivet omedelbart till en relativism som nedvärderar föreställningen om det goda livet på ett generellt sätt.

Simpson hävdar att värdeperspektivet förutsätter en absolut fristående iakttagare. Men ”Guds död” är även den absoluta, från tradition och samhälle fristående, kunskapens död. Simpson skriver:

Vad sker i en sådan transformation av mening till värde? När mening blir tematiserad som värde transformeras de mångfaldiga relationer som delvis verkar ”bakom våra ryggar” och som genom att genomsyra och forma vår erfarenhet gör oss mottagliga för erfarenheten, till premisser. Sanningshalten hos dessa värdepremisser, förutom deras förankring i mening som gav upphov till värdet, beror på den rationella bedömningen av dessa premisser. Vår oförmåga att ge rent rationella grunder för sådana premisser, genom en abstraktion från den mening som gav dem betydelse, resulterar i vår oförmåga att erfara dem som bindande på ett icke godtyckligt sätt. Sådana värden qua värden, det vill säga värden isolerade från sin meningsfulla praxis, kan inte binda oss.⁵

Om deltagarens position privilegieras i stället för den fristående iakttagarens undviks relativismen genom relationen till den inneboende betydelsen av mening som cirkulerar i en livsstil. Denna mening har inte tvingande evidens: den kan tematiseras och kritiseras. Men utöandet av en kritisk intelligens är en del av livsstilen, inte en flykt bortom all inblandning. Kritik behöver inte automatiskt nedvärdera mening i allmänhet, utan möjliggör en mer förfinad och lämplig relation till mening i den deltagande individens särskilda situation. För att sammanfatta transcenderas inte erfarenheten i kunskapen utan skapar

dess horisont. Simpson kallar detta ”en etisk [sittliche] beskrivning av rationalitet” genom att hänvisa till den hegelianska föreställningen om värde som en immanent del av samhällets livsstil till skillnad från en spekulativt konstruerad abstraktion från all inblandning.⁶

Tyvärr ser inte Simpson att de skäl som han anför för att insistera på att värden inte ska skiljas från deras bakgrund av mening även kan tillämpas på tekniken. Tekniker, betraktade utanför sin kontext, är lika abstrakta som ändamål artificiellt isolerade från det ramverk inom vilket de är eftersträvansvärda. Som ett resultat av detta är Simpsons analys befläckad med en föga övertygande motsättning mellan teknik och mening. Simpson skiljer vid flera tillfällen mellan en teknisk mentalitet och de faktiska teknikerna, men han lyckas inte med att på ett tydligt sätt placera sin kritik på den ena eller den andra sidan.⁷ Därför medger han att en annorlunda kulturell omgivning skulle generera andra tekniker samtidigt som han vill insistera på att de egenskaper hos tekniken han kritiserar är utmärkande för tekniken som sådan.⁸ Tyvärr är dessa egenskaper belastade med så ovälkomna inslag att de är inkompatibla med positiva alternativ. Mening försvinner till utkanterna av hans förståelse av det moderna livet, tillbakavisad av precis de tekniska medel på vilka den i dag beror för sin kontext och realisering.

Borgmanns argument är snarlikt. Han kontrasterar konsumtions-samhället med ett alternativt samhälle organiserat kring vad han i en heideggeriansk anda kallar ”fokala ting”. För Heidegger refererar begreppet ting inte bara till en existerande enhet utan till den samlande kraften hos objekt kring vilka det vardagliga livets ritualer organiseras. Ting ”tingar” enligt Heidegger i den bemärkelsen att de skapar ramverket för en värld inom vilken relationer och identiteter formas. I den världen är individer aktiva deltagare snarare än passiva konsumenter även om Borgmann insisterar på att deras handlingar inte är godtyckliga utan formas av de möjligheter som tingen runtomkring dem möjliggör.

Borgmann anser att vi har blivit så besatta av tillägnandet av konsumtionsvaror att vi har förlorat kontakten med tingen i denna heideggerianska betydelse. Tekniken upprättar en skarp gräns mellan medel och ändamål där den ena tidigare innefattade den andra. De komplexa relationerna individer emellan och med naturen i det förflutna när aktiviteter var mindre effektivt förmedlade av tekniken har gett vika för en tom teknisk kontroll.

Apparater [...] upplöser den koherenta och engagerande naturen hos den förteknologiska världen. I en apparat är relationen till världen utbytt av ett maskineri, men maskineriet är dolt och konsumtionsvarorna som görs tillgängliga med hjälp av apparaten åtnjuts utan att hindras av eller förbindas med kontexten.⁹

Konsumtionssamhället är möjligt genom en teknik som är tillräckligt avancerad för att tillgodose ett överflöd. Men teknikens roll är inte oskyldig. Den är inte bara ett medel för yttre ändamål. Tillgängligheten av tekniska medel för särskilda typer av tillfredsställelser har en tendens att på ett ensidigt sätt privilegiera samhällsligt sanktionerade begär inriktade på just dessa tillfredsställelser. Lätthet och bekvämlighet utövar ett dolt tyranni som Borgmann kallar för ”apparats paradig”. En hel livsstil är därför implicerad i tekniken och det konsensus som den praktiskt organiserar är svårt att kritisera och än svårare att utmana eller övervinna. ”Tekniken”, säger han, är ”den nya ortodoxin, verklighetens dominerande natur”.¹⁰

Mening uppstår genom mötet med ”fokala ting”, ting som har den samlande kraften att konstituera världar. Sådana ting kan vara högtider eller tillfällen lika väl som objekt. De kräver ansträngning och engagemang, en praxis ”som kan centrera och kasta ljus över våra liv”.¹¹ De utvecklar relationer och färdigheter hos de som tar del av dem. De ger det fokus från vilket man kan erfara en kontext snarare än att ge effektivitet och lätthet. Borgmann medger villigt att fokala ting inte kan bevisas eller rättfärdigas i en vetenskaplig mening. En ”deiktisk” diskurs kan emellertid peka ut de aspekter i världen som engagerar vårt fokus. I en deiktisk diskurs kan vi vittna om vikten av fokala ting i våra liv och göra dem kända för andra i hopp om att engagera även dem i dess samlande kraft. Den här föreställningen liknar Kants ”reflexiva omdöme” som också är ett vittnesmål och en vädjan baserad på ett implicit begrepp om den mänskliga naturen i stället för på en absolut grund.

I likhet med Simpson vill Borgmann dra sig undan tekniken till aktiviteter i gränslandet mellan teknik och det vardagliga livet, men även han formulerar sitt program i en vacklande terminologi. Borgmann förkastar tanken på en regression och påstår att en förnyad betoning på fokala ting kan möjliggöra en korrigerande av vår relation till tekniken. Därför är tekniken som sådan inte problemet utan snarare det pa-

radigm som organiserar livet som en tillämpning av effektiva medel med vars hjälp vi kan nå ändamål abstraherade från en meningstext.¹² Likväl efterlyser Borgmann, i slutet av sin bok, en ”ekonomi med två områden” i vilken tekniken såsom apparat kan samexistera med hantverkets produktion. Detta tycks innebära att tekniken trots allt är problemet och att en begränsning av den är lösningen. Åter igen vacklar argumentet mellan ett fördömande av den tekniska mentaliteten och ett fördömande av tekniken själv.¹³

4.

Marcuse hävdade att en grundläggande förändring av tekniken måste vara en del av en genomgående förändring av samhället. Enligt hans premisser skulle en återvändo till fokala ting inte bara innebära en ny attityd till tekniken, utan även en ny teknik. Fastän hans reflektioner kring denna möjlighet är för vaga för att vara övertygande finns det belägg för att en liknande förändringsprocess redan påbörjats i mindre skala. Detta är särskilt uppenbart när det gäller internet. Internet har inte bara fungerat som en scen på vilken nya former av mänsklig kommunikation har skapats, utan användarna har spelat en aldrig förut skådad roll i skapandet och omskapandet av tekniken. Detta exempel är viktigt för att påvisa nya former av dialektisk interaktion mellan tekniken och den underliggande befolkningen. Med detta exempel återvänder vi inte till Lukács vision om klasskampens motstånd mot reifikation, men vi är inte heller fastlåsta i Heideggers teori om stället. Marcuses hoppfulla spekulation tycks emellertid vara relevant på ett generellt sätt i detta fall.

Mänsklig kommunikation var inte en del av de ursprungliga planerna hos internets militära finansärer. Det var menat att lösa tekniska problem i tidsdelning på stordatorer och till att överföra officiell information mellan staten och samarbetspartners på universiteten. Dessutom skulle internet ha kunnat spela en roll i planerna på ett mångsidigt kommunikationssystem som skulle klara av att överleva ett kärnvapenkrig. Men tidigt i dess historia placerade en forskarstuderande ett litet epostprogram i systemet och snart blev mänsklig kommunikation en av dess viktigaste egenskaper. Hans ingripande byggde på en

tolkning av systemet som skiljde sig från militärens. Han bortsåg från dess användning för att effektivt distribuera datortid till förmån för dess kommunikativa potential.

Perceptionsförändringen som är implicerad i sådana ingripanden förklarades för mig av en direktör på Digital Equipment Corporation i persondatorns begynnelse. På den tiden, till ingenjörernas stora överraskning, växte mänsklig kommunikation på datornätverk fram sida vid sida med de tilltänkta användningsområdena. Han sade: "Vi kopplade samman datorer i nätverk och plötsligt märkte vi att vi inte bara kopplade ihop maskinerna utan även maskinernas användare."

Jag träffade på flera liknande händelser i datornätverkens utvecklingsfas, tillräckligt många för att kunna beskriva ett mönster. Till exempel det franska Minitelsystemet som kopplade samman miljoner användare under 1980-talets första hälft, långt innan internet öppnades för allmänheten. Det var från början tänkt att vara ett informationssystem som skulle leverera officiell information och nyheter till terminaler som kallades för "Minitels". Systemets avsikt uttrycktes tydligt av regeringen: att underlätta Frankrikes inträde i "informationsåldern". Men systemet hackades mycket tidigt av användare som omvandlade det till att bli ett medel för mänsklig kommunikation. De lade till funktionen för snabbmeddelande till systemet, något som sprängde gränserna för dess tilltänkta ändamål och introducerade ett helt nytt: dating och sex. Självklart var den ursprungliga informationen fortfarande tillgänglig, men Minitels mening var oåterkalleligt förändrad genom upptäckten av dess sociala potential.

Den här grundläggande omtolkningen av datornätverkens natur möjliggjorde den långa historien av användarutvecklade förändringar som pågår än i dag på internet. Den huvudsakliga idén som ligger bakom många av dessa förändringar, självklar men svår att genomföra, är teknikens medierande roll i sociala relationer. Verksamheter som skapades för att kunna tillhandahålla varuförteckningar misslyckades för det mesta medan de som enbart kopplade ihop människor med varandra och med redan befintlig information blev otroligt framgångsrika.

Den här medierande rollen är emellertid inte tydlig. För att en sådan ihopkoppling ska kunna vara möjlig krävs en kontext. Kontexten placerar användaren i en position där hon kan ta olika typer av initiativ, till exempel att söka efter forum för kommunikation, dating eller informa-

tion och så vidare. Att skapa dessa kontexter på ett framgångsrikt sätt är inte lätt och ingen ingenjörsmått innehåller den kunskap som är nödvändig. Det beror på att kontexter i själva verket är virtuella "livsvärldar" och ramverk av mening inom vilka erbjudanden och funktioner uppstår.

Dessa livsvärldar är självklart drastiskt förenklade i jämförelse med de verkliga. Men de kan inte reduceras till att vara enbart medel. De är inte verktyg utan miljöer inom vilka användaren rör sig och arbetar. Ta till exempel epostprogram som Eudora och Outlook. Uppdelningen av gränssnittet i tre "ytor", en för mailens rubrik, en annan för dess innehåll, och en tredje för olika "inkorgar" skapar en särskild temporalitet. Användaren tvingas tilldela olika kopplingar och prioriteringar. Genom att ordna meddelanden enligt olika kriterier och placera dem i olika mappar skapar hon ett användbart förflutet. Genom att överblicka ytan med rubriker och svara på viktig kommunikation träder hon in i sin framtid. Gränssnittets enkelhet motsäger komplexiteten hos de olika användningsområden som det inbjuder till och förenklar.

Ännu mer intressanta är livsvärldarna som uppkommer kring grupp-kommunikation på datornätverk. I motsats till den journalistiska uppmärksamheten, härrör inte dessa användningsområden från skapandet av Web 2.0. De tidigaste formerna av grupp-kommunikation var asynkrona anslagstavlor och konferensprogram som gjorde det möjligt för användarna att skicka meddelanden till en delad fil i stället för till personliga adresser. Långt innan internet var öppet för allmänheten hade människor affärsmöten, sociala sammankomster och diskuterade intressen, sjukdomar och politik på olika datornätverk. Självklart saknade dessa diskussioner många Web 2.0 egenskaper, men den viktiga relationen till en grupp var tillgänglig.

Inom detta ramverk använde sig användarna av språket för att skapa identiteter och virtuella världar som var orienterade mot deras intressen och bekymmer. Redan i början upprättade de en kommunikationsmodell genom att uppge vilket sorts möte de förberedde. De avgränsade gruppen mer eller mindre effektivt med mjukvara eller kommunikationspraktiker. De konstruerade ett förflutet och en framtid genom arkiveringstekniker och ömsesidigt gensvar. Som ett resultat av dessa aktiviteter blev datornätverk miljöer inom vilka gemenskaper skapades och kreativa aktiviteter pågår.¹⁴

Dessa exempel på mänsklig kommunikation inom datornätverk visar att kritikens fokus bör ligga mindre på teknikens beståndsdelar eller konsumtionens problem och mer på problemet kring vad man kan göra med tekniken och hur man kan förändra dess funktion och de normativa förutsättningar under vilka det låter sig göras. Erkännandet av den mänskliga kommunikationens värde är inte bara en fråga om olika åsikter utan aktiverar individer på nya sätt som motsäger ”teknikens” mönster såsom det har uppfattats av kritiker.

Vi har sett en återkomst av en sådan aktiv omfunktionering av tekniken i miljörörelsen såväl som på internet. Miljörörelsens protester har lett till betydelsefulla förändringar av tekniken och krossat myten om teknikdeterminism och dess åtföljande teknokratiska ideologi. Vi vet nu att vi är ansvariga för vår egen teknik och dess konsekvenser. En äldre förståelse av tekniken som en för samhället dold sfär ledd av experter ger vika för en ny mening av teknik som en terräng inom vilken mänskliga initiativ för överlevnad och utveckling tar plats.

Dessa nya uttryck för ett självständigt förhållningssätt i den tekniska sfären svarar mot erfarenheter av tekniken. Datornätverkens nyskapare och miljörörelsens förkämpar reagerar mot en otillfredsställande situation som de befinner sig i. De ger en ny tolkning av den situationen utifrån insikter som endast är tillgängliga utanför den konventionella förståelsen av teknikens utveckling bland dess användare och offer. I heideggerianska termer skulle man kunna säga att de ”möter sin värld” i ljuset av möjligheter som var okända för dem som skapade dess beståndsdelar. Förnyelse är därför inte bara upptäckten av nya användningsområden utan även av nya världar inom vilka dessa användningsområden kan uppstå. Marcuses tanke om en normativt informerad perception är i detta fall relevant. Även om estetik inte är rätt begrepp under vilket vi kan klassificera normerna ifråga uppstår helt klart förnyelsen från ett missnöje med det givna och med en projicering av ett nytt liv som affirmerar möjligheterna på det sätt som Marcuse förespråkade.

5.

Denna kortfattade skiss över ett självständigt förhållningssätt till tekniken inom informationsteknologi och miljörörelsen ifrågasätter ut-

gångspunkten för den analys som presenteras här. Vår samhällskultur är trots allt inte dystopisk, vår rationalitet är inte heller rent formell, här tränger sig väsentliga överväganden med viktiga konsekvenser på. Hur ska vi förstå den här komplikationen av bilden vi utgick ifrån? Det finns två möjligheter.

Vi kan helt enkelt bortse från Marx/Webers antagande om en differentiering och formalisering av samhället och från den relaterade föreställningen om en emancipatorisk avreifering av rationaliteten och av samhället som är beroende av den. Detta synsätt överensstämmer med den skepticism mot den traditionella samhällskritiken som postmodernister och vissa forskare inom vetenskap och teknikstudier (Science Technology Studies) givit uttryck för. De betraktar meningsnostalgi som en umbärlig illusion. Men deras försök att rekonstruera viktiga aspekter av det sociala livet såsom etik och politiskt motstånd är inte övertygande. De här anti-kritikerna vänder sig vanligtvis till abstrakta upprop om tolerans för den andra under en mångfald fantastiska rubriker. Man kan knappast motsätta sig dessa optimistiska slutsatser, men de är inte särskilt relevanta när det gäller frågor om teknik och politik.

Som ett alternativ skulle vi till föreställningen om differentiering och formalisering kunna tillägga en komplementär avdifferentiering och självständig dimension som de flesta tidigare samhällskritiker förbiset. I detta fall skulle reduktionen av komplexa samhälleliga former och mening till funktionella strukturer samexistera med andra samhälleliga processer som leder i en motsatt riktning, mot en rekonstruktion av komplexa meningssystem. Det här är exempelvis Habermas position. Han är mottaglig för modernitetens dystopiska hot, men han skriver varken under på en rent instrumentell logiks triumf eller på en apokalyptisk transcendens av dystopin. Habermas ser en konflikt mellan motsatta tendenser i moderna samhällen, en tendens mot en total systematisering som på ett mer eller mindre effektivt sätt motarbetas av en annan tendens som utlovar ett återfinnande av mening. Hos Lukács utvecklas en liknande konflikt som en immanent dialektik mellan reifierade institutioner och de liv som de misslyckas med att helt och hållet behärska. Även om jag inte tror att dessa positioner är helt lyckade öppnar denna generella inställning upp frågan om moderniteten på ett nytt och fruktbart sätt. Jag tror att någonting längs dessa linjer är en korrekt beskrivning av den samhälleliga processen i dag.

En teknikens hermeneutik behövs för att kunna artikulera teknikens meningsdimension och för att förklara hur den förhåller sig till funktionalitet. Det finns många möjliga sätt på vilka denna hermeneutik kan utvecklas. Man kan exempelvis vända sig till de olika teknikernas samhälleliga historia för att förstå hur de är relaterade till olika aspekter av livet vid den tiden. Genom en analys av sådana exempel kan ett teoretiskt tillvägagångssätt för relationen mellan funktion och mening utvecklas. Min mycket korta skiss om epostprogram visar på relationen mellan funktion och mening från denna synvinkel. Det som endast verkar vara ett gränssnitts funktionella aspekter öppnar i själva verket upp för frågor om tid av oväntad komplexitet. Den till synes banala uppdelningen i olika skärmytor organiserar mer än den inkommande texten: den organiserar användarens liv eller en mer eller mindre viktig del av det. I den avslutande delen av min artikel skisserar jag ett tillvägagångssätt som kan vägleda forskning kring sådana fenomen.

Jag slås av likheten mellan mitt eget projekt och Heideggers två till synes motsatta tolkningar av teknisk handling i hans tidiga och sena period. Den tidiga ståndpunkten är explicit fenomenologisk. Den abstraherar från kausalitet för att förklara funktionalitet i dess relation till vara-i-världen. Den senare ståndpunkten är även den uttolkande även om Heidegger inte längre refererar till fenomenologin. Denna ståndpunkt abstraherar emellertid även den från den gängse kausala tolkningen av funktionalitet för att förklara den ontologiskt. Jag tror att det finns en dold likhet som förenar dessa två positioner, men Heidegger presenterar dem självständigt utan referens till varandra. Genom att göra denna dolda relation mellan dem explicit kan vi tillhandahålla en grund för en teori om teknikens dubbla natur, något som Heidegger själv inte insåg.

Den första delen av *Vara och tid* presenterar en anmärkningsvärd handlingsfenomenologi. Heidegger spårar förhållandet från omsorgens ursprungliga stämning genom de ordnade relationer av olika instrumentalteter, material och tecken som impliceras i handling. Denna analys av ”det tillhandenvarande” visar att funktionalitet är en komplex del av relationerna mellan människor och objekt, en ”totalitet av relationer”, och inte en egenskap hos ting tagna för sig själva. Analysen avslutas med argumentet att handlingens hela matris konstituerar ”betydelse” (Bedeutsamkeit). Funktion och mening är därför två oskilj-

aktiga delar av vad Heidegger kallar för ”värld”, ett ordnat system av interna relationer mellan Dasein och handlingens objekt. Den här förståelsen av världen ligger bakom Simpsons och Borgmanns reflektioner som diskuterats ovan.

Heideggers beskrivning är oklar. Han förklarar inte hur mening uppstår genom handling. Är den ett villkor för mening eller ett resultat av den? ”Totaliteten av relationer” är ett system av relationer mellan delar i ett tekniskt nätverk. Varje enskild funktionell relation definieras genom en operativ mening som möjliggör ett förhållande till tekniken. Heidegger definierar omsorgsfullt formen för den snäva funktionella mening som upptäcks i kringsynthet (Umsicht). Introducerandet av begreppet betydelse i slutet av analysen verkar vara avsedd att förena mångfalden av sammanlänkande praktiker och meningsstrukturer i ett större rum för handling, en ”värld”.

Men är det verkligen så att enskilda meningsstrukturer som är involverade i funktionella aktiviteter är förenade i en sammanhängande helhet? Argumentet i de olika samhällsteorierna med vilka vi började är att det skett en differentiering av funktion och mening i moderna samhällen. Den här tolkningen av Heideggers tidiga teori liknar således en pragmatism i dess försök att på nytt definiera som ett helt det som moderniteten i praktiken har delat upp. I den här kontexten kan inte en definition rättfärdiga det konceptuella språnget från funktion till mening.

Vi måste fråga oss varför Heidegger kände att det var nödvändigt att presentera sin funktionsanalys som essentiellt relaterad till mening. Heideggers komplicerade relation till moderniteten kan hjälpa oss att förstå detta problem. Den radikala sociala differentieringen runt omkring honom stred mer och mer mot hans förståelse av livet. Samtidigt som järnvägar, elektriska system och radiosändningar konstruerade ett funktionellt organiserat masssamhälle, vände sig Heidegger till handlingens meningsgivande dimension för att försvara den mänskliga världen. Denna värld var helt klart utarmad, men den var i alla fall en värld och inte bara kausala kedjor i vilka människor var fångade.

Lucian Goldmann utforskade en möjlig förklaring till detta synsätt. Enligt Goldmann är Heideggers beskrivning av det tillhandenvarande en ontologisk version av Lukács reifikationsteori. Utan att anta Goldmanns hypotes om ett faktiskt inflytande är det fortfarande anmärk-

ningsvärt att så många av kategorierna i Heideggers världsteori har uppenbara likheter med den samtida kulturkritiken. Heideggers argument, likt Lukács, erkänner och upprättar en gräns för modernitetens dystopiska tendens bortom vilken själva föreställningen om en mänsklig värld skulle förlora sin mening. Massans inautenticitet verkar degradera människan till tingens nivå, men i den inautentiska existensen finns det fortfarande en relation till mening. Detta utgör möjlighetsbetingelsen för autentisk handling som transcenderar alla givna stereotypa uppfattningar av erfarenheten. Det är därför i den samhälleliga kontexten som Heideggers handlingsanalys har en implicit kritisk aspekt.

Vad är beviset för att sådana problem ligger till grund för Heideggers tidiga teori? Föreläsningsserien med titeln *Metafysikens grundbegrepp* kontrasterar mänskligt handlande med andra typer av relationer till verkligheten. Heidegger förklarar att Daseins delaktighet i en värld förutsätter vad han kallar för en ”som om” relation, det vill säga en förmåga att fritt relatera till mening. Utan en sådan relation till meningsstrukturer skulle det inte finnas en värld i hans mening utan endast reflexiva responser på enskilda stimuli. Heidegger behöver den här förståelsen av världen och av mening för att kunna förklara omsorgen och människans projektiva kapacitet. Det är denna kapacitet som sammanfogar tid och vara. Djur och maskiner har den inte och på grundval av detta skiljer Heidegger Dasein från andra typer av vara.

Men relaterade Heidegger djurs och maskiners begränsningar till Daseins status i det framväxande massamhället? Han kritiserade inte detta på en nivå av samhällelig kritik, men kom nära en sådan kritik i sin senare period. Under denna tid är tekniken en form av handling som planeras på basis av representationer. Sådana handlingar följer inte det tillhandenvarandes logik såsom den förklaras i *Vara och tid*. I stället är den orienterad av ett kausalitetsbegrepp och ett åtföljande begrepp om förutsägbarhet. En stympad funktionalisering utplånar mening och dess åtföljande värld i en mekaniskt organiserad och planerad ordning. Människor blir till resurser och systemkomponenter i en sådan ordning. När Dasein som framträdandets plats förmörkas av stället försvagas mening eller blockeras helt och hållet. Om vi på nytt överväger den sene Heideggers analys av tekniken i ljuset av hans tidiga arbete är det uppenbart att vad han kallar för ”faran” hotar att reducera Dasein till något som till stor del liknar ett djur eller en maskin. Och denna reduktion hotar värld-

den lika mycket som Dasein. Hur skulle den inte göra det givet att Dasein definieras såsom ett vara-i-världen?

Kontrasten mellan dessa två typer av handling – individuell handling och stället – visar både på teknikens dubbla aspekter, och med det, på de olika aspekterna hos det samhälle som tekniken formar. Stället föreskriver en ordning som privilegierar makt, det vill säga som privilegierar kausala relationer och funktioner framför mening. Mening blir till maktinstrument i detta samhälle, föga mer än reklamslogans. Återfinnandet av mening, i ordets fulla bemärkelse, genom autentiskt handlande i relation till artefakter är endast dunkelt närvarande i Heideggers sena arbete, exempelvis i essäerna om ting och om att bygga och bo. Men Heidegger verkar undvika den moderna tekniken i dessa intressanta essäer. Om vi återvänder till *Vara och tid* för en mer analytisk förståelse av autenticitet förflyttas vi bort från en teknisk praxis mot en heroisk uppfattning av historiskt motstånd. Den här uppfattningen har så litet konkret innehåll att den rättfärdigade nazismen för Heidegger och kommunismen för hans elev Marcuse.

Låt oss pröva ett annat angreppssätt. I *Vara och tid* innefattar ett autentiskt handlande ”det upplåtande utkastandet och bestämmandet av den rådande faktiska möjligheten”.¹⁵ Heidegger förstår detta påståendet i termer av begreppen död och en vag förståelse av ett historiskt öde. Men vi kan applicera detta på Dasein i dess tekniska handlande. I sådana fall skulle autenticitet innebära teknisk kreativitet snarare än revolution. Det är sant att individers fria improvisationer och motstånd inom det ställda systemet följer handlingens logik som den beskrivs i *Vara och tid*. Dessa handlingar genererar en meningsfull värld i motsats till den ”fullständiga meningslöshet” som stället skapar. Den dialektik mellan stället och handling beskriver den moderna erfarenheten i all dess tvetydighet och överhängande fara.

Jag har försökt att beskriva konsekvenserna av ett sådant synsätt i förhållande till en teori om tekniken såsom både funktionell och meningsfull. Som en funktionell teknik skulle den svara mot en kausal logik och förklaras i tekniska discipliner som är relativt differentierade och autonoma. Som en meningsfull teknik skulle den höra till en livsstil och inte bara innefatta en minimal betydelse direkt relaterad till dess funktion utan även en vid horisont av konnotationer som relaterar tekniken till andra dimensioner av den mänskliga världen i vilken

den själv är involverad. Den moderna teknikens utveckling äger delvis rum genom interaktionen mellan dessa dimensioner. Moderna samhällen tenderar att separera dem institutionellt, exempelvis genom att skilja ingenjörsvetenskap från den vardagliga förståelsen, ledning från arbetsprocesser, och kontroll från kommunikation. Men i praktiken sker det ett konstant utbyte mellan de differentierade dimensionerna. De interagerar och hamnar i konflikt inte bara institutionellt utan även inom individer som genom rutin eller innovativa sätt bemöter den tekniska omgivningen i vilken de lever.

Betrakta åter igen exemplet med kommunikation på datornätverk. Hackningen av Minitelnätverket svarade mot användarnas erfarenhet av teknikens oupptäckta möjligheter. Dessa möjligheter uppstod genom uppkopplingen av Minitelnätverket mot telefonnätet. Användarna som hackade nätverket måste ha blivit förvånade över att finna hinder för kommunikation på ett välkänt nätverk som upprättats för just detta ändamål. Genom att introducera en ny kommunikationsfunktion gav de datorn en ny plats i det vardagliga livets struktur. Dess mening transformerades genom tillägget av denna funktion. För att förstå detta fenomen är inte effektivitet ett användbart begrepp. Det är inte heller en förståelse som utgår från rent tekniska möjligheter som i princip är näst intill oändliga. Snarare så måste man för att kunna föreställa sig och förstå denna upptäckt utgå från mening i all dess komplexitet ner till dess förskjutna funktionella beståndsdelar. Nyckeln till detta hermeneutiska tillvägagångssätt är därför en förståelse av substitution eller abstraktion som förhåller sig till enskilda tekniska möjligheter.

Exempel som dessa tyder på en annan förståelse av demokrati än den vanliga. I detta fall handlar det inte om rättigheter och val utan om förhandlingar angående det tekniska ramverket i det vardagliga livet. Från denna ståndpunkt måste begreppet frihet omformuleras till att betyda en omkastning av dominansrelationer mellan de två dimensionerna och de typer av handling som hör till dem. Så länge som mötet med tekniken i den vardagliga erfarenheten helt och hållet underkastas stället kommer ett endimensionellt universum vara rådande. Men en social värld i vilken individers meningsgenererande aktiviteter på ett fritt sätt interagerar med tekniska discipliner och artefakter skulle ha en radikalt annorlunda karaktär. En sådan värld skulle realisera Marcuses hopp om att fantasin skulle kunna genomsyra tekniken med värden, men den

skulle inte göra detta genom att skapa en ny form av vetenskapligt-teknisk rationalitet. I stället skulle den förse discipliner och artefakter med resultaten av mötet med tekniken i erfarenheten, det vill säga med nya meningsstrukturer som härrör från mänskligt handlande.

Översättning Gustav Strandberg

Noter

1. Georg Lukács, *Historia och klassmedvetande*, övers. T. Gerholm (Staffanstorp: Bo Cavefors Bokförlag, 1970), sid. 199. Experimentatorns passivitet som Lukács refererar till är endast skenbar: Experimentatorn konstruerar aktivt det observerade objektet, men är, i alla fall inte i Lukács tolkning, medveten om att ha gjort det och tolkar experimentet som naturens röst. Medan Lukács inte kritiserar de epistemologiska konsekvenserna av detta för naturvetenskapen är det emellertid en definierande del av reifikationen i den sociala sfären.
2. Herbert Marcuse, *Den endimensionella människan. Studier i det avancerade industrisamhällets ideologi*, övers. S.-E. Liedman (Stockholm: Bonniers, 1968), s. 153–156.
3. Herbert Marcuse, *Towards a Critical Theory of Society*, red. Douglas Kellner (New York: Routledge, 2001), s. 138–139.
4. Albert Borgmann, *Technology and the Character of Contemporary Life* (Chicago: University of Chicago Press, 1984); Lorenzo Simpson, *Technology, Time and the Conversations of Modernity* (New York: Routledge, 1995).
5. Simpson, *Technology, Time and the Conversations of Modernity*, s. 47.
6. Ibid. s. 131.
7. Ibid. s. 8.
8. Ibid. s. 174–175, 182.
9. Borgmann, *Technology and the Character of Contemporary Life*, s. 47.
10. Ibid. s. 189.
11. Ibid. s. 4.
12. Ibid. s. 200.
13. Ibid. s. 220.
14. *Community in the Digital Age*, red. Andrew Feenberg & Darin Barney (Lanham: Rowman and Littlefield, 2004).
15. Martin Heidegger, *Varat och tiden*, del 2, övers. R. Matz (Lund: Doxa Press, 1981), s. 86 (översättning modifierad).

Dokusåpan: det sociala livet som ett laboratorieexperiment

JAMI WEINSTEIN

1. En förhandstitt på framtida lockelser

Den här essän försöker visa hur vetenskapens inverkan på vår kunskap har kommit att influera och behärska vår förståelse av den sociala världen och mellanmänskliga relationer. Den kommer att göra detta genom att demonstrera hur dokusåpan exproprierat laboratoriets form och dess experimentella metod, och därigenom förändrat och kontaminerat vårt sätt att förstå sociala relationer. Jag hävdar att dokusåpan fungerar som ett företagslaboratorium, det slags laboratorium som producerar mänskliga möjlighetsmodaliteter av den typ Ian Hacking beskriver med termen ”dynamiska nominalism”.¹ Dessa TV-program genererar, (re)producerar och sprider de olika sociala mänskliga typer och kategorier som existerar och som vi kan förlita oss på. Att förstå denna parallell mellan det experimentella företagslaboratoriet och dokusåpan hjälper oss dessutom att förstå hur de sanningar som genereras i dessa program kontaminerar sociala relationer. Den typ av möjligheter för den mänskliga naturen som de producerar är förenliga med en vinstdriven samhällsmodell. Oavsett om vi till slut börjar värdesätta denna typ av relationer och beteendemönster (eftersom de gång på gång belönas i dokusåpans kontext) eller fortsätter att uppfatta dem som motbjudande (men ändå antar att andra människor är eller kommer att bli benägna att bete sig på det sättet), så har dokusåpan en övergripande icke önskvärd effekt på hur sociala relationer konstitueras och formas.

Friedrich Nietzsche deklarerade för länge sedan – profetiskt som vanligt – att ”den ’sanna världen’ till slut blev en fabel.”² Han påstod att den sanna världen var ”en idé, som inte är till någon nytta längre, inte ens förpliktande längre, – en onyttig, en överflödig idé, följaktligen en vederlagd idé: låt oss avskaffa den!”³ Även om Nietzsche gjorde detta uttalande mer än 50 år före TV uppfanns och ungefär ett århundrade före den så kallade ”dokusåpa”-genren skulle födas, bli populär och spridas till en världsomspännande publik, så kommer dokusåpan en god bit på vägen när det gäller att uppfylla den vision han förutsåg. I en viss mening låter dokusåpan inte bara den sanna världen bli fiktiv, den har också den motsatta effekten: att göra vad som väsentligen är en starkt konstruerad kvasi-fiktiv värld verklig. En av de avgörande egenskaperna hos det här mediet tycks vara att det suddar ut just dessa gränser, och det är det smala utrymmet mellan dem som Hacking avsåg med sin dynamiska nominalism.

Det som följer ser ut så här: i avsnitt 2 skisseras – på ett mycket schematiskt sätt – konturerna för den vetenskapliga metoden upp, samt den huvudsakliga kritik som riktats mot den inom vetenskap och teknikstudier (Science and Technology Studies, STS); avsnitt 3 lägger fram dokusåpans ontologi; avsnitt 4 diskuterar *Big Brother*, ett exempel på en dokusåpa; avsnitt 5 diskuterar frågan om av-humanisering och bestånd; avsnitt 6 söker efter den vetenskapliga metodens modell, och kritiken som beledsagar den, i dokusåpans metodologi; avsnitt 7 identifierar några konsekvenser av att det vetenskapliga tänkandet har läckt över till vår förståelse av mänskliga relationer; och slutligen belyser avsnitt 8 en underavdelning bland dessa konsekvenser – de som skapar kopplingar mellan det teleteknologiska mediet, de sociala produkter som alstras och sprids av dokusåpan, och frågor om globalisering och kapitalism.

2. Experimentella historier, anspråkslösa vittnen och konstruktionen av verklighet och sanning

Detta avsnitt innehåller en skissartad framställning av några av de egenskaper som är viktiga för den vetenskapliga metoden och laboratorievetenskaperna. Frågan vad som särskiljer naturvetenskapen från

andra discipliner har kallats för demarkationsproblemet. Ett sätt på vilket vetenskapsfilosofer traditionellt har försökt avgränsa naturvetenskapen från andra forskningsfält och diskurser är genom att vädja till en påstådd vetenskapsmetodologi. Debatten om huruvida det finns en naturvetenskaplig metod, eller *den* vetenskapliga metoden, eller ingen metod alls, har en lång historia. Det finns också en debatt om vad dessa metoder har för syften och huruvida dessa syften är eftersträvansvärda. Dessutom har man frågat sig om dessa metoder ska vara preskriptiva/normativa eller deskriptiva. Jag drar inga slutsatser när det gäller de här frågorna, men oavsett det så finns det en gängse berättelse och det är den jag presenterar här. Denna berättelse kommer att bindas samman med den kritik som riktats mot den inom vetenskap och teknikstudier (STS).

Vetenskapsmän som är involverade i laboratorievetenskaperna konfronteras med problem, söker efter förklaringar, formulerar och testar hypoteser och teorier, använder modeller och teknologi, gör observationer, hanterar material, skapar tekniker, konstruerar experiment, utför experiment och så vidare. Var och en av dessa delar innehåller i sin tur också en myriad problem och frågor. Till exempel så har vi frågorna om mänskliga observationer är teoriberoende eller inte, om kunskap hämtad från vetenskaplig forskning är sann eller socialt konstruerad, om de objekt som studeras av, och de produkter som härör sig från vetenskapen, är verkliga på ett oberoende sätt eller konstruerade av de vetenskapliga tillvägagångssätten.⁴ Man skulle kunna hävda att ”Vetenskapen är inte på långt när tillräckligt självständig [...] den behöver i alla avseenden först ett värdeideal, en värdeskapande kraft, i vars *tjänst* den *kan tro* på sig själv, – själv skapar den aldrig värden.”⁵ Att förklara fenomen, tillverka och testa nya mediciner, och skapa ny teknik – allt detta görs normalt och i realiteten i förhållande till ett ändamål. Samspelet mellan de ovanstående elementen tillsammans med komplexiteten i kapital, vinstmotiv, regeringsinterventioner i form av regleringar och lagar, liksom individuella preferenser, fördomar och motiv, allt detta gör vetenskapen till ett komplext socialt fenomen. Jag instämmer helt med Nietzsche, som hävdar att ”Det finns strängt taget ingen ‘förutsättningslös’ vetenskap, tanken på en sådan är otänkbar, paralogisk: en filosofi, en ’tro’ måste alltid först finnas där för att vetenskapen ska få en riktning, en mening, en be-

gränsning, en metod, ett *existensberättigande*.”⁶ Vetenskapen och den vetenskapliga praktiken inbegriper sociala faktorer, och det är dessa sociala faktorer som STS har fokuserat på.

Vetenskapen antas vara objektiv, sträva efter sanning, upptäcka sanningen, skapa teorier, förklaringar och kunna göra förutsägelser. Även om ingen av de här egenskaperna nödvändigtvis utgör något som verksamma vetenskapsmän och institutioner intresserar sig för i sitt dagliga arbete, så bildar dessa antaganden ändå grunden för vetenskapens vedertagna praktik och föreställningar.

Till att börja med så använder sig naturvetenskapen av observationer och experiment, det vill säga av den vetenskapliga metoden. Experimentet utgör ett koncept där enskilda objekt och händelser sammanförs enligt starkt reglerade och specifika laboratorieförutsättningar, för att man ska kunna observera vad som då inträffar. De som tidigt praktiserade och utvecklade den experimentella metoden, som exempelvis Francis Bacon, kallade de resultat som kom fram genom denna typ av vetenskapliga arrangemang för en ”experimentell historia” snarare än en sanning. Hur som helst, i en manöver vars syfte var att kunna återge resultaten av den vetenskapliga metoden som sanna, så uppstod det ”anspråkslösa vittnet”. Donna Haraway beskriver det anspråkslösa vittnets karaktär, den experimentella metodens nya utövare, så här: ”För att kunna skapa övertygande trosföreställningar och kollektiva handlingar, så står hon/han i begrepp att säga sanningen, avlägga ett pålitligt vittnesmål, gå i god för viktiga saker, erbjuda tillräckligt goda grunder – genom att samtidigt undvika de transcendentala grunderna.”⁷ Detta anspråkslösa vittne tar ett steg tillbaka och observerar medan ”sanningen” träder fram genom experimentets restriktioner och gör den sedan allmängiltig genom induktionsprocessen: ur partikulära instanser dras en generell slutsats. Haraway tillägger att ”för att anspråkslösheten [...] ska bli synbar så måste personen – det vittne vars rapport speglar verkligheten – vara osynlig, det vill säga vara någon som befolkar den potentiella ’obemärkta kategori’ som konstrueras av de extraordinära konventionerna för själv-osynlighet [...] en sådan person måste befolka det utrymme som enligt dess invånare är en ’icke-kulturens kultur.’”⁸

I samtida kapitalistiska samhällen har nu myndigheter och regeringsorgan bestämt att de villkor som omgärdar experimentet ska stäm-

ma överens med entydig formulerade regler (experimentprotokoll). Experimentet ska innehålla en kontrollgrupp som inte själv deltar i experimentet, och/eller en placebogrupp för att man ska kunna utsluta olika typer av placeboeffekter. Det ska ha en lämplig grad av oegenskinlighet: till exempel så betyder ett dubbel-blind-test att vare sig deltagarna/subjekten eller de som utför experimentet helt känner till experimentets förutsättningar. Psykologiska faktorer som skulle kunna inverka på resultatet ska också minimeras om inte elimineras. Det är till exempel ofta bättre att ett laboratorium inte vet vad det ska söka efter, så att det vare sig är benäget att upptäcka just detta eller att inte göra det. Samtliga dessa praktiker som reglerar det vetenskapliga experimentets process är avsedda att garantera sanningen och objektiviteten hos de observerade resultaten.

Dessutom måste experimentets resultat vara möjligt att upprepa och vara offentliga. Det vill säga andra forskare som använder ett liknande material måste kunna komma fram till samma resultat. Testbarhet är denna metods signum. Man måste kunna testa en hypotes, kunna tänka ut en metod för att testa den, sedan testa den, och detta test ska kunna upprepas och/eller bevittnas av andra. Det här bekräftandet sägs då öka sannolikheten för att de slutsatser som dras är epistemiskt sanna och att resultaten är ontologiskt verkliga.

I moderna kapitalistiska industrisamhällen måste vetenskapen finansieras. Finansieringens källa och natur kan influera vetenskapen på ett sätt som starkt påverkar hur den bedrivs. Pengar fungerar som ett filter. De kan avgöra vilken kunskap som eftersöks, vilka hypoteser som fullföljs, vilka resultat som blir uppmärksammade och vilka som inte blir det och vilka tekniker som är tillgängliga och för vem de är tillgängliga. Dessutom störs bilden av vetenskapen som ett oegenlyttigt kunskapsökande av själva vinstmotivet. I korthet så står vetenskapen i kapitalets tjänst.

Som flera har påpekat så är detta kanske inte särskilt djupa sanningar om vetenskapen, men i vilket fall som helst så bör man inte underskatta deras betydelse.⁹ Trots allt så sägs det att en speciell typ av kunskap, en "universell sanning", lärs ut men bara av en speciell typ av person, en "vetenskapsman" som använder ett överlägset sätt att utveckla och värdera kunskap, "den vetenskapliga metoden".¹⁰ Det är som en sammansvärjning. Den epistemiska status laboratorievetenskapernas re-

sultat och slutsatser har är alltid suspekt eftersom de problem och sociala influenser som nämnts ovan kan dyka upp. På grund av att resultaten dessutom erhålls genom, och begränsar sig till, laboratoriets artificiella restriktioner, är det oklart om dessa resultat gäller som sanna i mera ”naturliga” omständigheter och kontexter. Slutsatserna läggs fram som universella, som sanningar som gäller för verkligheten. Men i många fall kan denna slutledning själv inte styrkas på något annat sätt än genom laboratorieresultaten själva. Uppenbarligen gör forskarna en induktiv slutledning och man behöver inte ta upp frågan om skepticismen för att hitta potentiella luckor i den. Dessutom är det så att även om många inte skulle hålla med om att detta är någon speciellt djup och avgörande kritik av vetenskapen, så kan den mycket väl vara det när den överförs till dokusåpans värld.

3. *Dokusåpans ontologi*

Vad är en dokusåpa? Vad gör den till en unik företeelse och en distinkt genre? Om man reflekterar över de olika program som kallas dokusåpor, så är det inte genast uppenbart vad de har gemensamt, om ens något. Men det finns några drag som de olika dokusåpaformerna delar. I synnerhet gäller det skärningspunkten mellan tre element: det dokumentära formatet, kampen eller tävlingen och att målet är pengar och berömmelse. Men den affinitet som i första hand finns mellan de olika programmen är det sätt på vilket de använder sig av ett slags vetenskapligt tänkande som uppstår ur den experimentella metoden och som gör det möjligt för dem att naturalisera sin slutprodukt så att dess metafysiska och epistemiska status upphöjs till *sanning* eller *verklighet*. Så fort detta inträffar, så skapas verkligt mänskliga möjligheter. Genom en cirkeleffekt à la Foucault och Hacking projiceras dessa sociala relationer på vår verkliga värld (utanför dokusåpans kontext) och förändrar dem. Det är detta som utgör det huvudsakliga fokuset för den analys som påbörjas i avsnitt 6 nedan. I det föreliggande avsnittet undersöker jag de övriga speciellt framträdande ontologiska likheter jag nämnde, med två viktiga avbrott som hänger samman med varandra: ett för att klargöra begreppet ”dokumentär” i dokusåpan och det andra för att titta på relationen mellan fiktiva framställningar och de som finns i dokusåpan.

Till att börja med låt oss klargöra begreppet ”dokumentär” i dokusåpan. De framträdande egenskaperna i den genre man refererar till som dokusåpa verkar vara åtminstone de här: den är orepererad, saknar manus och har (ofta) en handling som utspelar sig i realtid, spelad av människor som inte är skådespelare. Deltagarnas/de tävlandes liv verkar vara, eller blir, observerade utan avbrott av vad man kan anta är en ständigt närvarande kamera eller uppsättning kameror. Kameran förmodas fungera som ett slags panoptikon, dock utan att man öppet erkänner de disciplinära effekter den har på människor och deras sätt att bete sig. Det är meningen att den ska sända ”verkliga händelser” samtidigt som de ”verkliga händer”. När det gäller vissa av dessa program, som *Big Brother*, så sänder man tjugofyra timmar om dygnet på nätet och sändningen åtföljs av TV-sända, redigerade sammanfattningar av veckans höjdpunkter. Bruket att ”sammanfatta höjdpunkter”, eller i allmänhet att redigera när det gäller alla de dokusåpavarianter som inte har någon dygnet-runt-sändning i realtid, innebär att det ”dokumentära” i dokusåpan kan ifrågasättas. För många som har sett både livesändningarna och de redigerade sammanfattande versionerna av *Big Brother*, så är det tydligt att redigering kan skapa (eller utplåna) situationer och karaktärer och att de två versionerna ofta har lite, om ens något, gemensamt. Eftersom kameran dessutom i viss mening opererar som ett panoptikon och alla tävlande är medvetna om dess (antagna) närvaro vid varje tidpunkt, så kan den inte annat än disciplinera deras beteende.

Det är heller inte alldeles klart i vilken utsträckning dokusåpan egentligen saknar manus. Vi kan – bortsett från offentliga uttalanden som före detta deltagare gjort om att vissa producenter faktiskt talat om för deltagarna vad de ska säga och hur de ska agera, och även utan att gräva alltför djupt – bevittna ett slags manus genom de händelser och tävlingar som producenterna skapar. När det gäller programmets orepererade natur är det intressant att beakta att eftersom man sänder ett flertal säsonger av ett program, så får det som effekt att deltagarnas beteenden konstrueras på ett sätt som nästan liknar ett inövat beteende. Med andra ord, om man vill vinna så hämtar man anvisningar och ledtrådar ur de föregående tävlingsdeltagarnas sätt att agera. Den här ”upprepade stiliseringen av samma”¹¹ beteenden är just det som konstituerar dem, gör dem naturliga och får dem att framstå som verk-

liga. I synnerhet när det gäller ”jag är inte här för att skaffa mig vänner”-attityden så finns det bra exempel online på videomontage där spridningen och upprepningen av dokusåparegierna till en mängd olika dokusåpprogram blir tydlig.¹²

Så hur verklig är då denna form av verklighet? Är det ett vetenskapligt tänkande eller en estetisk inställning som får människor att tolka dokusåpan som dokumentär? Vi frågar oss om det är ”på riktigt” som om denna fråga hade någon mening. Frågan är elliptisk: på riktigt i förhållande till vad? När människor tolkar filmer, TV-dramer och situationskomedier så gör de misstag. Folk blandar till exempel ihop rollfigurer med skådespelare och generellt så misstar de fiktiva entiteter för verkliga entiteter och representationer av rollfigurer med faktiska sociala personer. Borde vi ha mer överseende med människor eller är de helt enkelt så enfaldiga? Dokusåpornas producenter utnyttjar uppenbarligen vad de redan känner till om människors sätt att reagera på fiktiva program, i vilket fall som helst så inbjuder dokusåpan till denna typ av sammanblandningar på ett mera uppenbart sätt än fiktiva program.

För att bättre kunna rita upp konturerna av den här sammanblandningen av verklighet och fiktion så ska vi göra en ny paus, denna gång för att beakta det sätt på vilket själva produktionsprocessen tar sig in i dokusåpanns handling. Att studera detta hjälper oss att se på vilket sätt dokusåpan skiljer sig ontologiskt från sådana program som tittaren vet är ”rent” fiktiva. Filmteoretikern Laura Mulvey hävdade att:

Det finns tre olika sätt att se som är förknippade med filmen: kamerans, när den spelar in händelserna som föregår filmen; publikens när den betraktar den slutgiltiga produkten; och rollfigurernas sätt att se på varandra inom ramarna för dukens illusion. Den narrativa filmens konventioner tar avstånd från de första två och underordnar dem det tredje, med ett medvetet syfte som alltid handlar om att eliminera en påträngande kameranärvaro och undvika en distanserande medvetenhet hos publiken. Utan frånvaron av dessa två (inspelningsprocessens materiella existens, åskådarens kritiska förståelse) så kan det fiktiva drama inte bli verkligt, påtagligt och sant.¹³

Den fiktiva domänen frodas genom att de delar av upplevelsen som gör den fiktiv – enligt Mulvey inspelningsprocessen och publikens medvetenhet – sätts inom parentes. Utan den (o)medvetna bortstötningen

av dessa delar, så skulle det inte finnas något sätt att suspendera sitt tvivel och träda in i den fiktiva sfären som i en verklighet. När det gäller dokusåpan så har gränsen mellan dokusåpan filmiska konstruktion och det verkliga i de handlingar som utförs inom den till stor del suddats ut. Även om dessa gränser suddades ut medvetet och filmiskt, så framställdes det som en manöver som samtidigt var oavsiktlig och tabubelagd. Detta påminner om Michel Foucaults välkända uttalande om att vi genom att förtrycka olika så kallade avvikande sexuella beteenden samtidigt också förverkligade dem och mångfaldigade de mänskliga möjligheternas kategorier. Det var aldrig något rent förtryck eftersom vi för att kunna förtrycka måste uppfinna och synliggöra alla de kategorier det såg ut som att vi försökte patologisera och eliminera. Och långt ifrån ett förtryck av sexuella handlingar så skapade detta dessutom en tillväxtindustri kring dem och en mängd institutioner som sanktionerats att prata om sex – sex blev något diskursivt. Genom att medvetet sända avsnitt där deltagarna bröt mot dessa gränser, medan man samtidigt hävdade att det var olyckligt, oacceptabelt, ”en synd”, så använde producenterna den logik som Foucault klargjorde i sin utvärdering av hur biomakt fungerar – de använde sig av en regel som i själva användandet av den krävde ett regelbrott.

I relation till dokusåpan: ”Att slå sönder den fjärde väggen – barriären mellan filmteam och rollbesättning, mellan TV-program och ’verkligheten’ – har i *The Real World* alltid varit en viktig fråga [...] [hur som helst] har många program [...] slutat låtsas. Vi vet att de som skapar rollerna är på TV och de vet att de är på TV, så vi kan lika gärna göra oss av med den fjärde väggen.”¹⁴ Kanske är den ”oavsiktliga” exponeringen av produktionsprocessen, uppvisandet av det anspråkslösa vittnet, en del av det spel som förverkligar det, även om det för syns skull är tabu. Som sådan, det vill säga ontologiskt, så är en av de skillnader vi hittar mellan dokusåpan och den fiktiva sfären, detta samspel i gränstrakterna av det första av Mulveys tre element (”kameran när den spelar in händelsen som föregår filmen”). Att tillåta detta läckage är en del av att instifta den filmiska händelsen som något verkligt, eftersom kamerorna faktiskt är en del av den verkliga kontext där händelserna äger rum i dokusåpan. Mulvey ”avvisade den reduktiva bilden av realismen som en transparent spegling av en värld given på förhand och visade hur filmisk realism deltog i att skapa verklighet och subjekt”.¹⁵ När det gäller dokusåpan så kan

vi dessutom se hur detta tas till en ny nivå: subjekten och verkligheten som skapas är verkliga människor och reella mänskliga möjligheter och inte bara – i ett upphävande av tvivel – sådana som satts inom parentes som endast en del av den fiktiva sfären.

Längre fram kommer vi att se att denna ambivalens kring frågan om vad som visas upp och vad som döljs hänger samman med vetenskapens metod i dess strävan att vara ett anspråkslöst vittne. Vetenskapen visar inte upp de sätt på vilka den konstruerar verkligheten och de produkter den producerar. Genom att undvika de frågor om vilka effekter det globala kapitalet har, genom det artificiella i den experimentella kontexten, de manipulationer som äger rum i laboratoriet, den faktiska avsaknaden av objektivitet hos betraktaren och en stor mängd andra anledningar, så speglar vetenskapen Mulveys paradig om den fiktiva världen: vetenskapen uppmanar oss att underordna de ”subjektiva” influenserna och produktionspraktikerna under den ”objektiva” experimentella processen och förnekar sin roll i skapandet av den verklighet den hävdar som metafysiskt verklig och epistemologiskt sann. Jag är rädd att jag utan att märka det låter som Nietzsche, som tänkte: ”Åh, vad allt döljer inte vetenskapen i våra dagar! Och hur mycket *bör* den dölja som minst! Dugligheten hos de bästa bland våra lärda, deras besinningslösa flit, deras dag och natt kokande huvuden, ja själva deras mästerskap i hantverket – hur ofta är inte den verkliga meningen med allt detta att dölja något för dem själva! Vetenskapen som ett medel att bedöva sig själv: *känner ni till det?* [...]”¹⁶ Sålunda gör experimentet med sina strikta metoder och reglerande praktiker det möjligt för oss att dölja alla de egenskaper hos den som visar upp den som något tillverkat eller producerat.

Det finns en oroande tendens som det är värt att göra ännu en paus för att undersöka, eftersom den hänger samman med dokusåpagenrens ontologi, nämligen att dessa program förmedlar en tilltagande vilja att bli känd för kändisskapets egen skull. Detta är en av kotorna i den ryggrad som bär upp den ontologiska skillnaden mellan dokusåpan och andra genrer. Dessa TV-program visar upp ett perverterat framgångskoncept: de förvanskar framgång till ett mål i sig, en belöning som det är värt att göra vad som helst för att uppnå. Om man inte behöver göra något alls för att vinna den så är den extra åtråvärd. Till exempel: ”*Survivor* [den amerikanska motsvarigheten till *Robinson*] ger dig chansen

att bli riktigt känd och få ditt eget TV-program utan att ta några skådespelarlektioner eller steppdansa, eller något annat man normalt skulle behöva göra; och för det andra, att få en miljon dollar.”¹⁷ Enligt den västerländska modellen så har kändisskap tillsammans med rikedom länge betraktats som de mest omiskännliga måtten på framgång. Men är de verkligen det egentliga kriteriet för att mäta framgång eller är de vad som skapar den? Vad är det som faktiskt har uppnåtts i de kontexter vi analyserar här? Om vi tittar på hur kändisskapet formas i doku-såpan, så visar det sig att man uppnår det på ett cirkulärt sätt. Deltagarna blir kända för att vara kända, egentligen för att inte göra något alls. Kändisskap är inte längre en barometer, utan uppdraget självt. För föregicks kändisskapet i den kausala kedjan av någon talang eller bedrift, som gav upphov till sin konsekvens, kändisskap, som då var en måttstock på framgång inom detta fält. Enligt den nya modellen så strävar man med vilka medel som helst för att bli känd, som så fort man är det igen blir måttet för framgång. Men det som saknas här är den roll som den virtuosa bedriften eller aktningvärda talangen spelade. Den process genom vilken kändisskapet uppnåddes har eliminerats och handlingarna en person blir berömd för spelar enbart en omkastad roll – om de spelar någon roll alls: de handlingar som utförs som leder till att man blir berömd och den åtföljande framgången är i det här fallet irrelevanta eftersom kändisskapet är allt som räknas. Men de kan bli relevanta retrospektivt i det att om någon vill bli känd, så skulle hon kunna tänka på de upprörande beteenden och handlingar som de som redan är kända har utfört. Efter det så skulle hon kunna känna kravet att uppfinna fler skandalösa utspel än de personer som redan blivit kända och på så sätt förtingligas det ursprungliga beteendet och insatsen höjs. Detta är naturligtvis inget helt nytt fenomen, de mest okultiverade talkshowerna har använt kändisskapets morot i årtal för att locka sina gäster att framträda i sina program.

Hur som helst, när viljan att bli känd (även om man inte blir känd av någon bra anledning eller till och med blir känd på grund av en dålig anledning) betonas framför allt annat så är den begreppsliga per-versionen fullständig. Med Salman Rushdies ord:

För att bli känd och rik, så är det OK – det är i själva verket ”bra” – att vara falsk. Det är ”bra” att vara exhibitionistisk. Det är ”bra” att vara

dålig. Och det som trubbar av den moraliska skärpan är leda. Det är omöjligt att upprätthålla en känsla av raseri inför att människor så länge varit så trivialt egennyttiga. Åh, ledan! Här blir folk kända för att sova, för att hålla liv i en eld, för att släcka en eld, för att spela in sina klyschiga tankar, för att visa bröstet, för att hänga omkring, för att gråla, för att bitcha, för att vara impopulära och (detta är för intressant för att få hända för ofta) för att kyssas! Här blir folk i korthet kända för att inte göra något särskilt alls, men att göra det där alla kan se dem.¹⁸

Detta dokusåpafenomen belyser det vardagliga på en sådan mikroskopisk nivå att det höjer insatserna för vad som ska konstituera det. Anständiga mänskliga värden som samarbete, omsorg, altruism, måttlighet, lämplighet och intelligens finns i den ”verkliga världen” utanför dokusåpan, men eftersom de inte får höga betyg av tittarna och därför inte kan marknadsföras då de inte är vinstmaximerande, så nedvärderas de eller elimineras till och med helt till fördel för den mänskliga existensens vinstbärande och oetiska sida. Vad som lyfts fram eller konstrueras av de som producerar dessa program är ett yttersta hobbesianskt naturtillstånd där alla krigar mot alla om kändisskapets pris och kanske direkt eller indirekt om förmögenhet. Ju mer tarvlig handling, desto fler tittare verkar strömma till, vilket antyder att dessa karaktärsdrag inte bara belönas i dokusåpans faktiska kontext utan att de här motbjudande ”dygderna” upphöjs i själva livet. Något som är än mer oroande är att denna ”specialtillverkade realism”,

liksom alla trender, [måste] hitta sätt att förnya sig [...] vår voyeurism kommer att kräva allt mer. Det som gradvis håller på att återuppträffas är gladiatorspelen. TV:n är Colosseum [sic] och de tävlande är både gladiatorer och lejon. Deras uppgift är att äta varandra tills bara en levande återstår. Men hur lång tid kommer det att ta, i vår blaserade kultur, innan man introducerar ”riktiga” lejon, verkliga faror, på dessa olika slags fantasiöar, för att stilla vår hunger efter mer action, mer smärta, fler ställföreträdande kickar?¹⁹

Insatserna kommer med andra ord att höjas oavbrutet tills man nått en tröskel. Låt oss för mänsklighetens skull hoppas att (jakten på) pengarna tar slut här.

4. Dokusåpa: Samtida förkroppsliganden, förkroppsligade mänskliga möjligheter

När man granskar de TV-program som i dag anses höra till dokusåpa-genren så kan man urskilja sju förhärskande motiv: överlevnad, inlåsning, polisiära motiv, militära motiv, skräck, sexuella/romantiska relationer och kändisskap. Samtliga dessa teman understöds av ett kapitalistiskt ingjutande av girighet eftersom de tävlandes primära mål oftast är att vinna ett stort ekonomiskt pris. För även om pengar är det primära målet, så verkar det ofta som att den mera grundläggande poängen är att visa ”hur långt vi kan få människor att gå för pengar [...] Och det är inte särskilt förädlade.”²⁰ Eftersom de olika varianterna av de här programmen mångfaldigas och deras scenarion blir allt mer extrema så verkar det som att vi inte kan göra annat än att återkomma till samma ”underliggande tema, liksom att se vad människor ytterst är villiga att göra för pengar.”²¹ Detta underliggande tema verkar utgöra kärnan i den signal som sprids globalt till fler och fler tittarmarknader genom genrens explosion. Denna ekonomiska undersida utgör substrukturen i de sociala relationer som modifierats av televisionen, i hur den sociala världen influerats av vetenskapen. Och när detta västerländska fenomen sprids över världen och blir populär så kommer den aggressiva typen av kapitalistisk mentalitet i mänskliga relationer att kunna sprida sig fritt som ett virus. Innan vi går vidare och tar upp frågan om på vilket sätt dokusåpan har makt att forma mänskliga möjligheter, så vore det klokt att förankra åtminstone ett av dess motiv i en fallstudie. Detta kommer göra det möjligt för oss att på ett bättre sätt forma den analogi vi ska göra mellan dokusåpan och den experimentella vetenskapen.

Inlåsningstemat kännetecknas av att en grupp för varandra främmande personer förvisas till en gemensam boendesituation, observeras oavbrutet, och med varierande grader av kontakt med yttvärlden. Det framträder bäst i program som *Big Brother*, *The Real World*, *Loft Story*, *Residents* och *Under One Roof*. *Big Brother*, som förekommit i lokala versioner i åtminstone 15 länder, trädde fram på scenen i Holland 1999. I *Big Brother*, det mest restriktiva av de här programmen, blir tolv människor inlåsta i ett hus i sjuttiofem till åttio dagar. De filmas tjugofyra timmar om dygnet, sju dagar i veckan av trettioåtta kameror och

sextiotvå mikrofoner. Fyra direktsändningar visas konstant på webben och ungefär trettiofem timplånga redigerade sammandrag sänds i veckan på TV. När nio gäster skickats hem genom att röstas ut av de andra som tävlar och de sista tre återstår, så återvänder dessa nio för att göra det sista urvalet. Att hämnd uppmuntras genom den här taktiken är uppenbart. Som nämnts tidigare så är redigeringsprocessen mycket relevant här i det att man rent hypotetiskt skulle kunna titta på direktsändningarna och se i vilken grad deltagarnas karaktärer har konstruerats. Detta blev tydligt i den första säsongen av den amerikanska versionen när några av husets medlemmar organiserade ett slags myteri. På grund av hur producenterna framställt dem i de redigerade sammandragen så ville de iscensätta ett uttåg ur hela rollbesättningen. Myteriet förminskades naturligtvis i TV-versionerna.

Det är intressant att jämföra den amerikanska reaktionen på *Big Brother*, som i mycket utmärktes av ointresserad leda, med den franska reaktionen på deras version av den som kallades *Loft Story*. Tydligt var det så att

i ett krismöte som sammankallades efter att programmet fått hård kritik av intellektuella och prästerskap så bestämde Parisbaserade CSA [Conseil Superior de l'Audiovisuel] att den oavbrutna TV-bevakningen av de tävlande bröt mot deras mänskliga rättigheter. "[Myndigheten] kräver avbrott varje dag med en betydande och rimlig längd då inga inspelningar eller sändningar av ljud eller film får ske", sade man i uttalandet. "Oavsett programmets syfte eller det faktum att de tävlande givit sitt medgivande, så är det med hänsyn till mänsklig värdighet nödvändigt att det finns platser och tidpunkter då de inte är föremål för en offentlig åskådande", lade man till.²²

De som protesterar verkar reagera enligt uppfattningen att programmet är för verkligt. Implikationen är att det måste finnas händelser, konversationer och aktiviteter utanför kamerans räckvidd för att den mänskliga värdigheten ska kunna bevaras. Och att frågan om det privata – som man enligt denna regel ska insistera på oavsett det faktum att deltagarna gått med på att eller kanske till och med velat vara konstant övervakade – på något sätt är avgörande för denna värdighet. Men vad den här kritiken inte uppfattar är i vilken utsträckning hela scenariot är riggat och artificiellt och i själva verket mycket mindre

verkligt än det ser ut. Men denna sammanblandning av fiktion och verklighet är vanlig.

Att två av deltagarna bestämde sig för att ha sex i ett badkar medan kameran filmade och att producenterna sände scenen som en del av ett av de redigerade avsnitten, var i fallet *Lof Story* en av katalysatorerna för detta ramaskri gentemot dokusåpan. Men vore det inte rimligt att hävda att de tävlande mycket väl visste vad de gjorde och att deras handling troligen skulle sändas? Är det inte just detta beteende man uppmuntrar hos dem? När allt kommer omkring så är det ett ganska saftigt material i ett sammanhang som annars skulle kunna utgöra en tämligen vardaglig vindstillvaro. Och skulle det vara rätt att hävda att producenterna agerade oetiskt eller på något sätt mot deras värdighet genom att sända avsnittet? Det verkar inte rimligt givet att deltagarna gjort ett fritt val och helt och fullt visste att de övervakades hela tiden. Dessutom placerar denna regel mänsklig värdighet ovanför och separerad från människans fria val. Är inte valfrihet en del av mänsklig värdighet? Var det inte de franska existentialisterna som belyste i vilken utsträckning val hänger samman med vad det innebär att vara människa? Kanske skulle en liten lektion om Jean-Paul Sartre kunna hjälpa CSA att omvärdera den här frågan.

5. *Verklig avhumanisering, människan som bestånd*

Det finns en oroande utveckling som vi inte har varit inne på: den täckmantel som har namnet "mångfald". För de som har genomlidit mer än en av de nu elva säsongerna av *The Real World* så är receptet uppenbart: samla ihop så många olika (stereo)typer som möjligt bland deltagarna och logiken är den att det blir bättre TV. Denna logik har tagits till en sådan extrem att producenterna nu medvetet verkar välja ut deltagare som inte skulle kunna komma överens även i de mest ideala sammanhang (och att vara inlåsta tillsammans i ett hus under konstant övervakning och att starkt påverkas att underkasta sig meningslösa och uttänkta utmaningar och uppgifter räknas verkligen inte som optimalt). "The Real Worlds ofta kritiserade receptstereotyper – den arga svarta mannen, den ointelligenta vita kvinnan, gaykillen, musikern och så vidare – har dykt upp nästan varje säsong och samti-

digt har serien blivit mindre och mindre intressant.”²³ Lägg dessutom till klippdocke-lesbianen, eller den bisexuella, den vita machokillen, den promiskuösa kvinnan och/eller mannen, och en sexist/rasist/homofob av neo-nazityp, och man har hittat en bombsäker formel för ett Jerry Springer-liket slagsmål som bara väntar på att sättas igång genom någon väl uttänkt manipulation från producenterna som väntar på att få fånga allt på film. Denna praktik går dock bortom *The Real World*: ”De utvalda deltagarna i *Survivor* är av varierande ålder, erfarenhet och bakgrund – och ras, religion, sexualitet – vilket ger upphov till många intressanta konflikter.”²⁴ Alltså måste vi fråga oss om dessa rasistiska, homofoba och liknande konflikter skulle uppstå om de inte så tydligt iscensatts av och manipulerats fram av producenterna.

Oavsett hur tvivelaktig och suspekt denna praktik till en början kan verka, så måste försöket att hitta en multikulturell eller på annat sätt ”varierad” uppsättning typer inte framstå som en obehaglig strategi på ytan. När allt kommer omkring så kan en varierad samling deltagare få igång engagerade diskussioner och skapa en miljö där både deltagarna och den tittande publiken får möjlighet att växa och nå ökad tolerans och förståelse. Men när den bedrivs för att skapa konflikter, högre tittarsiffror och högre vinst, så är denna praktik ingenting annat än ett sätt att göra mänskliga typer till en handelsvara. Det är ren rasism, sexism och homofobi som enbart praktiseras utifrån motivet att maximera vinsten. I synnerhet när den så starkt influerats av producenternas ingripanden så liknar den en typ av dålig vetenskap där vetenskapsmännen försöker bevisa att en hypotes är sann genom en kosmetisk behandling av fakta, som i grunden tvingar experimentet att anpassa sig till hypotesen.

Ytterligare ett problem som belyser den rasism som finns inneboende i producenternas strategi att välja ut människor som fungerar som typer är att denna strategi behandlar människor på det sätt Martin Heidegger beskrev med begreppet ”bestånd” (Bestand).²⁵ Med andra ord, dessa människors mening bestäms utifrån deras förmåga att tjäna ett instrumentellt syfte. Genom att bli rena objekt fråntas de sitt egentliga mänskliga vara. Denna avhumanisering är den högsta typen av rasism/sexism/homofobi och här bedrivs den enbart för att maximera vinst, vilket förstås inte är ett ramverk som räcker för att rättfärdiga den.

Ytterligare ett utfall av denna praktik är att den tenderar att förstöra det dokumentära i programmet. Låt oss till exempel anta att en grupp producenter bestämmer sig för att om man hade med en raskamp i programmet så skulle det höja tittarsiffror och därmed även annonsintäkterna och vinsten. Det finns flera sätt för dem att konstruera programmet så att berättelser om raskonflikt kommer i förgrunden och blir oundvikliga. I första hand, som jag just visade, så är nyckeln ett noga urval av typer. Det avgörande är att välja ut deltagare som med stor sannolikhet skulle vara i konflikt om den här frågan av sig själva. I stället för att låta deltagarna interagera på ”naturliga” sätt, eller åtminstone interagera givet sammanhangets natur på sätt som inte är framtvingade, så skulle de sedan kunna välja att låta de tävlande dela rum. Och om detta inte gör att de lyckas uppnå det eftersökta målet av en allomfattande kamp så kan producenterna hitta på uppgifter som gör konflikten i det närmaste oundviklig. Om även denna strategi misslyckas med att sätta igång raskriget så är en kreativ redigering alltid en sista utväg.

The Real World förlorade för länge sedan varje likhet med verkligheten när producenterna insåg att de kunde få en långt högre timpenning genom att avsiktligt välja ut de deltagare som med största sannolikhet aldrig någonsin skulle haft med varandra att göra i något annat sammanhang. Detta har dessutom drivits längre i varje säsong, så att borderline-homofoba och rasister nu valts ut för att skapa spänningar i förhållande till de övriga deltagarna.²⁶

Det vore inte helt fel att fundera över den här praktikens etik. Är det verkligen rimligt att utsätta en färgad person på tjugo-någonting för en rasande rasists ilska? Vad inpräntas för alltid i dessa unga deltagares psyken av producenternas handlingar? I tittarnas psyken? Gäller inte de riktlinjer man har när man använder människor i vetenskapliga experiment? Var kommer denna typ av etiska restriktioner in i bilden? Kan man säga att deltagarnas vilja att bli kända och tjäna pengar och deras samtycke till att – i ett (möjligtvis fruktlöst) försök att tillfredsställa dessa begär – bli utvalda att delta i programmet befriar producenterna från deras etiska ansvar? Det tycker jag inte. Denna typ av på förhand uttänkta, farliga och psykologiskt skadliga rasistiska/sexistiska/homofoba konflikter verkar sammanfatta den kapitalistiska exploateringen.

6. *Den vetenskapliga metoden som modell för dokusåpan*

Jag har slutligen tagit mig igenom dokusåpanns alla grunddrag och kommit fram till argumentets huvudpoäng: att dokusåpan, som ett resultat av att den har många egenskaper gemensam med och utformas efter den experimentella metoden utgör ett slags vetenskapligt tänkande. I detta avsnitt kommer den vetenskapliga metoden och dokusåpan att jämföras för att klargöra hur dokusåpan har kommit att appropriera ett slags vetenskapligt tänkande. Om man använder den vetenskapliga metoden så finns det två grundläggande sätt att analysera resultaten av det som observerats, att testa hypoteser, att samla data och att dra slutsatser: det epistemologiska och det ontologiska sättet. Med avseende på det förra, så hävdar den experimentella vetenskapens metodologi att om objekt observeras i en kontrollerad (laboratorie)miljö och lämpliga åtgärder vidtagits för att garantera att resultaten rapporterats på ett rättvist och korrekt sätt, och experimentet är möjligt att upprepa eller verifieras offentligt, så upphöjs den epistemologiska statusen hos de slutsatser som dragits av dessa experiment till nivån av "sanning". På den ontologiska sidan betecknar man experimentets objekt och produkter som "verkliga" om samma villkor råder. Om det är korrekt att likheterna mellan den vetenskapliga metoden och dokusåpan är så otvetydiga som jag tror att de är, så blir poängen här alltså att dokusåpanns produkter får en analog epistemologisk och ontologisk kaliber. När vi sett parallellerna på den metodologiska nivån så kommer vi dessutom att kunna använda den kritik mot vetenskapen som tagits upp av STS teoretikerna på dokusåpanns produkter. Och även om man skulle kunna argumentera för att STS kritiken inte kommer i närheten av att vara så kraftfull som den skulle behöva vara för att utrota möjligheten av en vetenskaplig realism, så kommer vi att se att i den sociala sfären får den en anseelig tyngd.

Utöver de frågor som tas upp i det sista avsnittet som gäller kapitalism och globalisering, så finns det tre huvudsakliga skärningspunkter mellan den vetenskapliga metoden och dokusåpan. Den första är att bägge dessa miljöer i högsta grad är konstruerade, uttänkta, artificiella och begränsade till ett laboratorium (eller ett hus, en ö, "inspelningsplatsen" och så vidare). I vare sig den vetenskapliga kontexten eller i dokusåpanns kontext är det nödvändigtvis sant att de observera-

de objektens/subjektens beteenden kan översättas tillbaka till "naturen" eller "den verkliga världen" (om man kommit överens om att någon sådan existerar). Som ett resultat av detta så är den sanning som uppstår genom den vetenskapliga metoden en sanning som gäller ett laboratorium, en experimentell historia. Den handlar inte om naturen men den induktiva slutledningen gör att den ändå förstås så. Det verkliga i dokusåpans sociala laboratorium är inte heller nödvändigtvis den "verkliga" sociala världens verklighet, det är minst lika mycket en modifierad och konstruerad verklighet.

Den andra punkten på vilken dessa metoder överlappar varandra är att de båda förutsätter eller åtminstone simulerar ett slags strikt objektivitet och en idealisering av betraktaren. I vetenskapens fall åstadkommer man det genom den figur som utgörs av det anspråkslösa vittnet som "är objektiv":

han garanterar objektens klarhet och renhet. Hans subjektivitet är hans objektivitet. Hans berättelser har magiska krafter – genom sina imponerande förmågor att definiera fakta suddar de ut alla historiska spår som visar att de är berättelser, produkter av rebellprojekt, representationer som kan bestridas, dokument som konstruerats.²⁷

Detta påminner om aspekter av dokusåpan som till exempel dygnet-runt-sändningarna på internet av *Big Brother*. Man påstår att de är oreducerade och saknar manus, att de är objektiva, men som vi sett i dessa och andra exempel ovan så är bevisen för motsatsen många. I bägge dessa fall uppger man att man helt enkelt spelar in fakta ur vilka vi kan härleda allmänna teorier om människans natur och beteende. Men det finns naturligtvis inte någon ideal objektiv åskådare som inte påverkar, konstruerar, sätter samman en berättelse om detta beteende, vare sig i vetenskapen eller i dokusåpan.

Besläktat med detta är den tredje punkten på vilken de är korrelerade. Både vetenskapen – genom sin experimentella metod – och dokusåpan konstruerar berättelser om sina objekt/subjekt som utesluter de enskilda händelser och data som är "irrelevanta". I vetenskapens fall så medger de statistiska mätinstrumenten en stor mångfald i de upptäckter man gör inom experimentets ram, men påstår sig ändå kunna göra generella påståenden om den verkliga världen utanför den. Vad händer med de motsägande berättelser, de enskilda händelser, de

märkliga mutationer, som inte tas upp när slutsatserna rapporteras? Samma struktur hittar man i dokusåpan, i synnerhet i ljuset av redigeringsstekniker som till och med vänder upp och ner på det vanliga tidsflödet och dömer ut det som irrelevant. De människor vi ser i de sammanfattande avsnitten är inte de här människorna. De är representationer, konstruerade genom redigerade berättelser som man fått att framstå som naturliga och som utesluter motsägande bevis.

På ett sätt som i mycket påminner om den kritik mot vetenskapen som tagits upp av STS teoretiker så kan vi se att dokusåpan inte är så mycket annat än en artificiell konstruktion eller en experimentell historia. Både den experimentella laborievetenskapen och dokusåpan låter tittaren/vetenskapsmannen/offentligheten dra generella slutsatser från det man sett och agera som om dessa slutsatser vore lagar och sanningar. Men dessa slutsatser begränsningar inses sällan fullt ut. För att kunna vidga dem så måste man göra induktiva slutledningar som utgår från de enskilda fall som observerats. Och det som observeras har naturligtvis ofta förändrats, korrigerats, konstruerats och reglerats av observatören under specifika omständigheter. Det är till exempel inte alls uppenbart att alla unga människor faktiskt är som de som porträtteras i *The Real World*. Vi måste vara uppmärksamma på att de slutsatser vi drar, i synnerhet i dokusåpanns kontext (och mera kontroversiellt inom vetenskapen), inte betraktas som faktiska epistemologiska *sanningar* eftersom de, givet analysen ovan, i bästa fall är partikulära lokala sanningar.

7. Den mänskliga petriskålens kultur

På grund av sitt vetenskapliga ramverk blir en konsekvens av dokusåpan att de modus av mänskliga relationer och sätt att handla som den presenterar kommer att uppfattas som sanna och verkliga och blir naturliga, även om de utförs i och begränsas till just denna starkt konstruerade miljö. Precis som vetenskapen så hävdar dokusåpan att dess produkter utgör ett slags metafysiska sanningar, har en naturlighet, trots att de satts samman under ett socialt laboratoriums artificiella villkor. Upprepningen och spridningen av denna typ av relationer och beteenden förtingligar dem och förverkligar dem som mänskliga möj-

ligheter *enbart* på grund av att dokusåpan naturaliserar detta beteende (låter oss tolka dem som naturliga och verkliga) genom att framställa produktionen av dem som mindre planerad och mer oregiserad än vad som faktiskt är fallet. Detta påstående skiljer sig från den konservativa standardlinjen, som hävdar att alla medier och alla former av underhållning influerar våra handlingar på bestämda (och smaklösa) sätt. På grund av att den kunskapsproduktiva process som är inbegripen i dokusåpanns ramverk har en vetenskaplig natur, så sätts det konstruerade i det dokumentära inom parentes på ett sätt som inte inträffar när man ser ett program som man vet är fiktivt (se avsnitt 3). Det är enbart det vetenskapliga tänkandet, vilket ligger till grund för dokusåpanns premisser och ideologi, som medger denna naturaliserande effekt och därigenom produktens epistemiska status. Även om jag är medveten om att den här typen av påståenden om människors sätt att tolka dokusåpan är spekulativa och kräver vidare undersökningar för att bekräftas, så framställer dokusåpan sig själv, som fenomen, på ett sätt som kräver att den tolkas så.

När det gäller den öppet konservativa linjen så är det knappast någon överraskning att religiösa ledare har bejakat den genom uppfattningen om dokusåpanns alla hemskheter. De har aldrig vacklat i sin strävan att beskylla populärkulturen för att föreviga vad de ser som syndiga tankar och beteenden och en allomfattande mänsklig dekadens. Ta till exempel ledaren för den lutherska kyrkan i Missouri som hävdar att,

Dokusåpanns problem är att den inte kommer i närheten av att vara tillräckligt verklig. Eftersom TV opererar med en förvrängd filosofi om vad verkligheten är så fortsätter den att missuppfatta realismens möjligheter [...]. Människans historia visar att verklig överlevnad beror på att människor samarbetar, hjälper och stödjer varandra [...], par [...] inser att genuina relationer måste baseras på mer än ett vackert utseende och TV-glamour [...]. När vi underhåller oss själva med fantasier om äktenskapsbrott, eller girighet, eller hat eller mord – fantasier som skapas och säljs av en miljondollarindustri – så skadar vi oss själva moraliskt och andligt. Även om vi aldrig handlar i enlighet med dessa fantasier så är skadan gjord [...]. Sådana fantasier kan förhärda vårt hjärta, avtrubba vår känslighet för andra människor, göra oss ytliga och försvaga våra själar [...]. Med tanke på människans natur så är frestelser förstås mycket underhållande.²⁸

Det är sant att vi blir förhårdade och okänsliga men inte av de anledningar denna religiösa ledare förutsätter. Mitt argument indikerar snarare att detta inte bara handlar om någon fast förutbestämd mänsklig natur som förleds av frestelser in i den sociala och moraliska ondskans underrike. Denna metafysiska förståelse av människan är i bästa fall missvisande, eller vad Nietzsche skulle kalla ”en metafysik för bödeln.”²⁹ Den lämnar inte utrymme för mänskliga val eller rörlighet och vad det då betyder att vara människa har på ett avgörande sätt tillintetgjorts. Dessutom skulle argumentet ovan kunna leda till det mera generella och vitt spridda argumentet, som inte stöds här, att all form av underhållning har förmågan att transformera mänskliga beteenden på sätt som döms ut som dåliga. Den suspension av verkligheten som uppstår när man ser på en situationskomedi eller ett fiktivt drama låter oss komma tillbaka till ”verkligheten” på ett sätt som gör att det fiktiva verkets narrativa innehåll och den verkliga levda världen utanför det hålls isär. Givet att vi alltid är medvetna om att detta är ett redigerat verk med skådespelare och att vi alltid är medvetna om att det vi ser inte är verkligt (vi påminns om det genom filmiska uppfinningar som förändringen av den normala temporaliteten, musik eller inlagda skratt, specialeffekter och så vidare) så gör vi aldrig misstaget att upphöja rollfigurernas handlingar och beteenden till reella mänskliga möjligheter. De flesta människor vet att ”sanningsanspråk (är begränsade till) den fiktiva världens kontext, som skapas inom verket, och låter dem inte ta sig ut ur denna snäva domän [...]. Eftersom den lingvistiska aktivitetens övertygande kraft i ett fiktivt verk begränsas till de skapade personernas sfär, så förlorar denna aktivitet den bindande kvalitet den skulle haft i normativa interaktioner.”³⁰

Det är fortfarande möjligt att urskilja ett sätt på vilket detta specifika programskapande, dokusåpan, får som effekt att det formar sociala relationer på sätt som andra genrer inte gör utan att hemfalla åt en utarmad syn på människan. Detta hänvisar förstås till den föregående analysen av dokusåpan som ett slags vetenskapligt tänkande som får oss att uppfatta den som verklig eller sann. Det är i den mån vi ser dokusåpan som ett sant och korrekt sätt att porträttera mänskligt beteende som vi kan uppfatta de möjligheter som skapats av deltagarna som reella mänskliga möjligheter som vi också kan projicera oss mot.

Då ser vi dem inte bara som möjligheter, vi ser också denna typ av smaklösa beteenden som attraktiva eftersom de tävlande som betar sig på det sättet verkar bli belönade för sina ansträngningar genom både pengar och kändisskap – som är de högst värderade sociala valutorna i dagens västerländska kapitalistiska värld. Å den andra sidan, även om vi uppfattar deras beteenden som oattraktiva, så skulle förståelsen av dem som verkliga och oregiserade sanningar kunna leda till falska förväntningar på mänskligt beteende och en falsk världssyn – den skulle till och med kunna skapa en genomträngande cynism baserad på idén att människor agerar enligt detta själviska och giriga mönster, vilket skulle kunna ge oss falska förväntningar om hur människor kommer att handla.

För att ta analogin mellan vetenskapen och dokusåpan ett steg längre och visa på dokusåpan kraft att influera och forma mänskligt beteende, så ska jag väva in ytterligare ett argument i väven. Detta argument handlar om det möjliga i att den moderna vetenskapliga praktiken, tillsammans med företagets girighet, har en storskalig kontaminering som oundviklig återverkan. För att urskilja detta led så är det viktigt att vi ser att dokusåpan produkter sprids till en vid och varierad publik, precis som vetenskapens produkter, utan något annat motiv än vinstmaximering. I vetenskapens fall är det obestridligt att om man släpper produkter man inte har tillräcklig kunskap om till stora befolkningar både nationellt och globalt, och utan att man känner till särskilt mycket om den potentiella användningen av dessa produkter, så kommer det oundvikligen att leda till kontaminering och oförutsedda skador.³¹ Om detta extrapoleras till en samtida världskontext så kan vi se att den typ av mänskliga värden och ideal som skapas, kodifieras, förtingligas och stöds av dokusåpan är konsistenta med det sociala klimat som skapas av USA-imperiet under rubriken ”Krig mot terrorism” – skräck, övervakning, voyeurism, förtryck, misstänksamhet, girighet, individualism, otrohet, fusk, konkurrens, intrigerande, att alliera sig med fienden för att främja sina egna mål, råhet, förnedring, hyckleri, militarism, fascistisk polisverksamhet, klasstänkande, rasism, homofobi, sexism, kamouflering, att stereotypa representationer av människor görs till en handelsvara, religiösa tankar om frälsning (som vanligtvis associeras med pengar) och frestelser (vanligtvis oundvikliga och sexuella), hämnd, rasbetonad, religiös, sexuell och genus-

bestämd kamp, för att bara nämna några. Det finns många som kan bekräfta detta. En av dem menar att den sardoniska ”råhet som programledaren i *The Weakest Link* uppvisar, intrigerandet och förräderiet i *Survivor*, det förnedrande i den offentliga utröstningen i *Big Brother* varje vecka – detta riskerar vi att börja uppfatta som normala, eftersträvansvärda aspekter av mänsklig diskurs.”³²

Det kan till och med finnas en ännu större risk som står på spel. Bortsett från att tittarna förlorar sin känslighet för icke önskvärda handlingar i sina vanliga sociala kontakter och mellanmännsliga relationer, så skulle dokusåpan kunna ha ännu mer betydande geopolitiska konsekvenser. Även om detta är spekulativt så skulle mångfaldigandet av, till exempel dokusåpor med militära och polisiära teman, och det storskaliga propagerandet av värden som stämmer överens med dem, kunna göra människor okänsliga inför tanken på krig. Den politiska effekten av det här skulle kunna bli betydande i synnerhet givet det tillstånd som råder i dagens internationella relationer.

8. Dokusåpan som imperiets kulturella kapital

Genom att visa att den vetenskapliga metoden och STS-kritiken gäller också för dokusåpan så har vi avslöjat hur det vetenskapliga tänkandet spridits till våra sociala och politiska sätt att vara, på ett sätt som formar och i stor utsträckning påverkar vår samtida livsform. Eftersom jag håller med om att ”globaliseringen av världen – av ’planeten Jordan’ – är en semiotisk-materiell produktion av vissa livsformer snarare än andra” och att “[t]eknovetenskapen är berättelsen om denna globalisering”,³³ så är det nu dags att reflektera över hur dokusåpa fenomenet understödjer kapitalismen och gynnar globaliseringen. Heidegger hävdade att ”den verklighet inom vilken människan av i dag rör sig och söker reda sig, den avgörs till sina huvuddrag i allt större omfattning bland annat av det som man kallar den västerländsk-europeiska vetenskapen.”³⁴ Han ser inte vetenskapen som en ren socio-kulturell praktik som skulle kunna upphöra genom en viljeakt. I stället poängterar han att ”vetenskapen är teorin om det verkliga”, ett påstående som enligt honom “[...] alltid och uteslutande avser den nya tidens moderna vetenskap.”³⁵ I korthet så uppmanar både Heidegger och Ha-

raway oss till att reflektera över (tekno)vetenskapen och det vetenskapliga tänkandet för att fullt ut kunna förstå vår verklighets väsen, över vår(a) livsform(er) och hur de fått inflytande som globala entiteter. Jag föreslår än en gång att vi använder dokusåpan som exempel för att belysa denna uppmaning.

I dokusåpan finns flera egenskaper inbäddade som påminner oss om och som tveklöst bidrar till den rådande industrialiserade, kapitalistiska, geopolitiska och ekonomiska världsordningen. Till att börja med har vi frågan om ett finansiellt telos och den åtföljande marknadsföringen, reklamen, produktplaceringen och annonseringen. Sedan har vi exploateringen, både den geografiska och den mänskliga. Och slutligen så har vi utbredningen av en specifik livsform, övermättad med uppvärderingen av en speciell typ av sociala relationer. Alla dessa tre egenskaper påminner om Vandana Shivas teori om 'medvetandets monokultur.'³⁶ Genom att hänvisa till den miljöinriktade debatten om den agrikulturella mångfaldens sönderfall, vidgar Shiva denna term för att illustrera en global kulturell homogenisering som hon anser styrs av amerikanska och västerländska värden och livsstilar, sporras av en konsumentbaserad frihandelsideologi och drivs fram av det massiva amerikanska underhållnings-, militär- och industrikomplexet.

Med avseende på frågan om kapital och det underliggande vinstmotiv som finns inbäddat i fenomenet dokusåpan, så är exemplen många på hur de upprätthåller de rådande kapitalistiska värdesystemen. Det råder inget tvivel om att deltagarna, producenterna, TV-nätverken och företagssponsorerna knappast har något annat att tjäna på dessa program än en stor ekonomisk belöning. Det är i det närmaste omöjligt att överskatta detta telos. Det är helt enkelt vinstmotivet som driver dem. Men det är riktigt att i deltagarnas fall så kan kändisskapet vara ytterligare en – och en ganska kraftfull – dragningskraft. Men som vi såg tidigare så kan även denna bara upprätthållas av ett ytligt, starkt industrialiserat, västerländskt kapitalistiskt värdesystem som menar att kändisskapet är värt att eftersträva för sin egen skull. Både genom att upprätthålla den och i det den (re)producerar så är marknadsföringen, reklamen, produktplaceringen och annonseringen också djupt inbäddade i fenomenet dokusåpan. Man får inte bortse från att husen möblerats och dekorerats, att deltagarna måste äta och dricka, och (oftast) har kläder, och att det sällan, om någonsin, sänds program på TV

som inte har betalande annonsörer. Produktplacering som en subtil form av reklam är inte någon ny företeelse: storbudgeterade Hollywoodfilmer har anställda som betalas enbart för detta syfte. Ett typiskt exempel på detta är att i *Big Brother* så ”faller sponsorn Ikeas möbler sönder över deltagarna. Men en sak kan du lita på: CBS kommer aldrig att sända deltagarnas Ikeaskämt på TV. Inte heller låter TV-koncernen tittarna se att några av produktnamnen har skrapats bort, andra inte. Om man inte betalar för produktplaceringen kommer ens produkt inte att visas i TV.”³⁷ Dessutom har TV-koncernerna nu butikskedjor där programmets fans kan skaffa sig den t-shirt och keps som på rätt sätt representerar deras favorituppfattning om verkligheten. För att summera så är dokusåpan ett enormt företag och givet dess vitt spridda utbredning över jorden så fungerar den som ett snabbt transport- och exportmedel som sprider behovet av det västerländska industrisamhällets handelsvaror till nya marknader.

Exploateringsmotivet är centralt för kapitalismen och globaliseringen, såväl den mänskliga som den geografiska. Detta värde finns tydligt inskrivet i dokusåpan. Vi har redan undersökt den mångfald av sätt på vilka deltagarna exploateras för att leva upp till producenternas och sponsorernas behov: de förnedras skamlöst, framställs ofta på ett sätt som konstruerats och inte är korrekt, deras karaktärer blir ökända och försätts ofta i situationer som skulle kunna vara psykologiskt skadliga. Utöver det uppmuntras deltagarna till att utnyttja varandra för att öka sin chans att vinna. På den geografiska fronten finns en annan typ av inneboende exploatering – en marknadslink som vi kan kalla äventyrs-turism.³⁸ Program som *Robinson* skapar imitationer av platser som ”The Outback” och ”Afrika” och främjar sedan turismen till dessa regioner eller kontinenter. Dessa platser marknadsförs i form av färdigförpackade rutter som är skapade för att turisterna ”ska få erfara” den verklighet de sett på TV, som naturligtvis är en ren konstruktion.

Detta är i själva verket ett sätt att (på nytt) kolonisera dessa regioner och göra dem till handelsvaror, att förstöra deras naturliga miljö, exploatera lokalbefolkningen och naturresurserna, som till sist kanske till och med transformerar deras kulturer och ekonomier. Detta är helt klart en globaliserande effekt.

Shivas monokulturella mardröm håller snabbt på att bli verklighet genom det allt snabbare flödet av och tillgången till teleteknologiska

medier och den globala utbredningen och populariseringen av dokusåpan. Som vi såg i avsnitt 6 så (re)produceras, förtingligas och kodifieras en kärnuppsättning av mänskliga beteenden, sociala relationer och värden i den globala spridningen av dessa program. Detta är de värden som upphöjts till attraktiva av det västerländska imperiet. På samma sätt som snabbmaten på en global nivå har likriktat matlagningens hantverk så kommer McReality troligen att ha en vågliknande effekt på den kulturella, intellektuella, moraliska och sociala mångfalden. Eftersom dessa beteenden och relationer presenteras som verkliga och sanna enligt den vetenskapliga modellen, och genom det naturaliseras, så är risken att kontamineringen blir enorm.

Heidegger och Haraway hade alltså rätt i sin diagnos av det (tekno)vetenskapliga tänkandet som ett tänkande som åtminstone delvis är ansvarigt för det skapande av verkligheten som nu naturaliseras runt om i världen. I denna essä har vi bevittnat det här fenomenet genom att undersöka dokusåpans medium – ett medium som vi hävdade utgör ett exempel på den här typen av tänkande. Som ett bevis på att det vetenskapliga tänkandet spiller över på dokusåpagenren kunde vi bevittna den vitt spridda utbredningen av dess effekter, som just nu håller på att kontaminera världen genom att rättfärdiga dessa värden och stödja kapitalism och globalisering.

Översättning Anna-Karin Selberg

Noter

1. Ian Hacking, "Making Up People", *The Science Studies Reader*, red. Mario Biagioli (New York: Routledge, 1999), s. 161. Med sin dynamiska nominalism försöker Hacking överbrygga den alltför enkla uppdelningen mellan realism och nominalism. Han medger att sociala typer kan konstrueras socialt men så fort de konstruerats skapar de reella mänskliga möjligheter som verkliga människor kan projicera sig mot. Som sådana får de en kvasi-naturlig ontologisk status.
2. Friedrich Nietzsche, *Afgudaskymning eller Hur man filosoferar med hammaren*, övers. E. Thiel (Stockholm: Albert Bonniers förlag, 1906), s. 43 (översättningen modifierad).
3. Ibid. s. 46 (översättningen modifierad).
4. Se bland andra: Helen Longino, *Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry* (Princeton: Princeton University Press, 1990); Donna

- Haraway, "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective", *The Science Studies Reader*; Bruno Latour, *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies* (Cambridge: Harvard University Press, 1999); André Kukla, *Social Constructivism and the Philosophy of Science* (New York: Routledge, 2000); Ian Hacking, *The Social Construction of What?* (Cambridge: Harvard University Press, 1999); Karin Knorr-Cetina, *Epistemic Cultures: How the Sciences Make Knowledge* (Cambridge: Harvard University Press, 1999); och Andrew Pickering, *Science as Practice and Culture* (Chicago: University of Chicago Press, 1992).
5. Friedrich Nietzsche, *Till moralens genealogi: En stridsskrift, Samlade skrifter 7* (Stockholm: Symposion, 2002), s. 309.
 6. Ibid. s. 308.
 7. Donna Haraway, *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan©™:Feminism and Technoscience* (New York: Routledge, 1997), s. 22. För begreppet "det anspråkslösa vittnet" hänvisar Haraway till Steven Shapin and Simon Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life* (Princeton: Princeton University Press, 1985).
 8. Ibid. 23. "Icke-kulturens kultur" är ett begrepp Haraway tillskriver Sharon Traweek, *Beamtimes and Lifetimes: The World of High Energy Physics* (Cambridge: Harvard University Press, 1988).
 9. Med avseende på elektroner hävdar Hacking att "om man kan bestråla dem, så är de verkliga", och deklarerar alltså att han är vetenskaplig realist, eller realist vad gäller naturliga kategorier. Ian Hacking, *Representing and Intervening: Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986). Hur som helst, när det gäller sociala, mänskliga kategorier, medger Hacking själv att realismen kanske inte är så ändamålsenlig. Se Hacking, "Making Up People".
 10. [Http://dharma-haven.org/dispelling-myth-magical-science.htm](http://dharma-haven.org/dispelling-myth-magical-science.htm) (något modifierad).
 11. Judith Butler använder detta argument för att beskriva hur genus bildas, men det förefaller vara giltigt också i andra kontexter. För hennes argument se *Genustrubbel: Feminism och identitetens subversion*, övers. Suzanne Almqvist (Göteborg: Daidalos, 2007).
 12. Se till exempel: <http://www.youtube.com/watch?v=w536Alnon24> och <http://www.youtube.com/watch?v=bcbOw1lqxBc> (besöktes 15 mars 2010).
 13. Laura Mulvey, "Visual Pleasure and Narrative Cinema", *Screen*, Vol 16 No. 3 (1975), s. 6-18.
 14. [Http://www.salon.com/ent/log/2000/07/12/reality/index.html](http://www.salon.com/ent/log/2000/07/12/reality/index.html).
 15. *Coming out of Feminism*, red. Mandy Merck, Naomi Segal & Elizabeth Wright (Malden: Blackwell, 1998), s. 160.
 16. Nietzsche, *Till moralens genealogi*, s. 306.
 17. Robert Thompson, <http://pbs.org/newshour/forum/july00/reality.html>.
 18. [Http://guardian.co.uk/saturday_review/story/0,3605,503921,00.htm](http://guardian.co.uk/saturday_review/story/0,3605,503921,00.htm).

19. http://guardian.co.uk/saturday_review/story/0,3605,503921,00.htm.
20. Frank Farley, <http://pbs.org/newshour/forum/july00/reality.html>.
21. Ibid.
22. http://news.bbc.co.uk/hi/english/entertainment/tv_and_radio/newsid_1331000/1331348.stm.
23. <http://www.salon.com/ent/log/2000/07/12/reality/index.html>.
24. <http://www.salon.com/ent/log/2000/07/12/reality/index.html>.
25. Martin Heidegger, "Teknikens väsen och andra uppsatser", övers. R. Matz (Stockholm: Rabén och Sjögren, 1974), s. 27
26. <http://www.realitynewsonline.com/article1240.html>.
27. Haraway, *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan*™, s. 12.
28. <http://www.lcms.org/president/statements/reality.asp>.
29. Nietzsche, *Afgudaskymning eller Hur man filosoferar med hammaren*, s. 69.
30. Jami Weinstein, "On the Leveling of the Genre Distinction Between Theory and Fiction", *Conference: A Journal of Philosophy and Theory* 5:1 (1994).
31. För en mera detaljerad förklaring av hur detta argument relaterar till vetenskapen, se Michel Tibon-Cornillot, "New Approaches to Biological Risk: Remarks on a Possible Shipwreck in the Life Sciences", övers. M. Tibon-Cornillot & J. Weinstein, *Found Object* 11, s. 101-118.
32. <http://theage.com.au/opinion/2001/07/18/FFX9CT6K8PC.html>.
33. Haraway, *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan*™, s. 12.
34. Martin Heidegger, "Vetenskap och besinning", *Teknikens väsen och andra uppsatser*, s. 59
35. Ibid. s. 61 (översättningen modifierad).
36. Vandana Shiva, *Monocultures of the Mind: Perspectives on Biodiversity and Biotechnology* (London: Zed Books, 1995).
37. http://www.salon.com/ent/TV/feature/2000/08/22/bb_web/index.html.
38. Det här utgör en parallell till många av de argument som framförts om ekoturism.

Derrida och teknikens fenomenologi

BJÖRN SJÖSTRAND

1. Inledning

Jacques Derrida har betecknats som fenomenolog, postfenomenolog, postmodernist, poststrukturalist, språkfilosof – ja till och med som relativist och nihilist. Han betraktades länge huvudsakligen som språkfilosof eller dekonstruktör av andras filosofiska och litterära texter. Studerar man hans skrifter närmare finner man att han inte begränsade sig till dekonstruktiva analyser av språk och text. Även etik och politik var redan från första början viktiga teman för Derrida, även om det var först efter Berlinmurens fall som han tycks ha velat tala öppet om dessa ämnen. På senare år tillkom dessutom ett allt ökande intresse för religionsfilosofiska frågor.

Samtidigt kan man i så gott som samtliga Derridas närmare hundra verk hitta åtskilliga exempel på filosofiska reflektioner över *tekniken*. Egendomligt nog har dessa reflektioner nästan inte alls kommenterats eller diskuterats av hans många uttolkare.¹ Derridas namn är också i stort sett helt frånvarande i teknikfilosofiska antologier och uppslagsverk. Det är visserligen sant att Derrida aldrig skrev något komplett verk om teknikens filosofi, men det gjorde han knappast om andra viktiga filosofiska teman heller. Trots detta kan man på goda grunder hävda att Derridas filosofiska tänkande är genomsyrat av det tekniska.

Mitt syfte här är att försöka belysa *på vilket sätt* tekniken och relatio-

nen till tekniken uppträder i hans verk. I vilken mening kan man säga att dekonstruktionen är ett tänkande över tekniken? Vad menar Derrida med teknik? Och vilken roll har *skriften* i hans teknikfilosofi? Av utrymmesskäl måste jag dock fokusera på vissa centrala avsnitt i Derridas tänkande. Jag kommer därför inte att närmare gå in på den för honom så viktiga frågan om teknikens relation till andra områden som etik, politik, demokrati och religion. En mer heltäckande diskussion planeras i en kommande doktorsavhandling.

Artikeln inleds med att beskriva hur frågan om *skriften* gradvis växer fram som den centrala teknikfilosofiska frågan via Derridas dekonstruktiva analyser av Husserls fenomenologi. Jag redogör sedan för Derridas egen förståelse av begreppet teknik varefter jag diskuterar den sene Derridas dekonstruktion av Heideggers teknikfilosofi och på vilket sätt denna skiljer sig från hans egen. Avslutningsvis försöker jag sammanfatta vad jag kommit fram till.

2. Husserl och geometrins tekniska ursprung

Redan i Derridas första mer omfattande verk, *Le Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, som ursprungligen skrevs som en avhandling för hans diplom d'études supérieures år 1953, är tekniken i hög grad närvarande. Samtidigt som Derrida ger en ytterst initierad översikt över den husserlska fenomenologin pekar han på ett grundläggande problem hos denna: ända från början är problemet med Husserls tänkande hur man å ena sidan skall förklara de ideala objektens *uppkomst* och å den andra hur deras *transcendentala* karaktär skall kunna upprätthållas (som ideala objekt är de ju oberoende av historisk-empirisk erfarenhet). Den ”enorma svårigheten” med denna paradox, som Derrida kallar ”den transcendentala uppkomsten”,² är ett tema i flera centrala husserltexter, men det är först i uppsatsen ”Geometrins ursprung” från 1936 som Husserl presenterar en lösning på problemet. I denna klassiska lilla skrift på mindre än trettio sidor föreslår han en metod för härledning av geometrins ursprung, en metod som anger hur man generellt sett bör gå tillväga för att återskapa de ideala objektens ursprungliga mening. Frågan om geometrins ursprung är ur Husserls perspektiv inte en historisk-empirisk fråga: det handlar inte om att

söka efter de första geometrikerna och deras vetenskapliga teorier, utan att fråga efter ”den mest ursprungliga meningen” och hur denna mening sedan traderats genom årtusenden fram till våra dagar.³

Geometrins ursprungliga början, själva ”urstiftandet” kan enligt Husserl inte ha sin grund i ett objektivet vetenskapsideal utan i stället i en förvetenskaplig attityd till livet, en ursprunglig naiv livsstil. Detta naiva, förvetenskapliga liv är verksamt i en empirisk och materiell värld, som är horisonten för dess aktivitet. Denna värld är vad Husserl kallar *livsvärlden*. Genom ett successivt gränsnärmande kunde så småningom geometrin lösgöra sig från denna empiriska och materiella livsvärld och framträda som en ideal vetenskap, befriad från sin materiella förhistoria.

Rent konkret tänker sig Husserl att den blivande geometrikern först framträder i form av en snickare som utifrån ett praktiskt behov, exempelvis behovet av en möbel, väljer ut vissa material, exempelvis bräder, utifrån ett antal föredragna former: punkter, räta linjer, rätvinkliga hörn och jämna ytor. Genom att gradvis förbättra dessa, exempelvis genom polering, kan så småningom rena geometriska former uppstå.⁴ Husserls poäng här är att den rena geometriska *idén* härleds ur en praktisk-teknisk verksamhet. Trots Husserls idealism visar härledningen klart det nära sambandet mellan vetenskaplig teori och en förvetenskaplig, praktiskt orienterad erfarenhet, såtillvida som någon form av ”teknisk praxis” alltid föregår vetenskapen.

För den unge Derrida är denna slutsats och därmed uppsatsen ”Geometrins ursprung” ”en stor besvikelse”.⁵ Husserl härleder den ideala objektiviteten genom en oacceptabel, för att inte säga ”skrattretande”, ”teknologisk förklaring”, ett misstag som tycks omintetgöra allt det som fenomenologin alltid och kompromisslöst stått för. För Derrida verkar det som om den transcendentala intentionala analysen förfaller till en ”förfilosofisk empirism” och en ”övermodig förklarande hypotes”.⁶ Att denna förklarande hypotes är *teknologisk* framgår av det faktum att det idealas ursprung förutsätter en ”noggrann mätteknik [som] växer fram i en värld av rumstidsliga ting” och att

dess ursprung i det mänskliga handlandet är rent tekniskt. Det är ett ”polerande” som gav oss den rena idén om ett plan; ur linjer och punkter som är ”mer eller mindre rena” framträdde geometriska linjer och punkter. [...] Alla detaljer i denna egendomliga analys beskriver ett rent tekniskt ursprung.⁷

Att de ideala objekten har ett ”rent tekniskt ursprung” innebär att tekniken skrivs in i den transcendentala tillblivelsen. Derrida av år 1953 är snabb att ta avstånd från denna position. Men redan i sitt nästa arbete, *Husserl och geometrins ursprung* (1962), har han tänkt om helt och hållet. Nu bejakar han i stället det i Husserls position som han tidigare tog avstånd från. Tekniken som ursprunget till kunskap och mening blir därefter ett centralt tema hos Derrida.

3. *Husserl och skriften som telekommunikation*

I *Husserl och geometrins ursprung* återkommer Derrida till ”Geometrins ursprung”. Men denna gång blir *skriften* den centrala frågan. Derrida visar att för Husserl är skriften intimt förknippad med den vetenskapliga objektiviteten, vilken för både Derrida och Husserl är den slutliga och högsta formen av kunskap. Det är inte bara så att den vetenskapliga meningen blir slutgiltigt objektiv i och med att den skrivs ner. Som nedskrivnen kan meningen dessutom på ett garanterat objektivt sätt bevaras och fortplantas från generation till generation och införlivas i en gemensam erfarenhetsbank, som framtida vetenskapsmän kan ta del av och bygga vidare på. Husserl skriver i ”Geometrins ursprung” att de omfattande och komplexa teorier som utvecklats under århundraden inte hade varit möjliga utan skriftens dokumenterande och bevarande funktion.⁸

Uttryckt på ett annat sätt: för Derrida (liksom för Husserl) är det skriften – den grafiska inskriften – som är själva *möjlighetsvillkoret* för allt tänkande och all kunskap. Det är just de grafiska tecknens ”iterativa” karaktär – dess förmåga att på olika sätt bevara och sprida kunskap mellan helt skilda kulturhistoriska epoker och miljöer – som på samma gång förklarar möjligheten för en vetenskap som syftar till objektiv sanning och möjligheten av en historia, i vilken vi kan urskilja de olika stegen i vetenskapens utveckling fram till våra dagar. Skriften och det skriftliga uttrycket tillåter oss alltså att ställa frågor till traditionen, ”återknyttande” frågor som Derrida liknar vid en ”post- eller brevkontakt över ett avstånd”. För Derrida möjliggör skriften ”öppnandet av en tele-kommunikation”.⁹

Varför framhäver Derrida just skriften och det skriftliga uttrycket snarare än talet, det talade ordet? Varför vänder han upp och ner på hela fi-

losofihistorien, enligt vilken skriften konsekvent nedvärderats till förmån för talet, som genom sin absoluta närvaro antas representera sanningen? Svaret är enkelt. Skriften är ”en teknik eller ett tekniskt verktyg för kommunikation av ett idealt meningsinnehåll över ett vida större avstånd än vad som är möjligt med talet”.¹⁰ Den muntliga kommunikationen räcker helt enkelt inte till för att garantera det ideala meningsinnehållets bestånd. Detta gäller i synnerhet i de fall då de första geometrikerna av olika skäl är *frånvarande*, kanske till och med döda.¹¹ Det finns med andra ord en essentiell brist hos det talande subjektets *minne* vilket, såsom levande, är förgängligt. Skriften fungerar då som en teknisk protes, som ett *förytterligande* av minnet, vars innehåll på ett garanterat objektivt sätt kan bevaras och fortplantas till kommande generationer

Men Derrida går ett steg vidare. Skriften är inte *bara* ett ”världsligt och minnestekniskt bihang” till subjektet utan också själva förutsättningen för att detta subjekt överhuvudtaget skall kunna framträda med objektiva sanningsanspråk. Eftersom denna förutsättning inte gärna kan vara av empirisk art för Derrida fram tanken på en transcendental epoché, en tanke om ”ett transcendentalt fält utan subjekt”. Skriften utgör för Derrida ett sådant transcendentalt fält.¹² Skriften måste alltså framträda på två skilda nivåer, dels på en *empirisk* nivå som anger de tekniskt-materiella (och ”andliga”) förutsättningarna för vår *tillgång* till kunskap, dels på en *transcendental* nivå som anger förutsättningarna för kunskap.

En principiellt viktig fråga i sammanhanget gäller förståelsen av skriften som *teknik*: vilken är relationen mellan den empiriska förståelsen av tekniken och den uppfattning som Bernard Stiegler gjort sig till tolk för, nämligen att tekniken samtidigt utgör en transcendental eller snarare en kvasi-transcendental struktur?¹³ Stiegler formulerar frågan på följande sätt: om det är som Derrida säger, nämligen att ett dokument eller en boks ”omfång och beständighet inte [är] knuten till vare sig de rent sinnliga fenomenen eller till de rent begreppsliga noumena”, måste man då inte ifrågasätta *alla* tekniska apparaters ontologiska status? Måste inte tekniken bli *konstituerande*?¹⁴

Frågan om teknikens status, det vill säga förhållandet mellan en empirisk och en kvasi-transcendental förståelse av tekniken kom långt senare att diskuteras i *Echographies – de la télévision* från 1996, en bok som i koncentrat återger ett filmat samtal mellan Derrida och Stiegler. Derrida svarar Stiegler genom att klargöra den topologiska strukturen:

Meningens ursprung har ingen mening. Detta är inte ett negativt eller nihilistiskt påstående. Det som bär upp förståelsen, det som ökar förståelsen, kan inte förstås – definitionsmässigt, på grund av den topologiska strukturen. Ur denna aspekt kan tekniken inte förstås. Detta betyder inte att den är en källa till irrationalitet, att den är irrationell eller att den är obskyr. Det betyder bara att den definitionsmässigt, på grund av sin ställning, inte hör till det fält som den möjliggör. Följaktligen är en maskin till sitt väsen oförståelig.¹⁵

Derrida hävdar alltså att det är såväl logiskt som topologiskt problematiskt att som Stiegler påstå att man kan få kunskap om något (i detta fall tekniken) om detta något självt är ett möjlighetsvillkor. Stieglers okonventionella tolkning av tekniken har också kritiserats av Geoffrey Bennington och Ben Roberts, som menar att Stiegler på ett otillåtet sätt blandar samman en empirisk och en kvasi-transcendental förståelse av tekniken.¹⁶ För Derrida är detta oförsvarligt: det är helt enkelt topologiskt omöjligt att reducera den kvasi-transcendentala nivån till teknik.

För att sammanfatta: för Derrida framträder alltså *skriften* som den yttersta garanten, inte bara för den vetenskapliga meningens objektivitet, utan också för dess uppkomst och förmedling i tid och rum. Som sådan är skriften ett tekniskt verktyg som möjliggör öppnandet av en tele-kommunikation genom vilken ”återknytande” frågor kan ställas till den vetenskapliga traditionen. Derridas privilegiering av skriften, som innebär en omkastning av den traditionella tal/skrift-hierarkin, leder med nödvändighet till att skriften måste förstås på två sätt, dels som skrift i vanlig empirisk mening (som exempelvis skriften på denna boksida), dels som ett subjektöst möjlighetsvillkor för kunskap och mening: den är en kvasi-transcendental som Derrida senare kom att döpa till ”arkeskrift” (archi-écriture).

4. *Tekniken som en relation*

Det är viktigt att förstå att Derrida inte utvecklar sin teknikfilosofi ur ingenting utan att han utgår från Husserls tankar om skriften i ”Geometrins ursprung”. Det är dessa tankar som är själva inspirationskällan för Derrida när han utformar sitt begrepp om arkeskrift. Men den

fråga som ställs i "Geometrins ursprung" förebådar inte bara arkeskriften utan också andra kvasi-transcendentalier som "spår" och "différence". I *Rösten och fenomenet* från 1967 beskriver Derrida hur ett "spår" av det förflutna, ett "återkomstens veck", inte bara öppnar upp nuets rena närvaro och därmed livets och medvetandets historia, utan också konstituerar detta nu genom den "rörelse av différence" som det åstadkommer.¹⁷ Derrida beskriver ett nätverk av relationer, en "väv" av spår, i vilken det inte finns något stabiliserande centrum, ingen ren närvaro. Denna kvasi-transcendental struktur – om man nu kan tala om ett sådant uttryck – är arkeskriften.¹⁸

Den struktur som här framträder bygger på en helt ny logik, *supplementets logik*, som Derrida utvecklar i anslutning till sin läsning av Rousseaus texter.¹⁹ Supplementets logik skiljer sig från motsatsens logik, enligt vilken den ena termen i ett motsatspar tjänar som ett utifrån kommande supplement till den andra: kulturen är ett tillägg utifrån till naturen, tekniken ett tillägg utifrån till kulturen och så vidare. I supplementets logik däremot är detta yttre ett *nödvändigt* tillägg till den första termen för att supplerar dess brist så att den överhuvudtaget kan framträda. Om det således inte finns någon natur utan kultur och ingen kultur utan teknik så finns det ingen natur utan teknik. Natur och teknik, fysis och technē, är för dekonstruktionen inte varandras motsatser utan de är alltid redan oupplösligt sammanflätade. Tekniken är *a priori* ett nödvändigt supplement till naturen:

Man skulle därför kunna ompröva alla de motsatspar på vilka filosofin bygger och på vilka vår diskurs lever, inte för att se motsatsen radera ut sig själv utan för att se varför varje term måste framträda som différence av den andra, som den andra åtskild och fördröjd i det sammans ekonomiska. (... kultur som natur åtskild och fördröjd, åtskiljande och fördröjande, alla de andra för fysis – technē, nomos, thesis, samhälle, frihet, historia, medvetande och så vidare – som fysis åtskiljd och fördröjd eller som fysis åtskiljande och fördröjande. Fysis i différence...).²⁰

Tekniken, naturen, kulturen, samhället, medvetandet och så vidare är alla intimt sammanvävda i det samma som différence av varandra. Varje försök att exempelvis ställa något tekniskt i motsats till något icke-tekniskt uppfattar dekonstruktionen därför per automatik som problematiskt.

Vad blir följden av denna nya struktur och denna nya logik för *frågan om tekniken*? Hur ser dekonstruktionen på tekniken? Är tekniken ”bara” de polerade bräderna som den förste geometrikern tillverkade? Eller mer generellt: är tekniken bara ett ’materiellt’ supplement till det som Freud kallade ”den psykiska apparaten”? Nej, säger Derrida i ”Freud et la scène de l’écriture” (1966), vi kan inte längre tala om motsatsen mellan den psykiska apparaten (som är liv) och den icke-psykiska apparaten (som är död). I själva verket *liknar* dessa två apparater varandra. Och de liknar varandra mer och mer! Analogin mellan dagens komplexa system för inskrift och lagring av näst intill obegränsade informationsmängder på yttre ”minnen” och vårt eget begränsade och bristfälliga minne illustrerar behovet att på nytt ta upp frågan om tekniken:

Här kan inte frågan om *tekniken* [...] härledas ur en tänkt motsats mellan det psykiska och det icke-psykiska, mellan liv och död. Skriften är här *technē* som relationen mellan liv och död, mellan närvaro och representation, mellan de två apparaterna. Det öppnar upp frågan om tekniken: om apparaten i allmänhet och analogin mellan den psykiska apparaten och den icke-psykiska apparaten.²¹

Dekonstruktionen uppfattar inte tekniken som en motsats utan som en *relation* mellan det psykiska och det icke-psykiska, mellan människans levande minne och yttre ”minnen”, mellan det inre och det yttre på så sätt att det inre utgör en möjlighetsbetingelse för det yttre samtidigt som detta yttre utgör ett nödvändigt supplement till det inre för att detta överhuvudtaget skall kunna fungera. Tekniken *som* skrift öppnas därmed upp i differensen mellan det inre och det yttre, mellan det som Platon kallade *mneme* och *hypomnesis*, där avståndet dem emellan är mer än hårfin: det går knappast att urskilja.²² Uppfattningen av tekniken som en sådan nära relation kom så småningom att forma Derridas inställning till Heidegger och hans fråga om tekniken.

5. Heidegger och frågan om tekniken

Martin Heidegger har haft ett enormt inflytande på Derridas tänkande och överallt är han närvarande i Derridas verk. Derrida var också en av de första franska tänkare som skaffade sig djupgående insikter i

Heideggers senare författarskap. Man instämmer gärna i Derridas uppfattning att Heidegger är en av de första tänkare som på ett grundläggande filosofiskt sätt tagit sig an den stora frågan om vad teknik egentligen är.²³ Frågan om tekniken utgör i själva verket ett grundtema framför allt i Heideggers senare verk, från 1950-talet och framåt. Allt intensivare ställer Heidegger frågor om den moderna teknologin och den därmed förbundna moderna livsstilen präglad av ohejdad konsumtion, ytliga värderingar och rovdrift på naturen. Hos Heidegger finns onekligen ett drag av teknikkritik samtidigt som det finns en insikt att den moderna teknologins epok måste genomlöpas innan något nytt och bättre kan uppstå.

För Derrida framstår Heideggers tänkande över tekniken som ambivalent: ”det finns inte någon entydig förståelse av tekniken hos Heidegger”.²⁴ Det hindrade honom dock inte från att försöka distansera sig från sin läromästare och lyfta fram vissa ”svårigheter”. En sådan svårighet rör förhållandet mellan fysis och technē. Enligt Derrida tenderar Heidegger, ibland, att nedgradera technē till något sekundärt i förhållande till en förteknisk ursprunglighet – fysis. Visserligen är detta fysis inte vad vi vanligen brukar kalla ”natur”, men i den mån fysis *är*, i den mån fysis är varat självt i dess helhet, så är det inte i sig självt technē. För Heidegger verkar det i fysis finnas något som liknar en sanning och som är oberoende av technē. ”Hur kan man”, frågar sig Derrida, ”bortse från ett heideggerianskt ’pathos’ som, trots alla förnekanden i ämnet, framstår som anti-teknologiskt?”²⁵

En annan svårighet gäller förhållandet mellan tekniken och teknikens *väsen*. Även om Heidegger inte så sällan diskuterar frågor av teknisk natur är det viktiga för honom *inte* att korrekt beskriva själva tekniken. I stället vill han närma sig frågan om tekniken genom reflektion över dess väsen. I en av sina mest lästa och mest inflytelserika essäer, ”Frågan om tekniken” (”Die Frage nach der Technik”) från 1953, hävdar han som bekant att ”teknikens väsen inte alls är något tekniskt”. Detta påstående är för Derrida åtminstone delvis ett genuint filosofiskt påstående. Det insisterar på möjligheten av ett tänkande som ställer frågor, grundläggande frågor om teknikens väsen från en position utanför tekniken själv. Och det är bara ett sådant tänkande, skiljt från varje inblandning av tekniken själv, som kan förstå vad teknik *är* och formulera ett tillfredsställande svar på de problem som den moderna teknologin skapat.

Även om Derrida har en viss förståelse för en sådan hållning är det angeläget för honom att dekonstruera denna ”längtan efter en rigorös icke-inblandning”.²⁶ Som vi sett bygger dekonstruktionen på supplementets logik, enligt vilken det inre och det yttre alltid redan är sammanflätade. Hos Heidegger finns det däremot en skarp skiljelinje mellan väsen och supplement, mellan teknikens väsen och tekniken själv som för Derrida framstår som ett eko av den ontologiska differensen (enligt vilken varandets väsen är skiljt från varandet).²⁷

Derrida frågar sig varför Heidegger vill ”rena” tänkandet från tekniken.²⁸ Varför denna längtan efter ”renhet”? Vad säger detta om Heideggers syn på tänkandet överhuvudtaget? Svaren på dessa ”oerhörd stora frågor” är enligt Derrida inte alls ”självklara”. Men i stället för ”renandet” av tänkandet insisterar Derrida på

nödvändigheten, för att inte säga den ödesbestämda nödvändigheten av en *kontamination* [*contamination*] – och ordet var viktigt för mig – av en kontakt som från början förorenar [*impurifies*] tänkandet eller talet med teknik. Alltså en kontamination av väsenstänkandet med tekniken och därmed en kontamination av tekniken med teknikens tänkbara väsen – och till och med en kontamination av en fråga om tekniken med tekniken, den privilegierade frågan som alltid redan har någon relation med denna tekniks oreducerbarhet. Det är lätt att föreställa sig att konsekvenserna av denna nödvändighet inte kan vara begränsade.²⁹

Inte bara väsenstänkandet utan till och med Heideggers privilegierade fråga – Die Frage nach der Technik – är för Derrida kontaminerad med tekniken själv. Samma sak gäller det mänskliga livet och livet i allmänhet. Livet, alltifrån den ”genetiska inskription” som reglerar ”amöbans eller ringmaskens beteende” upp till livet hos *homo sapiens*, är för Derrida alltid redan kontaminerat med teknik. Från första början och i varje ögonblick tillämpar livet en protetisk strategi: livet är en självreparationsprocess och livets fortplantning en *mekanism*, en form av teknik. Det är alltså inte bara så att tekniken inte står i motsättning till livet, den är från allra första början inskriven i livet.³⁰

Kontaminationen, denna ”smitta” som uppstår ur en viss form av beröring, omöjliggör varje försök att avskärma väsenstänkandet från tekniken själv. Frågan är om den inte därmed utgör ett hot mot det

centrala i Heideggers hela tänkande – den ontologiska differensen. Själva differensen mellan varat och det varande tycks för Derrida uppträda *inom* det varande, som därmed uppfattas som ett slags kontamination. Denna kontamination kräver ett tänkande i termer av *différance* som inte är detsamma som ontologisk differens.

Heidegger själv skulle kanske ha invänt mot kravet på kontamination att Derrida inte till fullo förstått det centrala i hans tänkande – väsenstänkandet och den ontologiska differensen. Han skulle förmodligen ha hävdatt att Derridas ”lag” om kontamination bara är en ontisk regel, en ren metafor.

En tredje svårighet för Derrida gäller förhållandet mellan det andliga och det tekniskt-materiella. Det mänskliga livet är för Heidegger intimt förknippat med ”världen”. I sitt omdiskuterade rektorstal från 1933 ställer han inte bara frågan vad världen *är* utan ger också svaret: ”Världen är alltid en *andlig* värld”. Det betyder att det mänskliga livet i grunden är andligt (*geistlich*).³¹ Heidegger använder överraskande nog det tyska ordet ”Geist”, som betyder både ande och andeväsen, trots att han i *Vara och tid* uttryckligen påpekar att det bör undvikas.³² Derrida tolkar denna metafysiska gest som en vilja från Heideggers sida att rädda (den västerländska) människan från förlusten av sin unika maktposition i världen. Det som räddar människan är just denna (icke-kristna) ”Geist”, upphöjd och renad från alla tänkbara former av teknik.³³ Att Derrida ifrågasätter existensen av denna ”rena” form av andlighet (*Geistigkeit*), betyder dock inte att han skulle förneka existensen av ”det andliga” i tillvaron, bara att detta andliga alltid redan är kontaminerat med det tekniskt-materiella.

Trots dessa tre svårigheter: relationerna mellan (1) *technē* och *fysis*, (2) teknikens väsen och tekniken, (3) det andliga och det tekniskt-materiella, menar jag att Derrida inte tar avstånd från det som Heidegger säger. Han ifrågasätter bara Heideggers ibland anti-teknologiska tendens och hans påstående att det verkligen existerar något sådant som teknikens väsen eller ren andlighet oberoende av det tekniskt-materiella.

Att Derrida ifrågasätter existensen av ett teknikens väsen oberoende av tekniken själv betyder att Heidegger och Derrida närmar sig frågan om tekniken på olika sätt. Det viktiga för Heidegger är inte, som vi sett, att diskutera tekniken *som sådan* utan att reflektera över dess *väsen*.

Debatten om kärnkraften, för att ta ett aktuellt exempel, är för Heidegger bara ett uttryck för en existentiell kris som har sin grund i vår förlust av varats ursprungliga mening. Denna förlust är resultatet av ett tvåtusenårigt tänkande som har skymt vår sanna relation till varat. Därmed har också den ursprungliga betydelsen av *technē* gått förlorad. Från och med moderniteten börjar vi förstå *technē* på ett begränsat sätt som ”teknologi”. Vår förståelse av den moderna teknologin har, menar Heidegger, kommit att förknippas med manipulation av naturen genom tillämpning av vetenskaplig kunskap för industriell produktion. För den moderna människan är världen en resurs för teknologisk manipulation inom ramen för dess användbarhet. Denna ram, eller ”ställ” (*Ge-Stell*) är enligt Heidegger den moderna teknikens *väsen*.

I vår teknologiska kultur är människan inte längre teknikens herre, utan tekniken själv framträder som en bestämmande ram eller ställ inom vilken allting får sin tolkning. Människan själv blir ”ställd” inom tekniken. Stället blir upphovet till den moderna människans grundinställning, som inte bara utgör grunden för den moderna teknologiska utvecklingen, utan som också genomsyrar det sätt på vilket vi betraktar i stort sett allt i världen. I stort sett allt blir tolkat i termer av ”resurser” som kan organiseras och brukas. Världen i dess helhet ses principiellt som en jättelik reservoar av potentiella produkter som kan utvinnas och manipuleras för att tjäna människors mål och önskemål. Följaktligen blir stället – som teknologins väsen – synonymt med *varat självt*.

I motsats till Heidegger är Derrida inte primärt intresserad av teknikens väsen utan av vår relation till olika *teknologier*. Derrida definierar, som vi sett, tekniken i termer av relationer mellan psykiska processer och olika teknologier för inskrift och lagring av text på allt från lertavlor och papyrusrullar till böcker, e-post, webben, arkiv och sociala medier. Den dekonstruktiva analysen engagerar sig i dessa teknologiers möjligheter att främja eller inte främja en demokratisk utveckling.

Låt oss som exempel på en sådan teknologi ta arkivet. Vad är ett arkiv? I *Mal d'archive* från 1995 dekonstruerar Derrida begreppen ”arkiv” och ”arkivering” (i betydelsen insamling, inskrift och lagring av text). Derrida inleder just med en arkivsökning på ordet ”arkiv” och dess etymologiska ursprung. Han finner då att det grekiska ordet ”ark-

he” betyder både ursprung (*commencement*) och befallning (*commandment*). Arkivet är både den plats där något har sitt *ursprung* – fysiskt, historiskt eller ontologiskt – och den plats där gudar eller människor *befaller* med stöd av en lag, en urkund. För Derrida är arkivet både själva urkunden och den plats där urkunden förvaras. Följaktligen blir arkivet den plats varifrån politisk makt utövas. I själva verket är varje arkiv nära förbundet med den politiska makten och det våld, som på en gång instiftar och konserverar lagen. Arkivet är både revolutionärt och konservativt.³⁴

Det arketypiska arkivet innehåller skriftliga dokument som rör det allmänna och som i vissa politiska system kan ställas till medborgarnas förfogande. Medborgarna har emellertid *begränsat* tillträde till dessa dokument, eftersom den byggnad i vilken de förvaras – *archeion* – på samma gång är ett privat hus *och* en allmän plats som kontrolleras av husets ägare, arkonterna – de ledande makthavarna och lagens instiftare. Arkivet är alltså starkt förknippat med en rättsordning som innefattar sådant som familjerätt och statsrätt, relationen mellan hemligt och inte hemligt, privat och offentligt, där det senare är reglerat genom lagar om äganderätt, nyttjanderätt, upphovsrätt och så vidare. Frågan om en ”arkivets politik” blir därför för Derrida den privilegierade politiska frågan:

Denna fråga kan aldrig bestämmas som vilken politisk fråga som helst. Den genomsyrar hela [det politiska] fältet och bestämmer i sanning det politiska från början till slut som ”res publica”. Det finns ingen politisk makt utan kontroll över arkivet, för att inte säga minnet. Faktisk demokratisering kan alltid mätas enligt detta grundläggande kriterium: delaktighet i och tillgång till arkivet, dess upprättande och dess tolkning.³⁵

Ju mer demokratiskt ett samhälle är desto mer kontrolleras dess arkiv och dess kollektiva minne av allmänheten, av medborgarna. Och omvänt: ju mindre demokratiskt samhället är desto mer kontrolleras arkiven av politiska makthavare som vill begränsa eller helt enkelt förbjuda allmänhetens tillträde till arkiven. Frågan om det tekniska arkivet är alltså i grunden en *politisk* fråga, vars svar inte enkelt kan artikuleras och arkiveras, hur legitim denna fråga än verkar vara. Det tekniska arkivet låter sig inte bestämmas på ett objektvt och neutralt sätt. Vi kan och bör inte fråga efter meningen med detta begrepp genom

att hänvisa till det förflutna, till det kollektiva minnet, till traditionen. Frågan om arkivet är för Derrida inte en fråga om det förflutna. Den är en fråga om framtiden, en fråga om framtiden själv, om *löftet* om en till-kommande demokrati.

6. Sammanfattning

Derrida är väl förankrad i en humanistisk tradition som försöker förstå tekniken ur ett hermeneutiskt-fenomenologiskt perspektiv. Samtidigt spänner hans tänkande över ett ovanligt brett spektrum: förutom grundläggande filosofiska reflektioner över tekniken omfattar det teknikens relation till människan, naturen, tiden, etiken, politiken, religionen och vetenskapen. Från sitt allra första verk och genom hela sitt författarskap är tekniken i hög grad närvarande hos Derrida, inte bara som teknologisk terminologi och metaforik, utan framför allt i insiktsfulla diskussioner om skriften, om teleteknik, om media i alla dess former, från livets uppkomst via människoblivandet till våra dagars avancerade protetiska strategier: internet, webben, e-post, arkiveringsteknik, inspelningsteknik, bioteknik och så vidare. Den filosofiska grunden för dessa diskussioner återfinns kanske främst i hans analyser av Husserls och Heideggers texter.

Jag har försökt att ge en introduktion till Derridas teknikfilosofi genom att diskutera hans dekonstruktiva analyser av Husserls och Heideggers verk. Jag är övertygad om att dessa analyser kan ge ett värdefullt bidrag både till teknikfilosofin och till den klassiska fenomenologin. Man kunde kanske tala om en *teknikens fenomenologi* där *skriften* i generell mening är det centrala begreppet snarare än det transcendentala subjektet.

Det unika i Derridas tänkande torde vara utvidgningen av teknikbegreppet till att omfatta hela det fenomenologiska fältet: det finns ingen möjlighet att avskärma väsenstänkandet från tekniken (från den icke-väsenmässiga aspekten av tekniken). I själva viljan att avskärma sig från tekniken är man mer utsatt för risken att "smittas" av den än om man försöker tänka sig den i termer av *kontamination*. För Derrida är tekniken inte en motsats mellan väsen och supplement utan en nära relation, en kontamination, där väsen och supplement konstituerar

varandra. Vi måste, menar Derrida, förutsätta denna kontamination. Utan den skulle vi inte kunna ta ansvar för den tekniska utvecklingen och globaliseringen. Utan den skulle vi inte kunna vara öppna mot det radikalt andra, mot det messianska, mot framtiden med dess hot och möjligheter.

Noter

1. Ett undantag är Bernard Stiegler, som har diskuterat frågan om Derrida och tekniken i sitt kanske viktigaste verk, *La Technique et le temps* (Paris: Galilée, 1994–2001).
2. Jacques Derrida, *The Problem of Genesis in Husserl's Philosophy*, övers. M. Hobson (Chicago: University of Chicago Press, 2003), s. xxxvi.
3. Edmund Husserl, "Geometrins ursprung", i *Husserl och geometrins ursprung*, övers. Hans Ruin (Stockholm: Thales, 1990), s. 176.
4. Husserl, "Geometrins ursprung", s. 199.
5. Derrida, *The Problem of Genesis in Husserl's Philosophy*, s. 166.
6. Ibid. s. 167, s. 168.
7. Ibid. s. 168–169.
8. Husserl, "Geometrins ursprung", s. 183–189
9. Derrida, *Husserl och geometrins ursprung*, s. 47.
10. Jacques Derrida, *Limited Inc.*, övers. S. Weber och J. Mehlman (Evanston: Northwestern University Press, 1988), s. 4.
11. Jacques Derrida, *Husserl och geometrins ursprung*, s. 90.
12. Ibid. s. 91.
13. En kvasi-transcendental är i likhet med en transcendental ett möjlighetsvillkor för kunskap med den skillnaden att de erfarenheter den möjliggör uttraderar det egna möjlighetsvillkoret.
14. Bernard Stiegler, "Derrida and Technology: Fidelity at the limits of deconstruction and the prosthesis of faith", i *Derrida and the Humanities*, ed. T. Cohen (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), s. 247.
15. Jaques Derrida & Bernard Stiegler, *Echographies of Television*, (Cambridge: Polity Press, 2002), s. 108. Derrida tillägger på samma sida att teknikens frånavaro av mening kan göra oss nedstämnda och leda till avhumanisering och nihilism. Något tillspetsat säger han att "i sig själv är denna meningslöshet inte absurd, den är inte negativ, men heller inte positiv".
16. Geoffrey Bennington, "Emergencies", *The Oxford Literary Review* 18 (1996), s. 190, och Ben Roberts, "Stiegler reading Derrida: The Prosthesis of Deconstruction in Technics", *Postmodern Culture*, Vol 16, No 7 (2007), s. 14.
17. Jacques Derrida, *Rösten och fenomenet*, övers. D. Birnbaum och S.-O. Wallenstein (Stockholm: Thales, 1991), s. 134–135.

18. Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, övers. A. Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1982), s. 13–17.
19. Jacques Derrida, *Of Grammatology*, övers. G. C. Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976), s. 141–164.
20. Derrida, *Margins of Philosophy*, s. 17.
21. Jacques Derrida, *Writing and Difference*, övers. A. Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1978), s. 228.
22. I ”Plato’s Pharmacy” (*Dissemination*, övers. B. Johnson (Chicago: University of Chicago Press, 1981), s. 61–172) visar Derrida att Platon skiljer på två slags minnen: *mneme* och *hypomnesis*. Det första, som finns i människans själ, är aktivt och levande och det kännetecknas av förmågan till filosofisk reflektion, som enligt Platon utmärker all sann kunskap. Det andra är ett yttre ”minne”, en text, lagrad på ett substrat eller supplement (exempelvis ett papper, en telefon eller en dator). För Platon är detta yttre minne sekundärt, tekniskt och dött. Mneme och hypomnesis representerar för Platon ett hierarkiskt ordnat motsatspar, där mneme är privilegierat medan hypomnesis är nedvärderat. För Derrida är denna hierarkiska motsats själva urtypen för allt metafysiskt tänkande och den utgör grunden för en intensiv längtan efter att eliminera det tekniska ur människans själ.
23. Se exempelvis Derrida & Stiegler, *Ecographies of Television*, s. 133, och Jacques Derrida, ”Nietzsche and the Machine”, i *Negotiations. Interventions and Interviews 1971–2001*, red. E. Rottenberg (Stanford: Stanford University Press, 2002), s. 244.
24. Derrida, ”Nietzsche and the Machine”, s. 244–245.
25. Derrida & Stiegler, *Ecographies of Television*, s. 133.
26. Jacques Derrida, *Of Spirit. Heidegger and the Question*, övers. G. Bennington och R. Bowlby (Chicago: University of Chicago Press, 1989), s. 10.
27. Derrida & Stiegler, *Ecographies of Television*, s. 134.
28. Ibid. s. 133–4. Orden ”ren”, ”rening” och ”renande” är Derridas egna och inte Heideggers.
29. Derrida, *Of Spirit*, s. 10. Jag har valt att översätta franskans ”contamination” med det språkvetenskapliga ordet ”kontamination” snarare än med medicinens ”förorening” eller ”nedsmittning”, som har en starkt negativ klang i svenskan. Se även Derridas ”Nietzsche and the Machine”, s. 236, där han hävdar att kontaminationen är ”oundviklig” och ”absolut obestridlig”.
30. Derrida, *Of Grammatology*, s. 84.
31. Redan i *Vara och tid* (1927) hävdar Heidegger att Dasein är andlig (geistig) (se § 70).
32. Derrida, *Of Spirit*, s. 1.
33. *Of Spirit*, s. 10, s. 39.
34. Jacques Derrida, *Archive Fever: a Freudian impression*, övers. E. Prenowitz (Chicago: University of Chicago Press, 1998), s. 1–7.
35. Derrida, *Archive Fever*, s. 3.

Återerinring och minnesstöd. Platon som den förste att tänka proletariatet

BERNARD STIEGLER

1. Minnets förytterligande som förlust av vetande

Vi har alla haft erfarenheten av att förlora ett föremål som bär på något minne – en pappersbit, en anteckningsbok, en almanacka, en relik, en fetisch och så vidare. Vi upptäcker då att en del av oss själva (och av vårt minne) finns utanför oss själva. Detta materiella minne, som Hegel kallade objektivt, är partiellt. Men det utgör den mest värdefulla delen av det mänskliga minnet, där skapas helheten av andliga verk, i alla dess former.

Att skriva ett manuskript är att organisera tanken genom att anförtro den till något yttre i form av spår, det vill säga symboler, genom vilka tanken kan reflektera över sig själv, och därmed till fullo konstitueras. Tanken görs upprepningsbar (Jacques Derrida skulle säga itererbar) och överförbar: skriften gör den till kunskap. Att skulptera, måla, rita, det är att röra sig mot ett möte med det berörbara hos det synliga, det är att se med sina händer samtidigt som det synliggörs, det vill säga återsynliggörs. Det är att forma ögat hos dem som tittar, och därigenom skulptera, måla och rita detta öga, att om-vandla det. Detta är också vad Joseph Beuys menade med socialt skulpturerande.

Det mänskliga minnet är ursprungligen förytterligt och det betyder att det från början är tekniskt. Det formas först som ett stenverktyg för två miljoner år sedan. Som ett spontant stöd för minnet är stenverktyget emellertid inte gjort för att spara minnen. Det är med all sanno-

likhet inte förrän den sena stenåldern som det uppstår egentliga minnestekniker. Det var ideogram hos magiska samhällen, på vilket tjurunga i Australien är ett sentida exempel, liksom tatueringar på trollkarlens kropp och snören med knutar hos amerikanska indianer. De skriftformer som återfinns i de första nedskrivna texterna, som uppträder först efter den yngre stenåldern, leder vidare till alfabetet, vilket fortfarande i dag organiserar företagsledarens almanacka. Men detta kalenderobjekt är numera ett program i en apparat, fickdatorn, och vi går därmed från minnestekniker till minnesteknologier.

Minnet, ursprungligen objektiverat och förytterligt, som ständigt utvidgas tekniskt och som utsträcker människans kunskap och makt, undgår och överskrider oss samtidigt, ifrågasättande såväl våra psykiska som sociala organisationer. Detta blir särskilt tydligt genom övergången från minnestekniker till minnesteknologier, men det var också fallet i den grekiska antiken, liksom senare med tryckkonsten. I dag har minnet kommit att bli en avgörande del i den industriella och teknologiska utvecklingen, och vardagliga föremål är i allt högre grad stöd för ett objektivt minne, det vill säga även för kunskap och vetande. Men dessa teknologiska former av vetande, objektiverade i form av apparater, ger också upphov till en betydelsefull förlust av vetande och kunskap i den historiska period då man talar om "kunskapssamhälle", "kunskapsindustrier" och "kognitiv" eller "kulturell" kapitalism.

Vi befinner oss i ständig relation till minnesteknologiska apparater av alla de slag, från TV till telefon, liksom persondator och GPS-navigering. Men dessa kognitiva teknologier, till vilka vi anförtror en allt större del av vårt minne, gör också att vi förlorar en allt större del av vårt vetande. Att tappa bort en mobiltelefon innebär att spårlöst förlora numren till sina vänner och bekanta och att inse att dessa kontaktuppgifter inte längre finns i det egna psykiska minnet, utan i apparatens. Här är det nödvändigt att fråga sig om den industriella och massiva utvecklingen av minnesteknologier inte konstituerar en strukturell förlust av minne eller, mer exakt, en förflyttning av detta minne: en förflyttning genom vilken det kan bli föremål för kontroll av kunskap och utgöra den egentliga minnesteknologiska grunden för de kontrollsamhällen som Gilles Deleuze teoretiserade omkring mot slutet av sitt liv.

Denna hypotes utgör bakgrunden till en mycket gammal fråga inom

filosofin, beskriven av Platon i termer av ”minnesstöd” (hypomnesis), och som Michel Foucault skulle aktualisera, han också mot slutet av sitt liv, som en fråga om ”minnesanteckningar” (hypomnemata).

I dagens samhälle förtytterligar vi alltfler kognitiva funktioner till minnestekniska apparater och vi förlorar i relation till dessa alltmer vetande som på detta sätt återfinns överförda till apparater och till tjänster som knyter samman dem, kontrollerar dem, formaliserar dem, omformar dem, men kanske även förstör dem. Ty detta vetande som undflyr oss tycks leda till en känsla av ”överflödighet” hos människan, som finner sig alltmer värnlös och tom inuti. Ju mer fulländade bilarna blir – det GPS-system som i dag hjälper föraren att navigera kommer i morgon helt att ersätta honom, det kommer att fjärrstyra fordonet genom ett automatiskt körsystem – desto mindre vet vi hur man kör. Vi förlorar det sensomotoriska minnesmönster som formaliseras av system i den utsträckning som de automatiseras. Ju mer som vi delegerar utförandet av de små uppgifter som utgör stommen i vår existens till apparater och till moderna industritjänster, desto mer tomma blir vi, desto mer förlorar vi inte bara kunskap om att göra saker (savoir-faire), men även vår levnadskonst (savoir-vivre) och med den smaken för tillvaron (les saveurs de l'existence). Vi är numera endast bra på att blint konsumera, utan den smakkänsla som endast skapas av kunskap, och har blivit som maktlösa. Vi blir maktlösa, om inte överflödiga, om det är riktigt att det är kunskap som ger oss förmågan att vara människor.

Tjänsteekonomier, som är beroende av dessa teknologier genom vilka beteenden formaliseras och styrs, är utmärkande för en hyperindustriell epok som i högsta grad återaktualiserar Platons analys av minnesstöd (hypomnesis). För om det är riktigt att industrialiseringen i allmänhet utgör generaliseringen av en minnesteknologisk reproducerbarhet av de motoriska beteenden som driver producenterna, då är hyperindustrialiseringen en generalisering av en minnesteknologisk reproducerbarhet av konsumenternas motoriska beteenden. På samma sätt som producenten berövas sitt kunskapsvärde då hans åtbörder reproduceras och hans praktiska kunskap om att göra saker överförs till maskinen (vilket lämnar honom endast med hans djurlika arbetskraft och därmed gör honom till det som man kallar en proletär) så berövas konsumenten sin levnadskonst och han finner sig samtidigt avindivi-

duerad (désindividué): han är inte längre något annat än köpkraft, det vill säga blind konsumtion – som också blint förstör världen.

Derrida har i essän ”Platons apotek” (1968) byggt en stor del av sitt projekt att dekonstruera metafysiken på en läsning av *Faidros* genom att visa hur denna dialog ställer mot varandra ett sofistiskt minnesstöd (hypomnesis) och en filosofisk återerinjering (anamnesis).¹ Som Derrida har skrivit i *De la grammatologie* (1967) är det enligt spårets kompletterande logik omöjligt att ställa det inre och det yttre mot varandra. Det är omöjligt att ställa ett levande minne mot det döda minne som består av minnesanteckningar (hypomnematon) och som konstituerar det levande minnet som ett rikt vetande. Där metafysiken sätter upp statiska motsatser är det nödvändigt att skapa dynamiska sammansättningar. Det är nödvändigt att tänka processuellt. Derrida kallar denna process ”différance”.

Men det är trots allt så att det som Sokrates beskriver i *Faidros*, att förtytteriandet av minnet är en förlust av minne och av vetande, det är något som vi i dag upplever till vardags, i alla aspekter av våra existenser, och allt oftare i en känsla av oförmåga, om inte rentav maktlöshet. Den extraordinära minneskraften hos datornätverk gör oss plötsligt medvetna om den enorma omfattningen hos det mänskliga minnet, som tycks ha blivit oändligt återaktiverbart och tillgängligt.

Denna synbara paradox betyder att frågan om minnesstöd är en politisk fråga och föremål för en kamp, en kamp för en minnespolitik, och mer exakt för konstitutionen av varaktiga minnesstödsområden. Förtytteriandet av minne och av vetande, när det uppnått ett hyperindustriellt stadium, är på en gång det som främjar deras gränslösa makt och det som tillåter deras kontroll – deras kontroll genom kognitiva och kulturella industrier i dessa kontrollsamhällen som för närvarande formaliserar den neurokemiska aktiviteten och de nukleotida sekvenserna, och som därigenom skriver in neurobiologiska minnes- och kunskapssubstrat i den historia som det är nödvändigt att analysera som en grammatiseringsprocess, vars senaste stadium är bioteknologier och där nanoteknologier kommer att bli nästa etapp, upprättande fullt ut frågan om en minnets biopolitik, en minnets psykopolitik, en minnets sociopolitik och en minnets teknopolitik.

2. *Grammatisering som ”supplementets historia”*

Det finns ingen interioritet som föregår förytterligandet. Det är tvärtom så att förytterligandet konstituerar interioriteten som sådan, det vill säga särskiljer och konfigurerar den inom ramen för det som André Leroi-Gourhan beskriver som en förytterligandeprocess där denna konfigurerande distinktion, som ständigt förflyttar sig, varje gång etablerar nya relationer mellan psykiska och kollektiva individer – nya bildningsprocesser för psykiska och sociala individer, nya processer för psykisk och kollektiv individuering.²

När minnestekniker uppstår, konkretiserar sig den förytterligandeprocess som är den tekniska tillblivelsen (*le devenir technique*) som en grammatiseringshistoria. Grammatiseringsprocessen är minnets tekniska historia, där det minnesstödda minnet varje gång startar om konstitutionen av en spänning hos det återerinrande minnet. Denna återerinrande spänning förytterligar sig själv i form av andliga verk, där de psykosociala individueringsepokerna konfigurerar sig själva. Grammatiseringen är den process genom vilken de flöden och kontinuiteter som väver samman existenserna görs diskontinuerliga, diskreta. Skriften, som en uppdelning av talets flöde i diskreta delar, är ett grammatiseringsstadium. Men med den industriella revolutionen förflyttas grammatiseringen plötsligt från den språkliga sfären, det vill säga även logos, och infogas i kroppens sfär. I första hand delar den upp tillverkarens handrörelser för att skapa en automatiserad reproduktion, samtidigt med dem framträder den maskinreproduktion och de ljud- och bildmedier som gjorde ett sådant intryck på Walter Benjamin.

Denna grammatisering av mänsklig rörelse är grunden för det som Karl Marx kommer att kalla proletarisering, det vill säga en förlust av praktisk kunskap, och som fortsätter med elektroniska och digitala apparater som en grammatisering av alla slags kunskaper i form av kognitiva minnesteknologier, inklusive lingvistisk kunskap som har kommit att bli teknologier och industrier för automatiserad språkbehandling, men även levnadskonst (*savoir-vivre*), det vill säga betende i allmänhet, från user-profilering till en grammatisering av känslor. Det är denna grammatisering som leder till de hyperindustriella tjänsteekonomiernas kognitiva kapitalism.

Grammatisering handlar om förytterligande av minne i alla dess former: neuralt och cerebralt minne, kroppsligt och motoriskt minne, biogenetiskt minne. Förytterligat på detta sätt kan minnet bli föremål för sociopolitisk och biopolitisk kontroll genom ekonomiska investeringar av sociala organisationer som på detta sätt omkopplar psykiska organisationer med hjälp av minnestekniska organ, till vilka det är nödvändigt att räkna även maskinverktyg (Adam Smith analyserade redan 1776 hur maskiner påverkade arbetarens själ) och alla automater, däribland elektriska hushållsapparater.

Det är av detta skäl som tänkandet kring grammatisering kräver en allmän organologi, det vill säga en teori om sammankopplingen av kroppsliga organ (hjärna, hand, ögon, känsel, tunga, könsorgan, inälvor, neuro-vegetativa organ, och så vidare), artificiella organ (tekniska stöd för grammatisering) och sociala organ (mänskliga familjegrupper, klaner, etniska grupper, politiska institutioner och föreningar, ekonomiska företag och organisationer, internationella organisationer och sociala system i allmänhet, mer eller mindre deterritorialiserade – juridiska, språkliga, religiösa, politiska, ekonomiska, och så vidare).

Om vi på nytt tar upp frågan från *Faidros* i den hyperindustriella epoken av minnesteknologiska minnesstödsobjekt, och från perspektivet av en sådan allmän organologi (grundande en politisk organologi, en ekonomisk organologi och en estetisk organologi), så upptäcker vi att frågan om minnesstöd (hypomnesis) konstituerar den första versionen av proletariseringstanken, om det nu är korrekt att proletariatet är en ekonomisk aktör utan kunskap eftersom det saknar minne. Dess minne har överförs till handrörelsereproduceringsmaskinen som detta proletariat inte längre har behov av att känna till, men som den endast bör tjäna, och på detta sätt på nytt har blivit livegen.

Att i dag utforska frågan om det tekniska minnet är alltså att på nytt ta upp frågan om minnesstöd både som frågan om proletariatet och som grammatiseringsprocessen där det är konsumenten som hädanefter fråntas sitt minne och sitt vetande. Det är att studera det allmänna proletariatstadiet härlett från generaliserade minnesstödsteknologier. Platons sanning återfinns sålunda hos Marx, men på villkor att man drar ytterligare två slutsatser:

- Marx tänker inte själv den minnesstödmässiga karaktären hos tekniken och hos den mänskliga existensen, vilket gör att han inte tänker det mänskliga livet som ex-sistens.
- Filosofins öppnande kamp mot sofistiken kring frågan om minnet och dess teknifiering är det centrala i den politiska kamp som bestämmer filosofin mer än något annat; och en omvärdering av betydelsen av minnesstöd hos Platon, precis som den dekonstruktion som Derrida har föreslagit, bör utgöra grunden för ett politiskt projekt som förnyar filosofin där tekniken blir den centrala insatsen.

3. Filosofin som reaktion på det orthotetiska stadiet i grammatiseringen

Om det är riktigt att filosofin börjar med Platon, så tar den i kampen mot sofistiken konkret form omkring frågan om minne som minnes-teknik (minnesstöd (hypomnesis), men också retorik och språkteknologier som bygger på logografi). Filosofins första fråga handlar om minnet, det vill säga om kunskap (epistēmē) förstådd som återerinring (anamnesis), och det är en tidsperiod av grammatisering som provocerar denna filosofiska fråga. Filosofin konstituerar sig som framhävandet av återerinring som en motreaktion på den sofistiska användningen av det minnesstöd som är skriften, definierad som teknifiering av språkligt minne och, som sådant, som falskt vetande (*Gorgias*). I den platoniska filosofin uppfattas tekniken i allmänhet som ett pseudo-vetande om det föränderliga, det vill säga det oväsentliga, det förnimbara och det tillfälliga. Det sanna vetandet framställs som kunskap om det nödvändiga, det vill säga intelligibla väsensföreteelser som är oföränderliga.

Grammatiseringen är otänkbar inom den binära ram som Platon konstruerar genom motsättningen mellan återerinring (anamnesis) och minnesstöd (hypomnesis), och som leder honom att ställa mot varandra: (1) *varat* och *det föränderliga* samtidigt som (2) *själ* och *kropp*; (3) *det begripliga* tänkt utifrån själens odödlighet och *det förnimbara* som kroppens dödlighet – vilket också är platsen för känslor och nedstörtandets fälla – allt detta vilar slutligen på (4) motsättningen mellan *lo-*

gos och *technē*. Hela denna serie är härledd från ställandet av det levande psykiska minnet mot det döda tekniska minnet. Omvänt, att tänka sig minnet som en grammatiseringsprocess, där det levande minnet och det döda minnet ständigt sätts ihop, det är att försöka komma bort från dessa motsatsställningar. Att i dag tänka sig minnet som en ny politisk insats som konstitueras av tekniken, det är att skissera detta fortsatta steg.

Filosofins fråga är frågan om kärlek till vetande. Men denna kärlek till vetande konstitueras genom upplevelsen av ett förlorat vetande. Detta förlorade vetande gör vetandet till ett begärsobjekt, ett "filein" lika mycket som ett "eros", och varje begärsobjekt är ett i förväg förlorat objekt. Det är begärt endast i den utsträckning som det uteblir. Detta vetande är förlorat för minnet. Frågan om minnet dyker upp för första gången i Platons filosofi i *Menon*. Det är där som vetande definieras som erinring, som återerinring. Återerinringen är en frukt av dialektiken, själv en tankeaktivitet, som *Faidros* ställer mot minnesstödet konstgjordhet. Minnesstödet blir här, som teknisk kropp, själva nedstörtandet. Med myten om den bevingade själen återtar *Faidros* det tema som *Menon* varierade med myten om Persefone, som lär oss att det handlar om ett vetande som har glömts genom att detta nedstörtande har ägt rum.

Filosofins kärleksfråga handlar om en glömska sådan att det går att åstadkomma en återerinring, men som ska särskiljas från sofisternas minnesstöd. Minnet av det sanna (av idén) har ursprungligen förlorats: det finns i begynnelsen en brist på ursprung, men detta ursprung är inte det sanna ursprunget, det är bara det som Platon definierar som ett nedstörtande, därigenom föregripande den monoteistiska versionen av avsaknad av minne som olydnad och fel, det vill säga som arvsynd. Detta fall störtar ner själen i den teknik som fångslar den vid kroppen, och som passion som släpper lös detta konstgjorda minne genom vilket sofisterna producerar övertalning (*pithanon*) och falsk tro, ett schema som även återfinns hos Jean-Jacques Rousseau. Minnesstöd är tekniken i allmänhet ställd mot återerinring som kroppen mot själen, och det är det som utgör scenen i *Gorgias*. I denna dialog definierar sig filosofen gentemot sofisterna som låtsas veta allt genom olika tekniker (som mångkunniga (*polymathes*)) och som kärlek till en förlorad kunskap som uttrycker Sokrates oöverstigliga icke-vetande,

det som Platons dogmatisering av sokratismen gradvis försökte utplåna.

Det som konstituerar den filosofiska frågan, föremålet för dess begär, kunskap (epistēmē) eller sanningen (aletheia), är emellertid just en fråga om begär ("filein", "filia", social relation i individuation, kallad "rättvisa", det Ena som konstituerar Varat, och så vidare), men så att detta begär konstitueras genom sin teknicitet, det vill säga detsamma som denna teknicitet, vars sofistiska version blir ett problem i Aten på 400-talet före vår tideräkning, och förträngs av filosofin. Detta är den problematiska kärna som översätter motsättningen mellan återerinring och minnesstöd, och det är den som konstituerar filosofin som metafysik, som det gäller att dekonstruera som sådan.

4. Det mänskliga minnet är epifylogenetiskt

I relation till nedstörtandet, och således till bristen, till arvsynen genom vilken Platon tänker den brist på ursprung som föregår det fulla ursprunget, en interioritet, en odödlig själ, och i relation till den platoniska motsättningen mellan återerinring och minnesstöd, tillåter den mänskliga arkeologin och paleontologin oss att svara med en teori om minnet där det framstår som att det är tekniciteten som konstituerar livet som ex-sistens, det vill säga som begär och som vetande. Det är det som gör det möjligt att karakterisera övergången från primat till människa (en process som brukar kallas hominisation) genom framträdandet av ett epifylogenetiskt minne.

Den fossila förmänniska (kallad *Zinjanthropus boisei* eller *Australopithecus boisei*) som upptäcktes i Tanzania år 1959 är daterad till 1,75 miljoner år, dess äldsta tvåfotade förfäder går tillbaka 3,6 miljoner år. Den vägde ungefär 30 kilo. Den är en äkta tvåfoting, den har ett nackbenshål precis vinkelrätt mot kraniets höjdpunkt. Den har således frigjort sina främre lemmar från förflyttning. Dessa används fortsättningsvis framför allt för tillverkning och för uttryck, det vill säga för förtytterligande. Dess skelett har återfunnits tillsammans med verktyg vid Olduvairavinen. Det är utifrån dessa fakta som Leroi-Gourhan har visat att det som gör det mänskliga hos människan, och som utgör en brytning i livets historia, det är den tekniska förtytterligandeprocessen

hos det levande.³ Det som ända tills dess var en del av det levande, villkoren för rov och för försvar, förskjuts utanför det levande. Kampen för livet, eller snarare för existensen, kan inte längre begränsas till den darwinistiska scenen. Människan bedriver denna kamp, som man skulle kunna beskriva som andlig, med hjälp av icke-biologiska organ, det vill säga konstgjorda organ som utgörs av tekniker. Men detta liv är inte längre rent bio-logiskt, som är en existens, det är en teknisk begärsökonomi underhållen av tusentals symboliska minnesstödstekniker.⁴

Leroi-Gourhan visar att tekniken är en minnesvektor. Från australopithecus till neanderthalaren produceras den biologiska differentiering av hjärnbarken som man kallar öppningen av den kortikala solfjäders. Men efter neanderthalaren utvecklas hjärnbarkssystemet i praktiken inte mer, det neuronala nätverket hos neanderthalaren är ganska likt vårt. Men från neanderthalaren och fram till oss utvecklas tekniken på ett extraordinärt sätt, vilket betyder att den tekniska utvecklingen inte är beroende av den biologiska utvecklingen. Utrymmet för teknisk differentiering skapas utanför den biologiska dimensionen, och oberoende av den, utanför den ”inre miljö” i vilken, enligt Claude Bernard, organismens konstitutiva element frodas. Förytterligandeprocessen är därmed den konstitutiva process som ger upphov till ett tredje minneslager.

Alltsedan neodarwinismens uppkomst ur den molekylära biologin, och utifrån August Weismanns arbeten, medger man att levande sexuella varelser konstitueras genom två minnen: släktets minne, eller genomet, vad Weismann kallar ”germen”; och det individuella minnet, kallat kroppsligt eller somatiskt minne, och som bevaras i det centrala nervsystemet där erfarenhetsminne sparas. Dessa två minnestyper finns redan i de mollusker i Lemansjön som Jean Piaget studerade och ända fram till chimpansen, liksom hos insekter och ryggradsdjur. Människan får emellertid tillgång till ett tredje minne som tekniken stödjer och konstituerar. En flintsten formas i ett icke-organiskt material genom att huggas till: den tekniska handrörelsen nedtecknar en organisation som överförs genom det icke-organiska, öppnande för första gången i livets historia möjligheten att överföra vetande som har förvärvat individuellt, men på en icke-biologisk väg. Detta tekniska minne är epifylogenetiskt, det är på en gång en produkt av den individuella epigenetiska erfarenheten och det fylogenetiska stödet av kun-

skapsackumulation, konstituerande det intergenerationella kultursläktet (fylum).

Det är eftersom hans vetande är en funktion av detta primordiala förtytterligande hos minnet som slaven Menon ritar i sanden för att där beskriva den figur där han återfinner det geometriska objektet. För att kunna tänka sitt objekt behöver han förtytterliga det genom att organisera den icke-organiska sanden som den plastiska yta som kan ta emot och kvarhålla en inskrift, som på en gång blir projektionsrummet och projektionstödet för ett geometriskt begrepp. Fastän den kan tyckas kortlivad kan teckningen i sanden bevara längre än slavens själ en beskrivning av ett figurelement, eftersom slavens själ är essentiellt rörlig, hans tankar upphör inte att röra sig och utplånas, han är retentionellt begränsad. Hans minne sviktar oupphörligt, hans uppmärksamhet vänds hela tiden från sina objekt till nya objekt, och han har svårt att ”intentionalisera” det geometriska objektet, att uppfatta det i dess organiska identitet, dess nödvändighet, dess innersta väsen, dess ”eidós”.

Teckningen, som hypomnetiskt minne, är således nödvändig för slaven som potentiell filosof, och för hans övergång till handling, det vill säga till återerinring. Denna teckning utgör en förståelsekrycka, ett intentionellt rum helt och hållet producerat av slavens handrörelser som ritar i sanden, som följer hans resonering, de gestaltade effekterna av detta resonering.⁵ Sanden bevarar dem som de resultat som slavens intuition och förståelse sedan har ”framför sina ögon” och på vilka de sedan kan fortsätta att konstruera det geometriska resonemanget. Det är emellertid detta som den platonska motsättning mellan det intelligibla och det förnimbara, det vill säga mellan logos och technē, gör bokstavligen otänkbart i de dialoger som följer *Menon*, och det är därigenom som metafysiken formas som ett förnekande av minnets ursprungliga teknicitet.

*5. Det som står på spel i den filosofiska frågan om minnet
är transindividuationen*

Alla filosofiska frågor handlar om transindividuation. Transindividuation är resultatet av samordnade individuationsprocesser av psykiska individer i den kollektiva individ som de samlar som mänsklig grupp,

en process som oupphörligt ställer och individuerar frågan om det Ena och Mångfalden.⁶ Individuationen är emellertid en psykisk och kollektiv memoreringsoperation där transindividuationen är en metastabilisering av betydelser. Och transindividuationen är härigenom det som, genom mellanledet av psykiska individer, kollektivt individuerar de förindividuella grunder som själva konstitueras och stöds av olika former av minnesstöd.⁷

Anta att den psykiska individen är ett jag och att den kollektiva individen är ett vi. Jaget kan endast tänkas i den utsträckning som det tillhör ett vi. Det konstitueras genom att ta till sig en kollektiv historia som det ärver och i vilken den känner igen en mångfald av jag. Detta arv är ett anammande av mening där jag, som ett barnbarn till en tysk immigrant, helt och hållet kan känna igen mig i ett förflutet som inte har tillhört mina förfäder, och som jag inte desto mindre gör till mitt som fransman eller som amerikan. Denna tillägningsprocess är strukturellt konstgjord, den är ett konstgjort minne.⁸ Denna konstgjordhet som en brist på ursprung är emellertid också det som öppnar jagets spelrum i den utsträckning som den väsentligen är en process, inte ett tillstånd. Denna process är en in-dividuation i form av en tendens att bli en, det vill säga o-delbar. Men denna tendens förverkligas aldrig (det som Kant utforskar som en logisk motsägelse i *Kritik av det rena förnuftet*) eftersom den möter, såsom ett öppet, negativt entropiskt och dynamisk system, en mottendens med vilken den skapar en metastabil jämvikt. Det är en jämvikt på gränsen till ojämvt i en förindividuell minnesmiljö där jaget sam-individuerar i ett vi.

Detta är endast möjligt då detta vi också är en sådan process. Individuationen av jaget är alltid processuellt inskriven i vi-individuationsprocessen, medan omvänt individuationen av viet endast åstadkoms genom dessa jag, som är processuellt motstridiga, de jag som sätter samman detta vi. Det som binder samman jaget och viet i individuationen är den förindividuella miljö enligt de givna effektivitetsvillkor som bygger på de retentionella apparater genom vilka den skapas som en minnesmiljö. Dessa retentionella apparater stöds av den tekniska miljö som är villkoret för mötet mellan jaget och viet. Individuationen av jaget och viet är i denna mening också individuationen av ett tekniskt system (något som Gilbert Simondon märkligt nog inte har sett). Det tekniska systemet är en apparat som åtnjuter en specifik roll (där

varje objekt är inordnat: ett tekniskt objekt existerar endast såsom inordnat i en sådan apparat tillsammans med andra tekniska objekt, det är det som Simondon kallar en ”teknisk helhet” (ensemble technique)). Geväret, och mer allmänt, det tekniskt blivande tillsammans med vilket det bildar ett system, betecknar därigenom hos Foucault möjligheten att konstituera ett disciplinärt samhälle.⁹

Det tekniska systemet är det som vidmakthåller möjligheten av en konstitution av retentionella apparater som själva springer ur en grammatiseringsprocess. Det tekniska systemet använder dessa retentionella apparater i individuationsprocessen. De retentionella apparater i minnesmiljöerna som i varje nytt stadium ger upphov till grammatisering är de som bestämmer sammankopplingarna mellan jag-individuation och vi-individuation i samma psykiska, kollektiva och tekniska individuationsprocess (det vill säga minnesprocessen, och där grammatisering är ett tekniskt undersystem).¹⁰ Denna individuationsprocess omfattar således tre bitar, där varje bit själv delas upp i processuella underenheter (som till exempel det tekniska systemet, genom att individueras, individueringar även sina minnestekniska system eller minnesteknologiska system där grammatiseringsstadierna förgrenar sig, och så vidare).

Redan före filosofin (en senkomling) finner vi att den fråga som sysselsätter de första försokratiska tänkarna (på en gång geometriker, fysiologer, poeter och lagstiftare – nomoteter) handlar om det som sammanfogar den Mångfald som konstituerar massan av medborgare, ”jagen”, till det Ena – det som kallas vattnet (Thales) eller varat (Parmenides) – som grundar ”viet” ända till dess mest vidsträckta horisont, som universell. Den politiska fråga som sålunda skapas handlar om villkor för metastabilisering av juridiska lagar, men även epistemiska lagar, i form av en gemensam horisont – det vill säga transindividuell – av betydelse som springer ur den psykosociala individuationen och som filosoferna tänker som ”eide”, idealiteter.

Begynnelsen av det försokratiska tänkandet består emellertid i uppkomsten av denna tanke om det Ena och Mångfalden i det ögonblick då den grammatisering som hade lett till alfabetiseringen sätter igång den kris (kris) som ger upphov till den nya psykiska och kollektiva individuationsprocess som är stadsstaten (polis), vilken ersätter enväldessamhällena och dess ”präst-kungar”. Från Thales till Platon öpp-

nar denna kris det kritiska tänkandets era, det vill säga även det politiska tänkandet, och som en psykosocial individuationsprocess. Det är en process där medborgaren särskiljer sig från gruppen, men skapar denna grupp som strukturellt ofullbordad och som tillblivande just genom denna distinktion där medborgaren separerar sig som rättsligt särdrag.

Detta politiskt-filosofiska tänkande av det Ena och Mångfalden är tänkandet av det transindividuella som sådant, och som alltsedan Platon sålunda grundar metafysiken, som minne (mneme) genomkorsat av teknik (technē), det vill säga på en gång som återerinring (anamnesis) och minnesstöd (hypomnesis). Den filosofiska frågan – som går genom den sofistiska krisen, och sålunda lämnar den försokratiska epoken – är nu att veta under vilka villkor som det är möjligt att transindividuera i fakticiteten. Och transindividuationen är frågan om anden på det sätt som den kommer att bli enhetsprincipen i den kristna monoteismen.

När det Ena blir Varat, delar det upp sig i regioner som konstituerar discipliner: kunskapsområdena grundas på ”regionala ontologier”, som Edmund Husserl skriver. De definierar det som transindividuerar mellan det psykiska och det kollektiva och legaliteten hos denna transindividuation enligt dessa individuationsregimer som också skapar likheter (tankekollektiv och transcendentala ”vi”, för att fortsätta att tala med Husserl). Dessa regionala ontologier är själva bestämda av grundläggande regler för transindividuationen som definierar den formella ontologin hos logiken och/eller metafysiken, och denna är i sin tur, som metatransindividuation, resultatet av den filosofiska individuationen.

Dessa operationer väver metafysikens historia, sådan som den på olika sätt har blivit dekonstruerad sedan Marx och fram till det grammatologiska tänkandet, över Sigmund Freud. Men utöver denna dekonstruktion, och före den (som under den försokratiska eran), förblir frågan om individuation den primära, och frågan om transindividuation i återerinringsspänningen mellan det Ena och Mångfalden förblir föremålet för den egentliga filosofin.¹¹ Det är därför som filosofin inte är slut.

6. *Transindividuationen som retention*

I den utsträckning som den är psykosocial visar transindividuationen som minnesaktivitet att varje fråga om minne är en fråga om urval och omvänt att varje fråga om urval är en fråga om minne. Så fort som jag gör ett urval (det vill säga, exempelvis, så snart som jag talar och tiger om det som jag inte talar om) konstituerar jag ett minne, det vill säga jag transindividueringar eller deltar i en transindividuationsprocess. Att tänka detta urval gör det nödvändigt att ta upp Husserls fenomenologiska beskrivning av tidsobjektet (Zeitobjekt) och att kritisera denna genom att visa att transindividuationen, där det psykiska och det kollektiva sammanböjs, har plats för organologiska tertiära retentionsvillkor formade av minnesstöd i preindividuella miljöer. Epifylogenes är den produktionsprocess av tertiära minnesstödsretentioner som stöder primära och sekundära retentioner så som de definieras av Husserl, och vilka utgör stommen i återerindringslivet.

Den primära retentionen är det som Husserl utvinnet från en fenomenologisk analys av melodin. I melodins ”nu”, det vill säga det närvarande ögonblicket för ett pågående musikaliskt objekt, kan den not som är närvarande inte vara en enskild not, och inte bara ett ljud, annat än i den utsträckning som den kvarhåller i sig den föregående noten, som förblir närvarande. Denna föregående not är fortfarande närvarande och kvarhåller i sin tur den not som föregick den, och så vidare. Man ska särskilja denna primära retention, som tillhör perceptionen av det närvarande, från den sekundära retentionen, som är den melodi som jag lyssnade på i går, som jag kan höra igen i min fantasi genom minnets lek, och som konstituerar det förflutna i mitt medvetande. Man ska hålla isär, skriver Husserl, perception (primär retention) och inbillning eller fantasi (sekundär retention).

Men det finns även en tredje sorts retention, och den är minnesstödmässig (hypomnésique). Före uppfinningen av grammmofonen var det fullständigt omöjligt att lyssna två gånger efter varandra på samma melodi, men alltsedan uppenbarelsen av grammmofonen, som är ett exempel på tertiär retention, och ett stadium av grammmatisering, det vill säga en supplementär epok, har en identisk upprepning av samma tidsobjekt blivit möjlig, något som dessutom gör det möjligt att bättre förstå retentionella processer. Ty det framträder här som en följd att:

- När samma tidsobjekt produceras två gånger efter varandra, skapar det två olika tidsfenomen, vilket betyder att de primära retentionerna varierar från ett fenomen till ett annat. När retentionen av den första lyssningen blir sekundär, spelar den en urvalsroll i den primära retentionen i den andra lyssningen. Detta är korrekt i allmänhet, men den tertiära retention som utgörs av grammfonen gör det synligt. Den minnesstödda upprepningen producerar en skillnad.
- Å andra sidan är de tertiäriserade tidsobjekten (grammofon, film, radio- och TV-utsändningar), inspelade eller etersända, materialiserad tid som överlagrar relationerna mellan primära och sekundära retentioner i allmänhet och därigenom tillåter kontroll av dem. Skillnaden kan nu lika gärna intensifieras genom tertiär upprepning som utplånas av den: Upprepningen kan skapa likgiltighet.

Det primära och sekundära retentionsrummet, i den utsträckning som de är detta, är emellertid ett återerindrande urval, men sådant att det är överlagrat av tertiära minnesstödsretentioner. Det är det som konstituerar den konkreta verkligheten i varje transindividuationsprocess.¹² Det tertiära retentionstänkandet, i den utsträckning som dess epoker konstituerar en supplementets historia som grammatisering, återupprättar en allmän organologi där supplementets historia endast är tänkbar i dess tredubbla dimension: fysiologisk, teknisk och social.¹³

I termer av filosofisk politik är det fråga om att beskriva och att kritisera (att urskilja, *krinein*) de konkreta transindividuationsprocesserna. Juridiken är till exempel en konkret transindividuationsprocess – konkret betyder att den tillhör en epok av grammatisering som den överlagrar. Att stifta en lag, det är bokstavligen att transindividuera – och de nyligen igångsatta inspelningarna av tecknade ljudfilmer med juridiska instruktioner tar upp nya juridiska transindividuationsfrågor.

Denna transindividuation genomförs enligt lagar som i sig själva är konstituerande, i den filosofiska betydelsen, det vill säga konstituerade av en transcendental logik, och den politiska filosofin består av att beskriva de legaliteter som tillåter den juridiska transindividuationen utifrån denna konstitution som även är bestämmande för matemati-

kerna, och så vidare. Att ta minnesstödet med i beräkningen i utformningen av återerinring gör emellertid en sådan transcendental (det vill säga a priori) förståelse av konstitutionen omöjlig och föråldrad. Och det är inte genom ett rent sammanträffande som filosofin, som ”vetenskapens drottning”, går in i en kris i det ögonblick när nya stadier av grammatisering uppstår, som inte längre endast utgörs av bokstäver.

I termer av en politisk filosofi är det fråga om att veta vem som tillägnar sig och vem som kontrollerar de transindividuationsprocesser som man skulle kunna kalla metatransindividuerande och som tillåter kontroll av socioekonomiska och sociopolitiska metatransformationer över de utmärkande minnesstöden i varje grammatiseringssepok – där metatransindividuationen är överlagrad av tertiära retentioners tekniska eller teknologiska egenskaper. Med andra ord, föreningen av den psykiska *och* den kollektiva individuationen, där villkoren för transindividuationen utformas, det är tekniken – och det är precis det som filosofin fram tills nu har uteslutit. Det är därför som det är nödvändigt att konstituera en ny filosofisk horisont där tekniciteten är i centrum av transindividuationen. Denna väg som går genom dekonstruktionen stannar inte där, det är inte en återvändsgränd, men på villkor att man gör en teknisk historia av supplementet förstådd som tertiär retention i individuationsprocessen hos en allmän organologi.¹⁴

7. Kapitalism och grammatisering av begär

Minnet arbetar, och dess arbete, som liknar det vid sorg, idealiserar sina objekt. Denna spontana idealisering (förstådd här i dess freudian-ska betydelse) är ett villkor för transindividuationen. Men å andra sidan så förutsätter transindividuationen, som produktionsprocess av betydelser, ideation. Ideation finns så snart som det finns språk, som Husserls *Logiska undersökningar* har visat. När logos uppträder som sådan, övergår minnesarbetet, i form av själens transindividuationsarbete, från ideation till idealisering genom begreppslik bearbetning uppfattad som återerinring: det är tänkande (dianoia) som fritid (skhole), som omsorg och övning (melete), som fri aktivitet (otium). Men det är inte möjligt att ställa mot varandra återerinring och minnesstöd, och det är därför som Foucault har kunnat visa att minnesan-

teckningar (hypomnemata) är en form av fri aktivitet (otium), som även ägnas åt samtal, läsning och meditation.¹⁵

Det är inte desto mindre nödvändigt att omvärdera Platons diskussion av minnesanteckningar (hypomnamata) och minnesstöd som faktorer för kunskapsförlust. Från grammatiseringshistoriens perspektiv föregriper *Faidros* frågor som återkommer i Marx *Kapitalet*. Det är frågor om en minnets politiska ekonomi. *Faidros* påstår att minnet kan proletariseras, att minnesstöd, som förytterligande, är en desindividuering, och att denna fråga är politisk (det är alltså en fråga om sofistik). I dag utgör den industriella kontrollen av minnet genom minnesanteckningar i form av minnesteknologier en förlust av levnads-konst (savoir-vivre) lika mycket som av praktisk kunskap (savoir-faire) och av teoretiskt vetande (transindividuation av idealiteter). I det nuvarande tillståndet av hegemoni som finanskapitalismen utövar på minnesstödsteknologier, och av vilka den gör till retentionella kontrollteknologier, förlorar vi förmågan att transindividuera.

Att bli en individ, det är att individuera gruppen: det är att transindividuera och att transindividueras. Omvänt, att inte ha tillgång till transindividuation, att förlora möjligheten och kunskapen att transindividuera, det är att desindividueras. Det är att förstöra psyket, och att störta det mot psykos.

Grekerna tänker inifrån en psykisk och kollektiv individuationsprocess grundad på bokstaven som orthotetisk tertiär retention. Transindividuationen blir där bokstavligen hegemonisk i det att de symboliska miljöerna, som även är minnesmässiga, där är överlagrade alfabetiska minnesstöd som styr medborgarskapet. Det objektiva alfabetiska minnet är orthotetiskt (orthotes betyder exakthet) i det att det tillåter en entydig nedteckning av en språklig betydelse genom principen av en fonetisk dekomposition (analys) och en rekomposition (syntes). Interioriserad av talarna ger den upphov till ett nytt förhållningssätt till språket och därmed en ny transindividuationsprocess av betydelser. Den sätter betydelser på prov genom en ny skillnad och fördröjning (différance) (i Derridas betydelse). Ty den textuella identifikationen av yttranden, det vill säga deras minnesstödda objektivering, ger upphov till en intensifiering av deras subjektivitet, av deras återerineringsindividuation. Men samtidigt – som Platon understryker – så tillåter minnesstöds-kontrollen även ”logografi”, det vill säga den helhet

av språktekniker som består i att manipulera åsikter genom övertalningskonst (pithanon) genom att kortsluta återerinring, som är trans-individuation och som Platon kallar dialektik, vilken framför allt utgörs av dialog.

På 1800-talet, med de första analoga inspelningsapparaterna, uppstår de orthotetiska minnesteknologiska nedteckningarna. De minnesteknologiska apparaterna digitaliseras under andra hälften av 1900-talet. De orthotetiska minnesteknikerna och minnesteknologierna är de som på en gång tillåter att intensifiera individuationen och att kontrollera den i form av en desindividuering. De analoga och digitala formerna av minnesanteckningar tar därigenom återigen upp den äldsta frågan inom filosofin inom en kapitalistisk och marknadsekonomisk ram, som sofisternas merkantila aktivitet förvisso föregrep, men där den industriella dimensionen introducerar nya frågor. Ty industrin är ett nytt stadium av grammatisering.

Grammatiseringen av minnesmiljöer och symboliska miljöer genom teknologiska apparater utformas i själva verket på samma sätt som verktygsmaskinen utvecklar en annan orthotetisk form genom kontroll av handrörelser och därmed av kroppen. Medan de bokstavliga minnesstöden redan i antiken kontrollerade andens intellektuella funktioner, och medan de audiovisuella minnesstöden från och med 1900-talet kontrollerar dess sinnesfunktioner, uppträder de minnesstöd som kontrollerar reproduktionen av rörelsemotoriken först i början av den industriella revolutionen. Och här deltar fotografiet och biografen i denna grammatisering av handrörelsen. Kontrollen av arbete genom vetenskaplig organisation av arbete som stödjer sig på grammatisering teoretiseras av Frederick Taylor i *Principles of Scientific Management* (1911).

Den grammatiserade handrörelsen är en tertiäriserad handrörelse. Dess maskinella reproduktionen uppträder som tertiär retention i den motoriska produktionsaktiviteten. Det har alltid funnits tertiär retention i den motoriska produktionsaktiviteten. Det är det som framträder som förhistorien till det som kallas ”experimentell teknologi” tillämpad på rekonstitutionen av storleken på neanderthalarnas stenverktyg. Men varje styrning som kommer från Taylors teori om arbete är en tanke och en kontroll av handrörelsen i form av tertiär orthotetisk och maskinell retention som konstituerar ett minnesstöd av hand-

rörelsen genom vilken arbetaren omvandlas till en proletär, fråntagen sina kunskaper.

De analoga och sedan digitala apparaterna, som utvecklas i kölvattnet av den industriella maskinismen och dess verktygsmaskiner, påverkar inte bara produktionsformer utan även konsumtionsformer. Den produceras där som ett nytt stadium av förytterligande av vetande och av minnesstöd som konstituerar en allmän proletariseringprocess som förlust av vetande. Den bokstavliga grammatiseringen satt i tjänst hos konceptionen, grammatiseringen av handrörelser i tjänst hos produktionen, och grammatiseringen av betydelse i tjänst hos konsumtionen. Denna kognitiva och kulturella kapitalism konstituerar en ny integrerad minnesstödsorganisation som tillåter kontroll av varje slags rörelse, det vill säga av känslor och av det omedvetna.

Att framträdandet av kroppen i individuationsprocessen – om det nu är producentens kropp kontrollerad av handrörelser eller konsumentens kropp kontrollerad av betydelse – inträffar i det ögonblick då de nietscheanska och freudianska tankar om begär och om drifter utformas som fenomen som stiger från det omedvetna, det innebär att i det ögonblick då vi upplever återframträdandet av frågan om återerining och minnesstöd, i det ögonblick då det återkommer, som *telekrati*, och i termer som har tagit en kolossal, global, industriell och teknologisk dimension, då är den fråga som sofistiken ställde till filosofien och till demokratin, då är betydelsen av dessa frågor en ombearbetning av frågan om begär i den utsträckning som den själv konstituerar eller destituerar minnesstödsmissigt och enligt grammatiseringsstadier.

Ty individuationsprocessen är ekonomin bakom det man alltsedan Freud kallar begär: det är den libidinala ekonomin. Men Freud kunde inte formulera en tanke om minnesstöd i psykoanalysen eftersom hans tänkande var knutet till återerining (vilket Jean-François Lyotard tydligt har visat), en återerining tänkt alltsedan frågan om narcissismen, jagidealet och sublimeringen, som krafter som omvandlar djuriska drifter, och särskilt den sexuella driften, till en individuationskraft och en andlig och kollektiv omvandling genom konstitutionen av en trans-individuationsprocess som redan Aristoteles kallade "filia", med andra ord kärlek.

Den fråga som riktas till oss i dag i relation till en minnespolitik är den om en begärspolitik, det vill säga även en politisk ekonomi för det

omedvetna. Det omedvetna är det som artikulerar kroppar genom tertiära retentioner och minnesstödsunderbyggnad, konstituerande kroppen som teknisk kraft, det vill säga som fantasikraft, som fantasmatisk kraft. Att i dag tänka frågan om minne, i den utsträckning som den är ursprungligen förtytterligad och på en gång tillåter att intensifiera individuationen och att producera desindividuation genom förlust av kunskap och genom proletarisering, det är att ombearbeta en minnesstöds- och återerinringstanke hos en allmän kunskapsekonomi i den utsträckning som dessa är begärsformer.

Ty i vår epok – sådan är den utomordentligt märkliga och oroande karaktären hos den samtida kapitalismen – ser vi att vetandet förstörs, och genom det begäret, genom ett förtytterligande som tillåter en kontroll och intensifiering av driftsprocesser på bekostnad av begärsekonomier, det vill säga av återerinring. Konsumtionskapitalismen, som är mimetisk, baserad på massinstinkt och driftsinriktad, återaktiverar de sofistiska tekniker i en ojämförligt starkare och farligare utsträckning, som utgör en sannskyldig grammatisering av begäret självt, och som konstituerar en gräns där det är uppenbart att denna kapitalism leder, om det inte händer något som förändrar sakernas tillstånd, till dess sammanstörtande och självdestruktion.

Det är följaktligen fråga om att sätta igång forskningsprogram om de minnesstödssekonomier för begär som digitala medier möjliggör: dessa digitala medier är bärare av återerinringens möjligheter likaväl som individuationsminnesstöd och fullständigt oredigerad transindividuation. Det gäller att tänka digitala minnesanteckningar och de nya formerna av fria aktiviteter (*otium*) som kan framträda och grunda en ny politisk ekonomi för minne och begär.¹⁶

Översättning Leif Dahlberg

Noter

1. Jacques Derrida, "Platons apotek" (1968), övers. J. Stolpe, i Jacques Derrida, *Apoteket* (Lund: Propexus, 2007), s. 9–143.
2. Gilbert Simondon, *L'Individuation psychique et collective. A la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité* (Paris: Editions Aubier, 2007).

3. André Leroi-Gourhan, *Le Geste et la Parole 1. Technique et Langage* (Paris: Albin Michel, 1964).
4. På denna punkt, se Bernard Stiegler, *Mécréance et discrédit 3. L'esprit perdu du capitalisme* (Paris: Galilée, 2006).
5. Bernard Stiegler, *La Technique et le temps 3. Le temps du cinéma et la question du mal-être* (Paris: Galilée, 2001).
6. Se Jacques Garellis förord till Gilbert Simondon, *L'Individu et sa genèse physico-biologique* (Grenoble: Ed. Jérôme Millon, 1998).
7. Gilbert Simondons position på denna punkt är tve tydlig och tvekande. Se Bernard Stiegler, "Chute et élévation. L'apolitique de Simondon", *La Revue philosophique de la France et de l'étranger* 2006: 3 (Tome 131); och "Nanomutations, hypomnémata, grammatisation", i *Nanomutations*, red. A. Ronell (Montrouge: Editions Bayard, under utgivning).
8. Denna tanke finns hos Ernest Renan i *Qu'est-ce qu'une nation?* (1882).
9. Michel Foucault, "Les mailles de pouvoir", *Dits et écrits II* (Paris: Gallimard, 2001), s. 1006–1007: "Marx gör, till exempel, utmärkta analyser av disciplinproblem i armén och verkstäder. Den analys som jag ska göra av disciplin i armén återfinns inte hos Marx, det har ingen betydelse. Vad är det som händer i armén, alltsedan 1500-talet och i början på 1600-talet och fram till slutet av 1700-talet? En helt omfattande omvandling som har gjort att armén, som tidigare väsentligen utgjorde små enheter av mer eller mindre utbytbara individer, organiserades omkring befäl. Dessa har blivit ersatta av stor pyramidalt helhet, med en hel serie av intermediära befäl, underofficerare och även tekniker, väsentligen på grund av att man gjort en teknisk uppfinding: ett gevär som skjuter någorlunda snabbt och träffsäkert."
10. Denna sista punkt diskuteras utförligare i Bernard Stiegler, *La Technique et le temps 4. Symboles et diabolos, ou la guerre des esprits* (Paris: Galilée, under utgivning).
11. Att beskriva det som jag kallar "konsistensregimer" (*régimes de consistance*), det är att beskriva transindividuationsregimer, där det som möjliggör att transindividuera existenser, det är just precis konsistenser. Se Bernard Stiegler, *Mécréance et discrédit 1. La décadence des démocraties industrielles* (Paris: Galilée, 2004).
12. Återerinring bör själv tänkas, i detta perspektiv, med det aristoteliska handlingsbegreppet, "energeia" och "entelecheia". Utifrån ett icke-motsatsställt par av handling och kraft, där kraften formar den preindividuella passerande motsättningen mellan formen och den materia som springer ur ett hylemorfiskt schema, som Simondon visar.
13. I andra sammanhang har jag visat hur de tre organologiska miljöerna sammankopplar tre former av retentioner, och hur de tre synteserna av den transcendentala föreställningen som Kant etablerar i den transcendentala deduktionen i *Kritik av det rena förnuftet* konstitueras genom en fjärde prostetisk och a posteriori syntes.
14. Friedrich Nietzsche, tänkare av spåret och inskriften i den andra avdelningen

av *Moralens genealogi*, är den filosof som introducerade den genealogiska frågan och med den det organologiska hos urvalet. Freud gjorde av den frågan om det omedvetna, problemet var att det freudianska tänkandet varken lyckades tänka tertiära retentioner eller det tekniska, vilket tvingade fram en neo-lamarckiansk fabulation. Henri Bergson, genom det företräde som han gav till tiden, som han ställde mot rummet, skapade ett motsatspar som är mycket annorlunda än Husserls motsatsställande av primär och sekundär retention, men som utesluter tertiära retentioner av samma skäl, det vill säga eftersom de är rumsliga och inte tidsliga. Deleuze sitter fast i detta bergsonska motsatspar som han ställer mot ett husserlskt motsatspar. I detta avseende är Deleuze mer bergsonsk än nietscheansk. Barbara Stieglers arbeten har visat att hos Nietzsche är frågan om relationen mellan det apolloniska och det dionysiska ställd redan i djupet av dessa tekniska och industriella frågor (se hennes *Nietzsche et la critique de la chair* (Paris: PUF, 2005)). I motsats till detta kan Bergsons tänkande, som fortfarande dominerar Deleuze, inte ställa frågan om tekniken, vilket exempelvis kan ses i ”Le diagramme”, och följaktligen är Deleuzes kritik av kontrollsamhällena uppgiven.

15. Michel Foucault, ”Jagskriften” (1983), övers. J. Stolpe, i *Diskursernas kamp* (Stockholm: Symposion, 2008), s. 219–235.
16. Detta forskningsprogram återfinns i Bernard Stiegler, *Réenchanter le monde. La valeur esprit contre le populisme industriel* (Paris: Flammarion, 2008) och i *La Télécratie contre la démocratie. Lettre ouverte aux représentants politiques* (Paris: Flammarion, 2006).

Bibliografi

- Alloa, Emmanuel, "L'apparaître appareillé", *Appareil et intermédialité*, red. J.-L. Déotte, M. Froger & S. Mariniello (Paris: L'Harmattan, 2007)
- Alloa, Emmanuel, "La chair comme diacritique incarné", *Chiasmi International. Trilingual Studies Concerning the Thought of Merleau-Ponty*, No. 11 (2009), s. 249–261
- American Philosophy of Technology: The Empirical Turn*, red. H. Achterhuis, övers. R. P. Crease (Bloomington: Indiana University Press, 2001)
- Anders, Günther, *Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution* (München: C. H. Beck, 1956)
- Aristoteles, *Nikomachiska etiken*, övers. M. Ringbom (Göteborg: Daidalos, 1978)
- Axelos, Kostas, *Einführung in ein künftiges Denken: Über Marx und Heidegger* (Tübingen: Niemeyer, 1966)
- Axelos, Kostas, *Marx, penseur de la technique. De l'aliénation de l'homme à la conquête du monde* (Paris: Minuit, 1969)
- Barbaras, Renaud, "Critique de la phénoménologie transcendantale", i *Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception* (Paris: Vrin 1999), s. 31–61
- Barbaras, Renaud, *Le mouvement de l'existence. Études sur la phénoménologie de Jan Patočka* (Chatou: La transparence, 2007)
- Bataille, Georges, *Théorie de la religion* (Paris: Gallimard, 1973)
- Belaval, Yvon, *Leibniz critique de Descartes* (Paris: Gallimard, 1960)
- Bello, Angela Ales, *Husserl. Sul problema di Dio* (Rom: Edizioni Studium, 1985)
- Bennington, Geoffrey, "Emergencies", *The Oxford Literary Review* 18 (1996)
- Borgmann, Albert, *Technology and the Character of Contemporary Life* (Chicago: University of Chicago Press, 1984)
- Breda, Herman Leo van, "Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain", *Révue de Métaphysique et de Morale*, nr. 4 (1962)
- Butler, Judith, *Genstrubbel: Feminism och identitetens subversion*, övers. S. Almqvist (Göteborg: Daidalos, 2007)

BIBLIOGRAFI

- Cacciari, Massimo, "Salvezza che cade", i *Arte, tragedia, tecnica*, red. M. Cacciari & M. Donà (Milano: Raffaello Cortina, 2000)
- Carbone, Mauro, "La dicibilité du monde. La période intermédiaire de la pensée de Merleau-Ponty à partir de Saussure", *Recherches sur la philosophie et le langage* 15 ("Merleau-Ponty: le philosophe et son langage"), red. F. Heidsieck (Grenoble 1993), s. 83–99
- Cashell, Kieran, "Walter Benjamin's Philosophy of the Future", *Philosophy Pathways* 102 (25 April 2005), <http://www.philosophypathways.com/newsletter/issue102.html>
- Cassirer, Ernst, "Form und Technik" (1930), i Ernst Cassirer, *Symbol Technik Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927-1933*, red. E. W. Orth & J. M. Krois (Hamburg: Meiner, 1985)
- Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil Das mythische Denken* (Hamburg: Meiner, 2002)
- Chasing Technoscience: Matrix for Materiality*, red. D. Ihde och E. Selinger (Bloomington: Indiana University Press, 2003)
- Cohen, Hermann, *Kants Theorie der Erfahrung* (1918) (Hildesheim: Olms, 1987)
- Cohen, Richard A., "Technology: The Good, the Bad, and the Ugly", i *Postphenomenology: A Critical Companion to Ihde*, red. E. Selinger (Albany: SUNY Press, 2006), s. 147–49
- Coming out of Feminism*, red. M. Merck, N. Segal & E. Wright (Malden: Blackwell, 1998)
- Community in the Digital Age*, red. A. Feenberg & D. Barney (Lanham: Rowman and Littlefield, 2004)
- Crépon, Marc, *Altérités de l'Europe* (Paris: Galilée, 2006)
- Dahlstrom, Daniel O., "Transcendental Truth and the Truth That Prevails", i *Transcendental Heidegger* (Stanford: Stanford University Press, 2007), s. 63–73
- Dalen, Dirk von, "Four letters from Edmund Husserl to Hermann Weyl", *Husserl Studies* (1984)
- De Gandt, François, *Husserl et Galilée: Sur la crise des sciences européennes* (Paris: Vrin, 2004)
- Derrida, Jacques, "Fragen an die Phänomenologie – Abschied vom Prinzipiellen?", i *Die Krise der Phänomenologie und die Pragmatik des Wissenschaftsfortschritts*, red. M. Benedikt & R. Burger (Wien: Österreichische Staatsdruckerei, 1986), s. 169–179
- Derrida, Jacques, "Platons apotek" (1968), övers. J. Stolpe, i Jacques Derrida, *Apoteket* (Lund, Propexus, 2007), s. 9–143
- Derrida, Jacques, *Archive Fever: a Freudian impression*, övers. E. Prenowitz (Chicago: University of Chicago Press, 1998)
- Derrida, Jacques, *De l'autre cap* (Paris: Minuit, 1991)
- Derrida, Jacques, *De l'esprit: Heidegger et la question* (Paris: Galilée, 1987)
- Derrida, Jacques, *Husserl och geometrins ursprung*, övers. H. Ruin (Stockholm: Thales, 1990)

BIBLIOGRAFI

- Derrida, Jacques, *Limited Inc.*, övers. S. Weber & J. Mehlman (Evanston: Northwestern University Press, 1988)
- Derrida, Jacques, *Margins of Philosophy*, övers. A. Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1982)
- Derrida, Jacques, *Of Grammatology*, övers. G. C. Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976)
- Derrida, Jacques, *Of Spirit. Heidegger and the Question*, övers. G. Bennington & R. Bowlby (Chicago: University of Chicago Press, Chicago, 1989)
- Derrida, Jacques, *Rösten och fenomenet*, övers. D. Birnbaum och S.-O. Wallenstein (Stockholm: Thales, 1991)
- Derrida, Jacques, *The Gift of Death* (Chicago: University of Chicago Press, 1995)
- Derrida, Jacques, *The Problem of Genesis in Husserl's Philosophy*, övers. M. Hobson (Chicago: University of Chicago Press, 2003)
- Derrida, Jacques, *Writing and Difference*, övers. A. Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1978)
- Dittman, Frank & Segal, Jérôme, "Hermann Schmidt (1894–1968) et la théorie générale de la régulation. Une cybernétique allemande en 1940?", *Annals of Science*, No 54 (1997), s. 547–565 (<http://jerome-segal.de/Publis/Annals.htm>)
- Dourish, Paul, *Where the Action is: The Foundations of Embodied Interaction* (Cambridge: MIT Press, 2001)
- Dreyfus, Hubert, "Anonymity versus Commitment: The Dangers of Education on the Internet", *Ethics and Information Technology* 1/1 (1999), s. 15–20
- Dreyfus, Hubert, "De l'ustensilité à la techné: le statut ambigu de l'ustensilité dans *L'être et le temps*", i *Martin Heidegger*, red. M. Haar (Paris: Cahiers de l'Herne, 1983)
- Dreyfus, Hubert, "Heidegger on Gaining a Free Relation with Technology", i *Technology and the Politics of Knowledge*, red. A. Feenberg & A. Hannay (Bloomington: Indiana University Press, 1995), s. 97–107
- Dreyfus, Hubert, *On the Internet*, 2nd ed. (New York: Routledge, 2008)
- Drummond, John, "Political Community", i *Phenomenology of the Political*, red. L. E. Embree & K. Thompson (Dordrecht: Kluwer, 2000)
- Eldelin, Emma, "The Cultural Transfer of a Concept: C. P. Snow's 'Two Cultures' and the Swedish Debate", <http://www.ep.liu.se/ecp/025/021> (2009-01-05), s. 185–204
- Elliott, Carl, *A Philosophical Disease: Bioethics, Culture, and Identity* (New York: Routledge, 1999)
- Elliott, Carl, *Better than Well: American Medicine Meets the American Dream* (New York: W.W. Norton, 2004)
- Feenberg, Andrew, *Heidegger and Marcuse: The Catastrophe and Redemption of History* (New York: Routledge, 2005)
- Findlay, Edward F., *Caring for the Soul in a Postmodern Age: Politics and Phenomenology in the Thought of Jan Patočka* (Albany: The State University of New York Press, 2002)
- Foucault, Michel, "Jagskriften" (1983), övers. J. Stolpe, i *Diskursernas kamp* (Stockholm: Symposium, 2008), s. 219–235

BIBLIOGRAFI

- Foucault, Michel, "Les mailles de pouvoir", *Dits et écrits II*, (Paris: Gallimard, 2001), s. 1006–1007
- Freud, Sigmund, *Das Unbehagen in der Kultur* (1929/30), *Gesammelte Werke*, Vol. XIV (Frankfurt: Fischer, 1976)
- Gander, Hans-Helmuth, *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2001)
- Girard, René, *Violence and the Sacred*, övers. P. Gregory (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977)
- Groys, Boris, *Unter Verdacht. Eine Phänomenologie der Medien* (München: Hanser, 2000)
- Gurwitsch, Aron, "The Last Work of Edmund Husserl", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 16, No. 3 (mars 1956)
- Habermas, Jürgen, "Zu Veröffentlichungen von Vorlesungen vom Jahre 1935", *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 25 juli 1953, omtryckt i *Philosophisch-politische Profile* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971)
- Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, övers. F. Lawrence (Cambridge: MIT Press, 1987)
- Hacking, Ian, "Making Up People", *The Science Studies Reader*, red. M. Biagioli (New York: Routledge, 1999)
- Hacking, Ian, *Representing and Intervening: Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986)
- Hacking, Ian, *The Social Construction of What?* (Cambridge: Harvard University Press, 1999)
- Hagedorn, Ludger, "Auto-Immunity or Transcendence. A Phenomenological Reconsideration of Religion with Jacques Derrida and Jan Patočka", i *Phenomenology and Religion*, red. J. Bornemark & H. Ruin, Södertörn Philosophical Studies, Vol. 6 (Flemingsberg, 2010)
- Haraway, Donna, "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective", *The Science Studies Reader*, red. M. Biagioli (London: Routledge, 1999)
- Haraway, Donna, *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan©™: Feminism and Technoscience* (New York: Routledge, 1997)
- Harman, Graham, "Technology, Objects, and Things in Heidegger", *Cambridge Journal of Economics* 34/1 (2010), s. 17–25
- Harman, Graham, *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects* (Chicago: Open Court, 2002)
- Havelange, Véronique, "De l'outil à la médiation constitutive: pour une réévaluation phénoménologique, biologique et anthropologique de la technique", *Arob@se*, www.univ-rouen.fr/arobase, vol. 1 (2005), s. 8–45
- Hegel, G. W. F., *Andens fenomenologi*, övers. S.-O. Wallenstein & B. M. Delaney (Stockholm: Thales, 2008)

BIBLIOGRAFI

- Heidegger, Martin, "Aufzeichnungen aus der Werkstatt", i *Aus der Erfahrung des Denkens* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002)
- Heidegger, Martin, "Comments on Karl Jaspers' *Psychology of Worldviews*", i *Pathmarks*, red. W. McNeill (Cambridge: Cambridge University Press, 1998)
- Heidegger, Martin, "Das Ding" (1950), i *Vorträge und Aufsätze* (Stuttgart: Neske, 1994)
- Heidegger, Martin, "Das Ge-Stell" (1949), i *Freiburger und Bremer Vorträge*, GA 79 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994)
- Heidegger, Martin, "Der Ursprung des Kunstwerkes", i *Holzwege*, GA 5 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977)
- Heidegger, Martin, "Die Frage nach der Technik", i *Vorträge und Aufsätze* (Pfuldingen: Neske, 1997)
- Heidegger, Martin, "Die Kehre", i *Die Technik und die Kehre* (Stuttgart, Klett-Cotta, 2007)
- Heidegger, Martin, "Die Zeit des Weltbildes" (1938), i *Holzwege*, GA 5 (Frankfurt am Main: Klostermann, 1977), s. 87–94
- Heidegger, Martin, "Einblick in das was ist", i *Freiburger und Bremer Vorträge*, GA 79 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994)
- Heidegger, Martin, "Mein bisheriger Weg", i *Besinnung* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997)
- Heidegger, Martin, "Nachwort zur 'Was ist Metaphysik?'"', i *Wegmarken*, GA 9 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978)
- Heidegger, Martin, "Neuzeitliche Naturwissenschaft und moderne Technik", i *Radical Phenomenology. Essays in Honor of Martin Heidegger*, red. J. Sallis (Atlantic Highlands: Humanities Press, 1978)
- Heidegger, Martin, "Phänomenologie und Theologie", i *Wegmarken*, GA 9 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004)
- Heidegger, Martin, "Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation", i *Dilthey Jahrbuch* 6 (1989).
- Heidegger, Martin, "Seminar in Zähringen 1973", i *Vier Seminare*, GA 15 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977)
- Heidegger, Martin, "Teknikens väsen", övers. R. Matz, i *Teknikens väsen och andra uppsatser* (Stockholm: Raben & Sjögren, 1974)
- Heidegger, Martin, "The Question Concerning Technology", i *Martin Heidegger: Basic Writings*, 2nd ed. red. D. Farrell Krell (New York: HarperCollins, 2008), s. 311–341
- Heidegger, Martin, "Was ist Metaphysik?", i *Wegmarken* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004)
- Heidegger, Martin, *Aristoteles, Metaphysik Θ 1–3: Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, GA 2 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981)
- Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003)

BIBLIOGRAFI

- Heidegger, Martin, *Besinnung*, GA 66 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997)
- Heidegger, Martin, *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA 79 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005)
- Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* (1926), GA 22 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993)
- Heidegger, Martin, *Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983)
- Heidegger, Martin, *Grundfragen der Philosophie: Ausgewählte "Probleme" der "Logik"* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984)
- Heidegger, Martin, *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20), GA 58 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993)
- Heidegger, Martin, *History of the Concept of Time*, övers. T. Kisiel (Bloomington: Indiana University Press, 1985)
- Heidegger, Martin, *Holzwege* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1950/1980)
- Heidegger, Martin, *Konstverkets ursprung*, övers. S.-O. Wallenstein (Göteborg: Daidalos, 2007)
- Heidegger, Martin, *Logik als die Frage nach dem wesen der Sprache* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998)
- Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978)
- Heidegger, Martin, *Nietzsche II* (Pfullingen: Günther Neske, 1961)
- Heidegger, Martin, *Ontologie – Hermeneutik der Faktizität* (1923), GA 63 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988)
- Heidegger, Martin, *Ontology – The Hermeneutics of Facticity*, övers. J. van Buren (Bloomington: Indiana University Press, 1999)
- Heidegger, Martin, *Parmenides* (1942/43), GA 54 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982)
- Heidegger, Martin, *Parmenides*, övers. A. Schruwer & R. Roijewicz (Bloomington: Indiana University Press, 1992)
- Heidegger, Martin, *Phenomenological Interpretations of Aristotle: Initiation into Phenomenological Research*, övers. R. Rojcewicz (Bloomington: Indiana University Press, 2001)
- Heidegger, Martin, *Teknikens väsen och andra uppsatser*, övers. R. Matz (Stockholm: Rabén & Sjögren, 1974)
- Heidegger, Martin, *The Concept of Time*, övers. W. McNeill (Oxford: Blackwell, 1992)
- Heidegger, Martin, *Till tänkandet sak*, övers. D. Birnbaum & S.-O. Wallenstein (Stockholm: Thales, 1998)
- Heidegger, Martin, *Varat och tiden*, övers. R. Matz (Lund: Daidalos, 2004)
- Heidegger, Martin, *Was heißt Denken?* (1951/1952) (Tübingen: Niemeyer, 1984)
- Heidegger, Martin, *Überlieferte Sprache und Technische Sprache* (1962), red. Hermann Heidegger (St. Gallen: Erker, 1989)

BIBLIOGRAFI

- Heidegger, Martin, *Zollikoner Seminare. Protokolle - Zwiegespräche - Seminare*, red. M. Boss (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006)
- Heidegger, Martin, *Zu Ernst Jünger*, GA 90 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004)
- Heideggerian Marxism: Herbert Marcuse*, red. R. Wolin & J. Abromeit (Lincoln: University of Nebraska Press, 2005)
- Held, Klaus, "Husserls These von der Europäisierung der Menschheit", i *Phänomenologie in Widerstreit*, red. C. Jamme & O. Pöggeler (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989)
- Herr, Jeffrey, *Reactionary Modernism: Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984)
- Hickman, Larry A., "Postphenomenology and Pragmatism: Closer Than You Might Think?", *Techné. Research in Philosophy and Technology* 12/2 (2008)
- Hickman, Larry A., *Philosophical Tools for Technological Culture: Putting Pragmatism to Work* (Bloomington: Indiana University Press, 2001)
- Hickman, Larry A., *Pragmatism as Post-Postmodernism* (New York: Fordham University Press, 2007)
- Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, red. K. Schuhmann, Husserliana Dokumente, bd. 1 (Haag: Nijhoff, 1977)
- Husserl, Edmund, "Fünf Aufsätze über Erneuerung", i *Aufsätze und Vorträge*, HUA XXVII (Dordrecht: Kluwer, 1989)
- Husserl, Edmund, "Geometris ursprung", i *Husserl och geometris ursprung*, övers. H. Ruin (Stockholm: Thales, 1990)
- Husserl, Edmund, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanskripten (1918-1926)*, HUA XI (Haag: Nijhoff, 1966)
- Husserl, Edmund, *Briefwechsel*, Husserliana Dokumente III (Dordrecht: Kluwer, 1994), bd. IX
- Husserl, Edmund, *Ding und Raum*, HUA XVI (Haag: Martinus Nijhoff, 1973)
- Husserl, Edmund, *Fenomenologin och filosofins kris*, övers. K. Weigelt mfl. (Stockholm: Thales, 2002)
- Husserl, Edmund, *Formale und transzendental Logik*, HUA XVII (Haag: Nijhoff, 1974)
- Husserl, Edmund, *Idéer till en ren fenomenologi och fenomenologisk filosofi*, övers. J. Jakobsson (Stockholm: Thales, 2004)
- Husserl, Edmund, *Krisis Ergänzungsband aus dem Nachlass 1934-1937*, HUA XXIX (Dordrecht: Kluwer, 1993)
- Husserl, Edmund, *L'Origine de la géométrie*, trad. & introduction J. Derrida (Paris: PUF, 1962)
- Husserl, Edmund, *La Crise des sciences européennes*, övers. G. Granel (Paris: Gallimard, 1976)
- Husserl, Edmund, *Logiska undersökningar, band III*, övers. J. Jakobsson (Stockholm: Thales, 2002)
- Husserl, Edmund, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, övers. D. Carr (Evanston: Northwestern University Press, 1970)

BIBLIOGRAFI

- Ihde, Don, "Heidegger on Technology: One Size Fits All", i *Technology... beyond Heidegger?* (New York: Fordham University Press, under utgivning)
- Ihde, Don, *Bodies in Technology* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001)
- Ihde, Don, *Instrumental Realism: The Interface between Philosophy of Science and Philosophy of Technology* (Bloomington: Indiana University Press, 1991)
- Ihde, Don, *Postphenomenology: Essays in the Postmodern Context* (Evanston: Northwestern University Press, 1993)
- Ihde, Don, *Technology and the Lifeworld: From Garden to Earth* (Bloomington: Indiana University Press, 1990)
- Jan Patočka and the European Heritage, *Studia Phaenomenologica VII* (Bucharest: Romanian Society for Phenomenology & Humanitas, 2007)
- Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology, red. I. Chvatic & E. Abrams (Dordrecht: Springer, 2010)
- Jünger, Ernst & Heidegger, Martin, *Linjen*, övers. D. Birnbaum, P. Handberg & S.-O. Wallenstein (Lund: Propexus, 1993)
- Kant, Immanuel, *Opus postumum*, Akademie-Ausgabe Bd. XXII (Berlin-Leipzig: De Gruyter, 1938)
- Kelly, Michael, "Making a Case for Husserl in the Philosophy of Technology", *Philosophy Today* 49 (hösten 2005)
- Kittler, Friedrich, "Nietzsche, der mechanisierte Philosoph", i *KulturRevolution* 9 (1985)
- Kittler, Friedrich, *Eine Kulturgeschichte der Kulturwissenschaft* (München: Fink, 2000)
- Knorr-Cetina, Karin, *Epistemic Cultures: How the Sciences Make Knowledge* (Cambridge: Harvard University Press, 1999)
- Kompridis, Nikolas, *Critique and Disclosure: Critical Theory between Past and Future* (Cambridge: MIT Press, 2006)
- Kukla, André, *Social Constructivism and the Philosophy of Science* (New York: Routledge, 2000)
- Latour, Bruno, *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies* (Cambridge: Harvard University Press, 1999)
- Lawlor, Leonard, "The Legacy of Husserl's 'The Origin of Geometry': Merleau-Ponty and Derrida at the Limits of Phenomenology", i *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, red. T. Toadvine & L. Embree (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002), s. 201-226
- Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, red. E. Ströker (Frankfurt am Main: Klostermann, 1979)
- Leroi-Gourhan, André, *Le Geste et la Parole 1. Technique et Langage* (Paris: Albin Michel, 1964)
- Levinas, Emmanuel, "Heidegger, Gagarine et nous" (1961), i *Difficile liberté*, 2ème ed. (Paris: Le Livre de Poche, 1984), s. 347-352
- Levinas, Emmanuel, "La ruine de la représentation" (1959), i *En découvrant l'essence et l'existence avec Husserl et Heidegger* (Paris: Vrin 2001), s. 173-188

BIBLIOGRAFI

- Levinas, Emmanuel, "Réflexions sur la 'technique' phénoménologique", i *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 2ème ed. (1967) (Paris: Vrin 2001), s. 155-172
- Levinas, Emmanuel, "Sécularisation et faim", i *Herméneutique de la sécularisation*, red. E. Castelli (Paris: Aubier, 1976)
- Levinas, Emmanuel, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (Haag: Nijhoff, 1961)
- Longino, Helen, *Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry* (Princeton: Princeton University Press, 1990)
- Lukács, Georg, *Historia och klassmedvetande*, övers. T. Gerholm (Staffanstorp: Bo Cavefors Bokförlag, 1970)
- Marcuse, Herbert, *Den endimensionella människan. Studier i det avancerade industrisamhällets ideologi*, övers. S.-E. Liedman (Stockholm: Bonniers, 1968)
- Marcuse, Herbert, *Towards a Critical Theory of Society*, red. D. Kellner (New York: Routledge, 2001)
- McLuhan, Marshall, *The Gutenberg Galaxis. The Making of Typographic Man* (Toronto: University of Toronto Press, 1962)
- Mehta, J. L., *Martin Heidegger: The Way and the Vision* (Honolulu: The University Press of Hawaii, 1978)
- Melle, Ulrich, "Responsability and the Crisis of Technological Civilization", *Human Studies* 21 (1998)
- Merleau-Ponty, Maurice, *L'œil et l'esprit* (Paris: Gallimard, 1964)
- Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l'invisible, suivi de notes de travail*, red. C. Lefort (Paris: Gallimard, 1964)
- Merleau-Ponty, Maurice, *Notes de cours sur "L'origine de la géométrie" de Husserl, suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, red. R. Barbaras (Paris: PUF, 1998)
- Metzger, Arnold, *Phänomenologie der Revolution. Frühe Schriften* (Frankfurt am Main: Syndikat, 1979)
- Mitcham, Carl, *Thinking through Technology: The Path between Engineering and Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1994)
- Moran, Dermot, "Heidegger's Transcendental Phenomenology in Light of Husserl's Project of First Philosophy", i *Transcendental Heidegger* (Stanford: Stanford University Press, 2007), s. 135-50
- Mulvey, Laura, "Visual Pleasure and Narrative Cinema", *Screen*, Vol. 16, No. 3 (1975), s. 6-18
- Nancy, Jean-Luc, *Corpus* (Paris: Métailié, 1992)
- Nancy, Jean-Luc, *Etre singulier pluriel* (Paris: Galilée, 1996)
- Nancy, Jean-Luc, *Une pensée finie* (Paris: Galilée, 1990)
- Nietzsche, Friedrich, *Afgudaskymning eller Hur man filosoferar med hammaren*, övers. E. Thiel (Stockholm: Albert Bonniers förlag, 1906)
- Nietzsche, Friedrich, *Kritische Gesamtausgabe Briefe*, red. G. Colli och M. Montinari (Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1981), Bd. III/1
- Nietzsche, Friedrich, *Till moralens genealogi: En stridsskrift, Samlade skrifter* 7 (Stockholm: Symposium, 2002)

BIBLIOGRAFI

- Patočka, Jan, "Den undersökta själen", i *Att läsa Platon*, red C. Cederberg (Stockholm: Symposium, 2007)
- Patočka, Jan, "Die Gefahren der Technisierung in der Wissenschaft bei Edmund Husserl und das Wesen der Technik als Gefahr bei Martin Heidegger", *Die Bewegung der menschlichen Existenz, Phänomenologische Schriften II*, red. K. Nellen, J. Němec & I. Srubar (Stuttgart: Klett-Clotta, 1991), s. 330–359
- Patočka, Jan, "Josef Capek, pérelin boíteux", i *L'écrivain, son "objet"*, red. E. Abrams (Paris: P.O.L, 1990)
- Patočka, Jan, "Les périls de l'orientation de la science vers la technique selon Husserl et l'essence de la technique en tant que peril selon Heidegger", övers. E. Abrams, i Jan Patočka, *Liberté et Sacrifice*, red. E. Abrams (Grenoble: Jérôme Millon, 1990), s. 259–275
- Patočka, Jan, "Séminaire sur l'ère technique", övers. E. Abrams. i *Liberté et sacrifice*, red. E. Abrams (Grenoble: Jérôme Millon, 1990), s. 227–324
- Patočka, Jan, "The Dangers of Technicization in Science according to E. Husserl and the Essence of Technology as Danger according to M. Heidegger", i Jan Patočka, *Philosophy and Selected Writings*, red. och övers. E. Kohák (Chicago: University of Chicago Press, 1989), s. 327–339
- Patočka, Jan, *Kätterska essäer om historiens filosofi*, övers. L. Kramar (Göteborg: Daidalos, 2006)
- Patočka, Jan, *Vom Erscheinen als solchen. Texte aus dem Nachlass*, red. Helga Blaschek-Hahn & Karel Novotny (Freiburg-Munich: Alber, 2000)
- Philosophy of Technology: The Technological Condition*, red. Robert Scharff & Val Dusek (New York: Wiley-Blackwell, 2003)
- Pickering, Andrew, *Science as Practice and Culture* (Chicago: University of Chicago Press, 1992)
- Pöggeler, Otto, *Martin Heidegger's Path of Thinking*, övers. D. Magurshak & S. Barber (Atlantic Highlands: Humanities Press, 1987)
- Rang, Bernhard, "Repräsentation und Selbstgegebenheit. Die Aporie der Phänomenologie der Wahrnehmung in den Frühschriften Husserls", i *Phänomenologie heute. Phänomenologische Forschungen* 1, red. E. W. Orth (Freiburg-Munich: Alber 1975), s. 105–137
- Ricoeur, Paul, *The Symbolism of Evil*, övers. E. Buchanan (Boston: Beacon Press, 1986)
- Riis, Søren, "The Question Concerning Thinking", i *New Waves in Philosophy of Technology*, red. J. Kyrre Berg Olsen, E. Selinger & S. Riis (New York: Palgrave Macmillan, 2009), s. 123–145
- Roberts, Ben, "Stiegler reading Derrida: The Prosthesis of Deconstruction in Technics", *Postmodern Culture*, Vol 16, No 7 (2007)
- Ronell, Avital, *The Telephone Book: Technology, Schizophrenia, Electric Speech* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1989)
- Ropohl, Günter, "Friedrich Dessauers Verteidigung der Technik", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 42, H. 2 (1988)

BIBLIOGRAFI

- Ruin, Hans, "Contributions", *Blackwell Companion to Heidegger*, red. Dreyfus & Wrathall (Blackwell: Oxford, 2005), s. 358–373
- Ruin, Hans, "Prudence, Passion, and Freedom: On Heidegger's Ideal of *Besinnung*", *Giornale di Metafisica* XXVIII (2005), s. 29–52
- Scharff, Robert, "Feenberg on Marcuse: 'Redeeming' Technological Culture", *Techné* 9/3 (2006), s. 62–80 (<http://scholar.lib.vt.edu/ejournals/SPT/v9n3/scharff.html>)
- Scharff, Robert, "Habermas on Heidegger's Being and Time", *International Philosophical Quarterly* 31/2 (1991), s. 189–201
- Scharff, Robert, "Heidegger's 'Appropriation' of Dilthey before Being and Time", *Journal of the History of Philosophy* 35/1 (1997), s. 99–121
- Schuhmann, Karl, *Husserls Staatsphilosophie* (München: Karl Alber, 1988)
- Schürmann, Reiner, *Des hégémonies brisées* (Mauvezin: Trans-Europ-Repress, 1996)
- Selinger, Evans, "Normative Judgment and Technoscience: Nudging Ihde Again", *Techné* 12/2 (2008), s. 120–25
- Selinger, Evans, "Normative Phenomenology: Reflections on Ihde's Significant Nudging", i *Postphenomenology*, s. 89–107
- Seneca, Lucius Annaeus, "On Consolation", *Moral Essays*, Vol. 1, övers. J. W. Basore, Loeb Classical Library, No. 214 (London: Heinemann, 1951)
- Serres, Michel, *Hermès I: La Communication* (Paris: Minuit, 1969)
- Shapin, Steven & Schaffer, Simon, *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life* (Princeton: Princeton University Press, 1985)
- Shiva, Vandana, *Monocultures of the Mind: Perspectives on Biodiversity and Biotechnology* (London: Zed Books, 1995)
- Simondon, Gilbert, *L'Individu et sa genèse physico-biologique* (Grenoble: Ed. Jérôme Millon, 1998)
- Simondon, Gilbert, *L'Individuation psychique et collective. A la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité* (Paris: Editions Aubier, 2007)
- Simpson, Lorenzo, *Technology, Time and the Conversations of Modernity* (New York: Routledge, 1995)
- Stiegler, Barbara, *Nietzsche et la critique de la chair* (Paris: PUF, 2005)
- Stiegler, Bernard, "Chute et élévation. L'apolitique de Simondon", *La revue philosophique de la France et de l'étranger* 2006: 3 (Tome 131)
- Stiegler, Bernard, "Derrida and Technology: Fidelity at the limits of deconstruction and the prosthesis of faith", i *Derrida and the Humanities*, ed. T. Cohen (Cambridge: Cambridge University Press, 2001)
- Stiegler, Bernard, "Nanomutations, *hypomnémata*, grammatisation", i *Nanomutations*, red. A. Ronell (Montrouge: Editions Bayard, under utgivning)
- Stiegler, Bernard, *La Technique et le temps* 1–3 (Paris: Galilée, 1994–2001)
- Stiegler, Bernard, *La Télécratie contre la démocratie. Lettre ouverte aux représentants politiques* (Paris: Flammarion, 2006)
- Stiegler, Bernard, *Mécréance et discrédit* 1–3 (Paris: Galilée, 2004–2006)

BIBLIOGRAFI

- Stiegler, Bernard, *Réenchanter le monde. La valeur esprit contre le populisme industriel* (Paris: Flammarion, 2008)
- Teichel, Klaus, "Friedrich Dessauer as Philosopher of Technology: Notes on his Dialogue with Jaspers and Heidegger", *Research in Philosophy and Technology*, Vol. 5 (1982)
- Thompson, Ian, "What's Wrong with Being a Technological Essentialist? A Response to Feenberg", *Inquiry* 43 (2000), s. 429–44
- Thompson, Ian, *Heidegger on Ontotheology: Technology and the Politics of Education* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005)
- Tibon-Cornillot, Michel, "New Approaches to Biological Risk: Remarks on a Possible Shipwreck in the Life Sciences", övers. M. Tibon-Cornillot & J. Weinstein, *Found Object* 11, s. 101–118
- Traweek, Sharon, *Beamtimes and Lifetimes: The World of High Energy Physics* (Cambridge: Harvard University Press, 1988)
- Trawny, Peter, "Heideggers seingsgeschichtliche Auslegung des 'Opfers'", i *Heidegger und Hölderlin oder der Europäische Morgen* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010)
- Tyradellis, Daniel, *Untiefen. Husserls Begriffsebene zwischen Formalismus und Lebenswelt* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006)
- Valéry, Paul, "La conquête de l'ubiquité" (1928), i *Euvres*, vol. II, Pièces sur l'art (Paris: Gallimard, Pléiade, 1960), s. 1283–1287
- Verbeek, Peter-Paul, *What Things Do: Philosophical Reflections on Technology, Agency and Design*, övers. R. P. Crease (University Park: Pennsylvania State University Press, 2005)
- Vioulac, Jean, *L'époque de la technique. Marx, Heidegger et l'accomplissement de la métaphysique* (Paris: PUF, 2009)
- Wallenstein, Sven-Olov, *Essays, Lectures* (Stockholm: Axl Books, 2007)
- Wallenstein, Sven-Olov, *Nihilism, Art, and Technology* (Stockholm: Stockholms universitet, 2010)
- Wallenstein, Sven-Olov, "Vi andra, civilisationer . . .", i *Fenomenologiska perspektiv*, red. A. Orlowski & H. Ruin (Stockholm: Thales, 1997)
- Weinstein, Jami, "On the Leveling of the Genre Distinction Between Theory and Fiction", *Conference: A Journal of Philosophy and Theory* 5:1 (1994)
- Wiener, Otto Heinrich, *Die Erweiterung unserer Sinne*, Akademische Antrittsvorlesung, gehalten am 19. Mai 1900 (Leipzig: Barth, 1900)
- Winograd, Terry & Flores, Fernando, *Understanding Computers and Cognition. A New Foundation for Design* (New York: Ablex, 1986)
- Wolters, Gereon, "Philosophie in Nationalsozialismus. Der Fall Oskar Becker", i *Die Philosophie und die Wissenschaften. Zum Werk Oskar Beckers*, red. A. Gethmann-Siefert & J. Mittelstrass (München: Fink, 2002)
- Zahavi, Dan, *Husserl's Phenomenology* (Stanford: Stanford University Press, 2003)

Författarpresentationer

EMMANUEL ALLOA har doktorerat i filosofi vid Université de Sorbonne (Paris) och Freie Universität (Berlin) och har för närvarande en postdoktoral forskningstjänst på NCCR vid Universität Basel (Schweiz). Hans forskningsområden ar fenomenologi, mediefilosofi, bildteori och perceptionshistoria. Bland hans aktuella publikationer kan nämnas: "L'apparaître appareillé", *Appareils et intermédialité* (2007), s. 17–29; *La résistance du sensible. Merleau-Ponty critique de la transparence* (2008; andra upplagan 2010); "La phénoménologie comme science de l'homme sans l'homme", *Tijdschrift voor filosofie*, 72/1 (2010), s. 79–100; och *Das durchscheinende Bild. Konturen einer medialen Phänomenologie* (2011). Alloa har redigerat följande kollektiva volymer: *Nicht(s) sagen. Strategien der Sprachabwendung im 20. Jahrhundert* (med Alice Lagaay) (2008); *Bildtheorien aus Frankreich. Eine Anthologie* (2010); och *Penser l'image* (2010).

MARCIA SA CAVALCANTE SCHUBACK är professor i filosofi vid Södertörn's högskola. Hon har tidigare undervisat i filosofi vid Universidade Federal do Rio de Janeiro. Hon har publicerat flera böcker på portugisiska, bland andra *O começo de Deus - o pensamento do devir na filosofia tardia de F. W. Schelling* (1998) och *Para ler os medievais – Ensaios de hermenutica imaginativa* (2000), och på svenska, bland andra *Lovtal till intet – essäer om filosofisk hermeneutik* (2006). Hon har även översatt

många filosofiska verk från tyska till portugisiska, bland andra Martin Heideggers *Sein und Zeit*.

LEIF DAHLBERG är universitetslektor i kommunikation och programansvarig för doktorsprogrammet i medierad kommunikation på Skolan för datavetenskap och kommunikation på KTH i Stockholm. Han har skrivit om tysk romantik och europeisk modernism, narratologi och mediehistoria, reklam och nya medier. Han har översatt texter av bland andra Cathy Caruth, Shoshana Felman, Michel Foucault och Gérard Genette. Dahlbergs huvudsakliga forskningsområde är för närvarande rätt och humaniora, där han utforskar representation och konstitution av rättsliga rum inom juridik, skönlitteratur och politisk filosofi – från antiken till i dag.

ANDREW FEENBERG är Canada Research Chair in Philosophy of Technology vid School of Communication, Simon Fraser University (Kanada). Till hans forskningsintressen hör teknikfilosofi, kritisk teori, internet och japansk idéhistoria. Han har författat *Transforming Technology* (1991/2002), *Alternative Modernity* (1995), *Questioning Technology* (1999), *Heidegger and Marcuse* (2005) och *Between Reason and Experience* (under utgivning); och är medförfattare till *When Poetry Ruled the Streets* (2001) och medredaktör till *Technology and the Politics of Knowledge, Modernity and Technology* (1995) och *The Essential Marcuse* (2007). Han har undervisat vid Duke University, San Diego State University och Université de Paris.

SORAYA GUIMARÃES HOEPFNER har en bakgrund som journalist och informationsarkitekturskonsult inom företagskommunikation i Brasilien. Hon har en mastersexamen i filosofi och har undervisat om nya teknologier inom reklam och journalistik. Efter att ha avslutat sin mastersuppsats med titeln "Ontological Presuppositions of Information Technology: Information, Being and Time", arbetar hon med att färdigställa sin doktorsavhandling i filosofi, på ämnet "Philosophising in the Era of Information".

HANS RUIN är professor i filosofi vid Södertörns högskola. Forskningsinriktning mot fenomenologisk och hermeneutisk filosofi. Han

har lett forskningsprojektet ”Teknik, livsvärld, nihilism” och leder för närvarande ett projekt om ”Fenomenologi och Religion”, samt det mångdisciplinära forskningsprogrammet ”Tid, minne, representation. Om historiemedvetandets förvandlingar”. Aktuella publikationer: *New Frontiers: Phenomenology and Religion* (med Jonna Bornemark) (2010); *En annan humaniora – en annan tid* (med Carl Cederberg) (2010). Har tidigare publicerat bland annat *Enigmatic Origins. Tracing the Theme of Historicity Through Heidegger's Works* (1994) samt *Inledning till Heideggers Vara och tid* (2005) och *The Past's Presence* (med Marcia Sá Cavalcante Schuback) (2006). Han är även medansvarig för den svenska utgåvan av Nietzsches samlade skrifter.

ROBERT C. SCHARFF undervisar i filosofi vid University of New Hampshire (USA) och har varit redaktör för *Continental Philosophy Review* från 1994 till 2005. Han har författat *Comte after Positivism* (1995) och är medredaktör, med Val Dusek, av *The Philosophy of Technology: The Technological Condition* (2003). Han har publicerat många artiklar om 1800- och 1900-tals filosofi (särskilt om Dilthey, Heidegger och vetenskapshermeneutik), teknikfilosofi, och positivismens historia (särskilt Comte och Mill, och förbindelsen mellan klassisk positivism och samtida analytisk filosofi). Han håller för närvarande på att avsluta en bok med titeln *How History Matters to Philosophy*, arbetar på en samling artiklar om Heideggers roll i samtida teknovetenskapliga studier, och redigerar en Wiley-Blackwell Guidebook Series volym om Heideggers *Vara och tid*.

BJÖRN SJÖSTRAND är doktorand i filosofi vid Södertörns högskola och Uppsala universitet samt civilingenjör i elektroteknik från Chalmers tekniska högskola i Göteborg. Han har innehaft ledande befattningar inom Ericssonkoncernen med ansvar för strategisk produktledning, produktutveckling och global marknadsföring av fasta och mobila nätlösningar. Som fenomenolog intresserar han sig för närvarande för frågan om tekniken och dess relation till människan och samhället. Han har tidigare publicerat ”Etik och politik hos Emmanuel Levinas och Jacques Derrida” (2008). Hans kommande doktorsavhandling bär titeln ”Teknik och etik hos Jacques Derrida”.

FÖRFATTARPRESANTATIONER

BERNARD STIEGLER är en fransk filosof, framför allt känd för sina arbeten *La Technique et le temps* (1994–2001), *Mécréance et discrédit* (2004–2006), *De la misère symbolique* (2004) och *Prendre soin* (2008). Han är medgrundare av Ars Industrialis, en internationell organisation som arbetar för en industripolitik för intellektuella teknologier (www.arsindustrialis.org).

SVEN-OLOV WALLENSTEIN är lektor i filosofi och estetik vid Södertörns högskola, och chefredaktör för tidskriften *Site*. Han har översatt bland andra Baumgarten, Winckelmann, Kant, Hegel, Frege, Husserl, Heidegger, Levinas, Derrida, Deleuze, Foucault, Rancière och Agamben, och publicerat ett flertal böcker om filosofi och estetik, konst och arkitektur. Nyare publikationer innefattar *Essays, Lectures* (2007), *The Silences of Mies* (2008), *Biopolitics and the Emergence of Modern Architecture* (2009), *Nihilism, Art, and Technology* (2010) och *Swedish Modernism: Architecture, Consumption and the Welfare State* (med Helena Mattsson) (2010).

JAMI WEINSTEIN är forskningsassistent vid Tema Genus, Linköpings universitet, där hon leder det nyskapade Zoontology Research Team. Bland hennes publikationer kan nämnas: ”*Transgenre*” in *New Feminisms: Mapping Out Feminisms to Come* (2010); ”A Requiem to Sexual Difference: A Response to Luciana Parisi’s ’Event and Evolution’”, *The Southern Journal of Philosophy*, Volume 48, Spindel Supplement (2010); och medredaktör (med Claire Colebrook) av *Deleuze and Gender* (2008) och *Inhuman Rites and Posthumous Life* (under utgivning). Hon arbetar för närvarande på en monografi med titeln *Returning to the Level of the Skin and Beyond: A Technozoontology*, samt på ett storskaligt internationellt projekt med titeln *Conflict Zones: Genocide, Extinction, and the Inhuman*.

