



UiT Norges arktiske universitet

Institutt for filosofi og førstesemesterstudier

Fakultet for humaniora, samfunnsvitenskap og lærerutdanning

Den moderne teknikkens legitimitet

Sivert Vorren

Masteroppgave i filosofi, mai 2024



Resyme

Hva er den moderne teknikkens status? Beriker den våre liv eller frarøver den vår tilværelse mening? Med utgangspunkt i konfliktlinjen mellom den klassiske teknikkfilosofien og den empiriske vendingen forsvarer herværende oppgave en forståelse av den moderne teknikken som bejaer den moderne teknikken som meningsskapende. Jeg søker å ivareta den klassiske teknikkfilosofiens enhetlige og historiske tilnærming til den moderne teknikken, uten å av den grunn slutte meg til dens demonisering av den moderne teknikken. Samtidig fortaper jeg meg ikke i vendingens brukerperspektiv på tekniske artefakter, men viser heller at en enhetlig og historisk forståelse av den moderne teknikken er nødvendig i tillegg til brukerperspektivet. Ved å trekke på Hans Blumenbergs teknikkfilosofi argumenterer jeg for at den moderne teknikkens verdensavdekkingsmåte ikke tapper verden for mening, men i stedet lar mennesket ordne verden etter sitt menings- og ordensbehov. Med dette utvikler jeg en forståelse av den moderne teknikken som både er enhetlig og historisk samtidig som den harmonerer med den empiriske vendingens forståelse av den moderne teknikken som potensielt meningsskapende.

Forord

Martin Heidegger minner sine lesere igjen og igjen på at tenkningen er en vei. Det er sant. Imidlertid vil jeg tilføye at det er en vei man ikke går alene. Intet filosofisk verk blir til av seg selv. Herværende oppgave er intet unntak.

Selv om jeg ene og alene står ansvarlig for oppgavens innhold (spesielt dens feil og mangler) så har andre bidratt til dens tilblivelse.

Det er spesielt to personer som har geleidet meg på tenkningens vei: Beatrix Himmelmann og Edvard Lia.

Takk Beatrix for din veiledning, og for at du alltid har gitt meg friheten til å følge min filosofiske undring.

Takk Edvard for alle dine innspill og kommentarer. På tenkningens vei har ingen stått meg nærmere enn deg. Takk for at du har holdt min hånd selv når vi har gått de mest gjengrodde stier.

Takk også til alle medlemmene av forskningsgruppen *Interdisciplinary Phenomenology*. Dere har gjort våre møter til en tenkningens grobunn. Jeg setter spesielt pris på at dere ga meg muligheten til å presentere deler av arbeidet på konferansen *Eco-Phenomenology and Passivity*, hvor jeg fikk mange nyttige og kritiske kommentarer og innspill.

Jeg vil også takke Anniken Greve for all hennes intellektuelle entusiasme. Du har vært gjenstand for min imitasjon i romersk forstand. Et sant intellektuelt forbilde.

Takk til mine flinke forelesere på Institutt for filosofi. Problemkomplekset herværende tekst står overfor har spesielt vært utformet i emnene *Miljøfilosofi*, *Naturfilosofi*, *Lykkefilosofi*, og *Teknologi og natur*.

Jeg vil også takke mine medstudenter Filip, Eirin, Markus, Hedda, Christine, Andreas og Joanna for å ha gjort studietiden fornøyeleg. Takk for gode år.

Til sist takk til Hanh og mine foreldre for å ha gitt meg trygghet og omsorg. Dere har forankret min tilværelse når det har stormet som verst.

Om forkortelser, sitater og noteapparat

På grunn av mangel på oversettelser og inkongruenser i de oversettelsene som foreligger har jeg valgt å benytte meg av de tyske originalene når det kommer til både Martin Heidegger og Hans Blumenberg.¹ Ellers siterer jeg fra de utgavene og oversettelsene jeg har hatt for hånden.

Heidegger

For alle sitater og henvisninger til Heidegger, ved unntak av hans brevveksling, benytter jeg meg av hans *Gesamtausgabe* publisert av Vittorio Klostermann. Referansene vil være på formen GA X: Y, hvor GA står for *Gesamtausgabe*, X viser til bindet og Y til sidetallet.

GA 2	=	<i>Sein und Zeit</i>
GA 5	=	<i>Holzwege</i>
GA 6.1	=	<i>Nietzsche I</i>
GA 6.2	=	<i>Nietzsche II</i>
GA 7	=	<i>Vorträge und Aufsätze</i>
GA 8	=	<i>Was heisst Denken?</i>
GA 11	=	<i>Identität und Differenz</i>
GA 14	=	<i>Zur Sache des Denkens.</i>
GA 16	=	<i>Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges</i>
GA 24	=	<i>Die Grundprobleme der Phänomenologie</i>
GA 40	=	<i>Einführung in die Metaphysik</i>
GA 52	=	<i>Hölderlins Hymne »Andenken«</i>
GA 54	=	<i>Parmenides</i>
GA 55	=	<i>Heraklit</i>
GA 66	=	<i>Besinnung</i>
GA 69	=	<i>Die Geschichte des Seyns</i>
GA 77	=	<i>Feldweg-Gespräche</i>
GA 79	=	<i>Bremer und Freiburger Vorträge</i>

Blumenberg

Jeg vil benytte meg av følgende forkortelser for de refererte verk:

AM	=	<i>Arbeit am Mythos</i>
GT	=	«Einige Schwierigkeiten, eine Geistesgeschichte der Technik zu schreiben»
H	=	<i>Höhlenausgänge</i>
KW	=	<i>Die kopernikanische Wende</i>
LN	=	<i>Die Legitimität der Neuzeit</i>
LT	=	«Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie»
LW	=	<i>Lebenszeit und Weltzeit</i>
NN	=	«Nachahmung der Natur». Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen»
NT	=	«Das Verhältnis von Natur und Technik als philosophisches Problem»
OD	=	<i>Die ontologische Distanz</i>
OS	=	«Ordnungsschwund und Selbstbehauptung. Über Weltverstehen und Weltverhalten im Werden der technischen Epoche»
SB	=	«Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität»
TW	=	«Technik und Wahrheit»
VP	=	«Die Verführbarkeit des Philosophen»
W	=	<i>Wirklichkeiten, in denen wir leben</i>

Andre

For referanser til Platon og Aristoteles vil henholdsvis Stephanus- og Bekker-pagineringsen inkluderes i klammer bak den ordinære referansen.

For referanser til Friedrich Nietzsches *Nachlass* vil standardpagineringsen til *Kritische Studienausgabe* inkluderes i klammer.

For til referanser til Immanuel Kant vil standardpagineringsen til *Akademie-Textausgabe* inkluderes i klammer, ved unntak av *Kritikk av den rene fornuft*, hvor jeg i stedet vil vise til pagineringsen i A- og B-utgaven.

Greske termer

I hele teksten skriver jeg alle greske termer med latinske bokstaver uten diakritiske tegn. Dette inkluderer sitater hvor det i den opprinnelige teksten er brukt greske bokstaver.

Innholdsfortegnelse

Resyme	i
Forord	iii
Om forkortelser, sitater og noteapparat	v
0. Innledning	1
0.1 Metodebemerkinger.....	4
1. Det uforløste ved den empiriske vendingen	6
1.1 Den empiriske vendingen bort fra den klassiske teknikkfilosofien.....	6
1.2 Huis paradoks.....	10
1.3 En tredje vei: Fra Heideggers værenshistorie til Blumenbergs åndshistorie.....	13
2. Heidegger og teknikkens vesen	16
2.1 Teknikk som avdekking	16
2.2 Den moderne teknikken som en fattig form for avdekking.....	21
2.3 Den moderne teknikkens epoke som den siste epoken i værenshistorien.....	26
2.3.1 Fra Platon	29
2.3.2 ... til Nietzsche	34
2.4 <i>Gelassenheit</i> , eller å vente på gud	39
2.5 Avsluttende kritiske bemerkninger til Heideggers teknikkfilosofi	42
3. Blumenberg: Den moderne teknikken som selvhevdelse	47
3.1 Den greske ordenssammenheng	49
3.2 Den gnostiske verdensfremmedhet	51
3.3 Kristendommen og middelalderen.....	54
3.3.1 Augustin: Det første forsøket på å overvinne gnostisismen	55
3.3.2 Guds allmakt og menneskets skaperevner	57
3.3.3 Senmiddelalderens kontingensmetafysikk	60
3.4 Moderniteten: Den andre og vellykkede overvinnelsen av gnostisismen.....	66
3.4.1 Human selvhevdelse som svaret på teologisk absolutisme	67
3.4.2 Legitimitet	69
4. Avsluttende etapper	71
4.1 Første etappe: Heidegger etter Blumenberg	75
4.1.1 Historisk substansialisme	75
4.1.2 Heidegger som gnostiker, væren som triks	79
4.2 Andre etappe: Blumenberg og den empiriske vendingen	82
5. Konklusjon	88
Litteraturliste	90
Sluttnoter	98

0. Innledning

Det er vanskelig å nekte for at vi lever i en tid hvor teknikken gjennomsyrrer våre liv på en omfattende måte. Til dels kan dette forklares ved at mennesket er et teknisk vesen, *homo faber*, som *må* benytte seg av tekniske artefakter for å leve. Allikevel er det tilsynelatende noe helt unikt med den moderne teknikken. Man trenger bare rette et blikk mot de tekniske artefaktene vi omgir oss med i hverdagen for å få en anelse av den vesensforskjellen som skiller førmoderne fra moderne teknikk: Jeg kan sjekke min dagligvarehandels åpningstider på min mobiltelefon over 4G-internett, hvor informasjon beveger seg i voldsom fart, før jeg setter meg inn i bilen drevet av bensin pumpet opp fra havets bunn i Nordsjøen. Når jeg ankommer butikken kjøper jeg en banan som har krysset Atlanterhavet på et lasteskip, hele veien fra Den dominikanske republikk. Denne måten å leve på er mer gjennomgripende teknisk enn mine oldeforeldres, for ikke å snakke om før-industrielle eller antikke tider.

Selv om de fleste kan enes om at den moderne teknikken er noe historisk nytt, er det stor uenighet om hva den moderne teknikkens status er – forbannelse eller velsignelse? På den ene ytterkanten finner man ubetingede solskinnshistorier slik som Steven Pinkers *Opplysning nå: Et forsvar for fornuften, vitenskapen, humanismen og fremskrittet*, hvor alle former for «Prometevs-syslende forfallstenkning» tilbakevises.² «Alle parametere over menneskers liv peker oppover. Vi lever lenger, har bedre helse, er tryggere og rikere», og det er de vitenskapelige og tekniske fremskrittene vi har å takke dette for, ifølge Pinker.³ Da er det ikke overaskende at tekno-milliardæren Bill Gates har kalt boken for hans favorittbok.⁴

På den andre ytterkanten finnes de som kanskje vil betegne alle den moderne teknikkens frukter som «ynkelig velbehag», for å si det med Friedrich Nietzsche.⁵ Modernitetsmennesket opplever, ifølge denne måten å tenke, et enormt meningstap som teknikken og den tekniske holdningen overfor verden har brakt over oss. Denne tråden ble plukket opp av den første generasjon med teknikkfilosofer som så teknikken som meningsfrarøvende og destruktiv. Teknikken hadde ikke bare bidratt til mer avansert krigføring, det industrielle folkemordet på jødene, mulighet for en verdensomspennende slavehandel, arbeidsdager i fabrikker som varte like lenge som dagen var lang, men også berøvet livet til den jevne vestlige borger for mening. Så uansett om kaloriinntaket til det moderne mennesket har økt, uansett om den gjennomsnittlige levealderen har økt, uansett om man er sikrere enn før, og uansett om man er likere enn før så fører den tekniske holdningen til en banalisering av verden til rene middel-mål-relasjoner.

Harald Eia skriver i Pinkers ånd at

selv om verden synes du bør fortvile, selv om stemningen er svak, så kan du faktisk ganske ofte, selvfølgelig etter først å ha undersøkt saken ordentlig og hentet inn tall og statistikk, synge med *velbegrunnet velbehag*: [...] Tendensen er at det på en rekke viktige områder går bedre og bedre dag for dag.⁶

Dette *velbegrunnede velbehaget* som kan måles i tall og statistikk er nettopp det *ynkelige velbehag* Nietzsche omtaler.

En lignende konfliktlinje finnes også innen teknikkfilosofifeltet. Den første generasjonen av teknikkfilosofer i etterkrigstiden har pekt på teknikkens meningsknusende og destruktive kraft, mens de påfølgende teknikkfilosofene utover 1990- og 2000-tallet i større grad har snudd seg mot de tekniske artefaktene og undersøkt hva de gjør, hvordan de påvirker enkeltmenneskers liv og så videre. Om man anser den moderne teknikken som en enhetlig kraft eller gjennomgripende holdning overfor verden ser ut til å føre oss over i en teknikkpessimisme, mens om en ser på hvordan de forskjellige tekniske artefaktene vi omgir oss med påvirker våre liv så får man et mye mer granulert syn på teknikken – noen artefakter gjør tilværelsen mindre meningsfull, andre mer.

Karakteristikken jeg her har gitt er svært grov og får fungere som et forspill. Jeg håper allikevel at leseren her i hvert fall ser et omriss av det som inngår i spørsmålet om den moderne teknikkens status. Jeg vil komme tilbake til dette i del 1 hvor jeg anskueliggjør oppgavens anliggender, aktualitet og siktemål på en uttrykkelig måte. Delen tar utgangspunkt i en uforløst situasjon i teknikkfilosofien. Noen fokuserer på moderne tekniske artefakter og vil dermed få et mer granulert bilde av hva den moderne teknikken er, mens andre fokuserer på den moderne teknikken som en enhetlig destruktiv kraft eller samfunnsgjennomgripende verdensholdning. Førstnevnte holdning kan bejæ teknikken, mens sistnevnte tilsynelatende bare kan fordømme den. Det uforløste ligger her i at begge mangler måter å gå i dialog sammen på ettersom de er uenige om hva det tekniske fenomenet er og hvordan man skal tilnærme seg det. Jeg gir en inngående analyse av hvordan dette fører til visse motsetninger og tilsynelatende paradokser, før jeg til sist foreslår en vei ut av dette. Min påstand er at den moderne teknikken kan og må tenkes historisk ettersom den er *moderne*. Men en slik forståelse av den moderne teknikken som en enhetlig holdning overfor verden, som innebærer en unik selv- og verdensforståelse, må også kunne komplementere den mangefasetterte analysen av tekniske artefakter. Analysen av Teknikken (med stor T) kan ikke gå på tvers av analysen av teknologier (i flertall). Dermed må

den enhetlige og historiske analysen av teknikken unngå å falle over ende i dystopi og pessimisme, og heller åpne opp for en varsom teknikkoptimisme.

Del 2 beveger seg videre til Martin Heidegger som er et paradigmatiske eksempel på en som tenker teknikken enhetlig og historisk. Valget av Heidegger kommer ikke bare fra styrken i hans tenkning, men også fra hans prominente posisjon innen teknikkfilosofien spesielt og det 20. århundrets filosofi generelt. I møte med en slik gigant er det alltid en grad av hybris involvert. Da Egil A. Wyller hadde dratt til Freiburg for å studere sa han til en medstudent at hans ønske var å komme utover Heidegger, så lød det syrlig tilbake: «Se nå først og komme inn i ham».⁷ Målet er dermed ikke blott å gå utover Heidegger, men å først komme inn i hans tenkning. Til å begynne med tar jeg for meg Heideggers bestemmelse av teknikken som avdekking, før jeg viser hvordan hans teknikkfilosofi henger sammen med hans værenshistorie. Dette vil vise hvordan Heidegger tenker den moderne teknikken som det ultimate meningstap, som er resultatet av en historisk bevegelse som begynte i den greske antikken. Under denne formen for avdekking avdekkes alt det værende som ressurser for vår utnyttelse.

Del 3 beveger seg over til Hans Blumenbergs alternative form for historisk og enhetlig analyse av den moderne teknikken som en unik selv- og verdensforståelse. I motsetning til Heidegger, hevder Blumenberg at den moderne teknikken ikke er meningsknusende, men snarere meningssikrende. Her viser jeg, med utgangspunkt i Blumenbergs teknikkfilosofi, hvordan den moderne teknikken er en historisk respons på en historisk konflikt, nemlig det ordens- og meningstap som forekom i senmiddelalderen. Den moderne teknikken er dermed noe helt nytt, og ikke utfoldelsen av en nødvendig og underliggende historisk logikk, slik som hos Heidegger. I stedet for at det værende avdekkes som ressurser til vår utnyttelse vil Blumenbergs analyse vise at det værende blir avdekt med tanke på dets muligheter. Den moderne selv- og verdensforståelse innebærer altså en radikal bevissthet om at det kunne og kan være annerledes.

I del 4 sammenfattes innsiktene fra de tre foregående delene. Jeg tar først for meg Heideggers og Blumenbergs åndshistoriske beskrivelser av den moderne teknikkens fremvekst. Jeg fremhever hvordan den moderne teknikken for begge er uttrykk for en unik selv- og verdensforståelse. For Heidegger er denne horisonten ikke meningsbærende, men meningsfrarøvende, ettersom alt avdekkes som ressurser. For Blumenberg er den moderne teknikken derimot unikt meningssikrende ettersom den avdekker verden som et uendelig reservoar av muligheter, hvor vi alltid kan forandre og innrede den annerledes. Deretter viser jeg med utgangspunkt i deres forskjellige historiske opphavfortellinger hvordan Blumenbergs er bedre i kraft av at den er immanent rettferdiggjort, mens Heidegger må støtte seg på en slags

mystisisme. Til sist i del 4 viser jeg hvordan Blumenbergs beskrivelse av den moderne teknikkens avdekkingsmåte som en radikal kontingensbevissthet komplementerer de analysene som fokuserer på hvordan de tekniske artefaktene påvirker verdensavdekkingen. Jeg understreker her kontrasten til Heidegger. For Heidegger bestemmes de tekniske artefaktene av den moderne teknikkens avdekkingsmåte, slik at alle artefakter reduseres til ressurser, men hos Blumenberg er avdekkingsmåten plastisk ettersom verden på ethvert øyeblikk kan innrettes annerledes. De tekniske artefaktene avdekkes da som innretninger som kan innrette verden på uendelig mange vis. Jeg understreker her hvordan Blumenbergs redegjørelse av den moderne teknikkens avdekkingsmåte av de tekniske artefaktene også åpner opp for at artefaktene kan påvirke verdensavdekkingsmåten. Resultatet er på den ene siden at motsetningene beskrevet i del 1 oppløses, og på den andre at den moderne teknikkens status bestemmes som *legitim*, ettersom den moderne teknikken er meningssikrende.

0.1 Metodebemerkinger

I det følgende gir jeg en behandling av den moderne teknikkens fremvekst, og jeg utvikler min forståelse av denne fremveksten i hovedsak med utgangspunkt i to tenkere: Heidegger og Blumenberg. Jeg benevner denne måten å jobbe på med et gammelmodig begrep: *åndshistorie*, *Geistesgeschichte*. Dette er et begrep som i faglitteraturen allerede brukes for å beskrive både Heideggers og Blumenbergs tenkning,⁸ selv om førstnevnte nok ville tatt avstand fra merkelappen og heller plassert seg under merkelappen *Seinsgeschichte*, værenshistorie. Blumenberg beskriver selv sitt virke som en åndshistorie og jobber tidvis med en *teknikkens åndshistorie* (*Geistesgeschichte der Technik*).⁹ Jeg er likevel ikke sikker på at åndshistorie nødvendigvis er den beste merkelappen for arbeidet som følger i denne oppgaven, men bruker den likevel i mangel av noe bedre.

Når jeg her snakker om ånd og åndsliv så menes det ikke som noe mystisk, men som en beskrivelse av enhver epokes erfaringshorisont. Mennesker, naturting, tekniske artefakter, spørsmål, problemer og svar – kort sagt: alt det værende – kommer til syne innenfor enhver epokes erfaringshorisont. Erfaringshorisonten er dermed også en problem- eller spørsmålshorisont som i løpet av en epoke holder seg mer eller mindre stabil, men som i epokeovergangene er i brytning. Ved å forstå enhver selv- og verdensforståelse opp mot en problem-, konflikt- eller spørsmålshorisont kan metoden også beskrives som *hermeneutisk*.

Men oppgaven søker ikke bare en rent beskrivende åndshistorie, men i tillegg å vurdere de åndshistoriske epokenes status. Her er kanskje begrepet *genealogi* mer beskrivende for metoden. Med genealogi forstår man ofte en *avslørings- eller delegitimeringsmetode*, slik det brukes hos metodens opphavsmann, Nietzsche.¹⁰ Ved å presentere alternative historiske narrativ kan man avsløre at det man trodde hadde sitt i opphav et sted egentlig var et produkt av noe annet, kanskje til og med bare et produkt av historiske tilfeldigheter. Peter E. Gordon kaller denne avsløringsgenealogien for dissonant ettersom det nye historiske narrative går på tvers av den tidligere aksepterte fortellingen.¹¹ (Fra *dis-sonare*, u-klang.) Men omvendt kan også genealogi være legitimerende og støtte opp om fenomenets allerede påståtte betydning. Dette kaller Gordon for konsonant. (Fra *con-sonare*, sam-klang.) En slik genealogi vil vise at utviklingen av et fenomen var rasjonell og fornuftig. Heidegger vil i det følgende vise seg som en dissonant genealog; Han hevder den moderne teknikken er forfallen platonsk metafysikk. Blumenberg vil vise seg som en konsonant genealog; Han hevder den moderne teknikken er en rasjonell respons på den senmiddelalderske ordenskrisen.

En tredje metodisk merkelapp en gjerne må bruke om foreliggende prosjekt er *historisk fenomenologi, die Phänomenologie der Geschichte*. Blumenberg tar selv i bruk denne merkelappen i boken *Wirklichkeiten, in denen wir leben*.¹² Man kunne gjerne også anvendt den på Heidegger. Det tekniske fenomenet fremtrer innen en verden som håndverk, kreativitet, tekniske artefakter og så videre. Denne verden er ikke en historisk konstant, men går gjennom en rekke historiske transformasjoner. Både Blumenberg og Heidegger snakker om grekernes verden, romernes verden, middelalderens verden, etc. Å gripe den moderne teknikken som fenomen innebærer å forstå den moderne horisonten den fremtrer innenfor. Dette knytter seg an til den hermeneutiske metodebestemmelsen ovenfor.

En slik arbeidsmetode betyr at jeg trekker på et bredt utvalg av historiske kilder fra hele Vestens historie, men jeg gjør dette *gjennom* mine to hovedsamtalepartnere, Heidegger og Blumenberg. Bare ved å stå på deres skuldre kan jeg utarbeide en teknikkens historisk fenomenologi. Dermed innebærer også oppgaven en del nærlesning av deres måte å forstå teknikkens åndshistorie. Slik vil oppgaven inneholde en del eksegeser. Denne eksegesen er ikke utført med tanke på dens eksegetiske verdi, men heller med tanke på å utvikle mitt eget perspektiv på den moderne teknikkens status. Men la meg ikke henfalle til falsk beskjedenhet – jeg mener også at min lesning av både Heidegger og Blumenberg kan ha filosofihistorisk, eksegetisk verdi.

1. Det uforløste ved den empiriske vendingen

I følgende del av oppgaven søker jeg å anskueliggjøre på en uttrykkelig måte oppgavens anliggender, aktualitet og siktemål med utgangspunkt i det uforløste ved den empiriske vendingen bort fra den klassiske teknikkfilosofien. Jeg presenterer først bruddet mellom den klassiske teknikkfilosofien og den empiriske vendingen, før jeg går inn i en utlegning av det uforløste ved dette bruddet, under rubrikken «Huis paradoks». Her vil det komme frem hvordan den empiriske vendingen har forlatt de delene av terrenget som var okkupert av de klassiske teknikkfilosofene, nemlig det metafysiske og åndshistoriske, til fordel for empiriske analyser av teknikken. Paradokset består kort sagt i at denne fokusforflytningen ikke er en tilbakevisning av den klassiske teknikkfilosofien, men kanskje heller en bekreftelse av den, ettersom de empiriske venderne ifølge sine kritikere vurderer den klassiske teknikkfilosofien etter hvor *nyttig* den er. For å løse dette paradokset staker jeg ut en vei som på den ene siden unngår den klassiske teknikkfilosofiens demonisering av teknikken og på den andre siden unngår en empirisk teknikkfilosofi som fortaper seg i behandlinger av tekniske artefakter uten å forstå det unikt *moderne* ved den moderne teknikken.

* * *

1.1 Den empiriske vendingen bort fra den klassiske teknikkfilosofien

En oppgave som i dag søker å besvare teknikkfilosofiske spørsmål ved hjelp av åndshistorie kan fremstå avleggs og utidsmessig. Skal man tro flere av de som sokner til det som kalles *den empiriske vendingen*, som fant sted omkring årtusenskiftet, har denne vendingen frigjort teknikkfilosofien fra *den klassiske teknikkfilosofien*, som Don Ihde betegner som «dystopian, romantic and nostalgic». ¹³ Shannon Vallor beskriver dette historiske skillet slik:

[B]y the start of the twenty-first century, philosophy of technology had begun to move away from essentialist inquiries about technology as a dimension of human nature and overarching force in history, and toward questions about the meaning and empirical significance of specific, contemporary technoscientific developments [...]— a phenomenon that came to be known as the ‘empirical turn’.¹⁴

De klassiske teknikkfilosofene blir da ansett som svært viktige i et historisk perspektiv, ved at de var de første til å løfte frem teknikken som et tema verdig seriøs filosofisk refleksjon, samtidig som de på den andre siden sitter fast i en gammelmodig og utdatert måte å forstå teknikken på.

Hans Achterhuis som først begrepssatte skillet mellom den empiriske vendingen og klassisk teknikkfilosofi påpekte at de som regnes under klassisk teknikkfilosofi i hovedsak var opptatt av «the historical and transcendental conditions that made modern technology possible», samtidig som de da ble blind for «the manifold of ways in which technology manifests itself».¹⁵ De klassiske tenkernes søkelys på *betingelser* har ført til at Peter-Paul Verbeek, en av representantene for den empiriske vendingen, har kalt dem *transcendentalister*.¹⁶ Ved å stadig se bakover mot betingelsene som ligger til grunn for vår omgang med tekniske artefakter, i stedet for å rette fokuset mot artefaktene selv, så går de klassiske tenkerne i fellen han kaller «den orfiske fristelsen» (*the Orphic temptation*).¹⁷ Orfeus inngikk en avtale om at han skulle få lov til å lede sin elskede, den avdøde Eurydike, ut av dødsriket om han ikke snudde seg tilbake og så på henne, mens hun ble ledet ut av han. Orfeus kunne ikke motstå fristelsen – han ville så gjerne se sin elskede – så like før de var ute av dødsriket så han på henne, og hun ble da ført tilbake til dødsriket av Hermes. Slik må teknikkfilosofien ifølge Verbeek ikke la seg friste og fortape seg i det som ligger bak oss, men heller vende seg vekk fra det transcendentalistiske perspektivet og inn i «the world of concrete materiality».¹⁸

Når teknikkfilosofi blir drevet i en transcendental modus og forstått på bakgrunn av dens betingelser fremstår teknikken som en «overarching force in history».¹⁹ Dette fører som nevnt til et dystopisk syn på teknikken. Verbeek sier følgende: «Classical philosophers of technology have painted an excessively gloomy picture.»²⁰ Eksempler på slike forfallshistorier kjennetegnet av en «combination of determinism, autonomy, and pessimism»²¹ med tanke på teknikk er det flust av i det 20. århundre: Oswald Spenglers fortelling om hvordan den faustiske teknikken fører til Vestens undergang; Lewis Mumfords fortelling om den stadig mer tiltagende megamaskin; Jacques Elluls fortelling om det mer og mer omfattende tekniske systemet; Hans Jonas' fortelling om den stadig økende mekaniseringen av verdensbildet, som tillater økt teknisk herredømmet, samtidig som det fører til et stadig økende meningstap; Adorno og Horkheimers beskrivelse av hvordan vitenskap *qua* instrumentell rasjonalitet har frigjort oss fra myte og overtro, for deretter å slå om i sin motsetning og igjen bli myte; Heideggers fortelling om den moderne teknikkens fremvekst som reduserer alt til ressurser, slik at verden blir en eneste stor bensinstasjon; og mange flere.²² Så klart er det også store forskjeller mellom alle tenkerne oppramset her, men de har til felles, slik den empiriske vendingen fremhever, at de er forteller en slags forfallshistorie om teknikk. Achterhuis bemerker i denne forbindelse følgende:

In the twentieth century it was a commonplace that former utopian dreams of the beginning of Modernity and of the Enlightenment were turning into dystopian nightmares.²³

Det kan diskuteres hvor mange av de ovenfornevnte tenkerne som i sine spekulasjoner faller over i dystopiske mareritt, men det er likevel en utbredt teknikkpessimisme blant alle sammen. Jo mer tydelig teknikkens destruktive potensiale ble, desto mer tiltok også teknikkpessimismen, før det etter to verdenskriger ble stadig mer tydelig at teknikkoptimismen hadde undergått et sammenbrudd.²⁴ Etter at verden hadde vært vitne til et industrialisert holocaust, bombene over Hiroshima og Nagasaki, og en stadig strømlinjeforming og tilsynelatende frihetsberøvende byråkratisering av samfunnet var det på mange måter ingen overraskelse hvordan pessimistiske narrativ omkring teknikk utbredte seg.

Den empiriske vendingen søker å ta et oppgjør med denne pessimismen ved en rekke fokusforflytninger. Den beskriver en vending bort fra et monolittisk begrep om teknikken (entall), over til et begrep om teknologier (flertall): «“Technology” (*überhaupt*) is replaced by “technologies”». ²⁵ Videre beskriver den også en vending bort fra systemperspektiver på teknikken – teknikken som megamaskin eller altomfattende system – til et aktørperspektiv, hvor aktøren møter de tekniske artefaktene i deres materialitet, konkrethet eller faktisitet. Teknikken *qua* system fremstår da som handlingsromsinnsvrende, nivellerende, og den reduserer menneske til ressurs. De klassiske teknikkfilosofene behandlet, ifølge Achterhuis, i hovedsak «a priori boundaries, restrictions, prohibitions in the technological approach to the “effecting of all things possible”». ²⁶ I motsetning til dette søker de som sokner til den empiriske vendingen å innta et annet perspektiv:

Instead of questioning “backwards” [like the classical philosophers of technology, they question] “forwards”; that is instead of reducing technological artifacts to the technological form of world-disclosure that makes them possible, [they ask] what form of world-disclosure is made possible by technological artifacts.²⁷

Så i stedet for å falle for den orfiske fristelsen så ser de i stedet fremover ved å rette oppmerksomheten mot de tekniske artefaktene og de værensmulighetene som åpnes opp av dem. Dermed blir ikke teknikken bare noe begrensende, men også noe som bedrer vår evne til å orientere oss, og hjelper oss ikke bare med å gjennomføre, men også å sette prosjekter. Tekniske artefakter kan åpne opp nye muligheter for å leve gode liv fordi aktiviteter vi verdsetter lar seg gjennomføre ved hjelp av at tekniske artefakter muliggjør dem.

Ta for eksempel den tekniske artefakten elektrisk fotlenke. En som sokner til systemperspektivet på teknikken vil muligens si at fotlenke bare forøker samfunnets byråkratisering og gjennomgående kontroll ved at straffedømte kan detaljeovervåkes, og at dette da er resultatet av en historisk logikk om stadig økende kontroll, fra klostrene til kasernene, fabrikkene og fengslene, og samtidens kontorlandskap. Men om en heller inntar aktørperspektivet, og ser hvordan denne tekniske artefakten påvirker livet til enkeltmennesket som bruker av artefakten, vil en fotlenke kunne forbedre livet til en som nå kan sone dommen sin i mer meningsfulle omgivelser enn fengsel. De som sokner til den empiriske vendingen er åpen for, og ser sistnevnte aspekt ved teknikken, noe den klassiske teknikkfilosofien i stor grad var blind for.

Dette poenget kan illustreres nærmere ved å se på et svar Jonas, en av representantene for den klassiske teknikkfilosofien, ga på spørsmålet om hvordan vi kan benytte oss bejaende av teknikken:

Ich gestehe, dass ich auf die Frage nicht vorbereitet bin. [...] Sie haben vollkommen recht, *bis jetzt ist alles darauf eingestellt aufzuspüren, wo man eventuell nein sagen oder zur Vorsicht mahnen soll.*²⁸

Dette skildrer fint den generelle holdningen til de klassiske teknikkfilosofene. De kan si noe om hvordan vi skal si nei til teknikken, de kan si noe om hvordan andre krefter – poesi, kunst, tenkning, og religion – kan motstå teknikken, men de kan ikke selv bejae teknikken. De kan ikke snakke om hvilke moderne tekniske artefakter vi skal bruke og hvordan vi skal bruke dem. De er fremmed for det Albert Borgmann kaller fokale ting (*focal things*) som muliggjør fokale praksiser (*focal practices*): «A focal practice is one that can center and illuminate our lives».²⁹ Et eksempel Borgmann gir på en moderne fokal ting er joggesko. De muliggjør jogging, en moderne aktivitet mange finner mye mening i. Slik kan og bør visse former for moderne teknikk, ifølge Borgmann, bejaes.

Så når Jonas begrenser seg til kun å snakke om hvordan vi skal si nei til teknikken, og Heidegger forteller oss at vi innenfor rammene av den moderne teknikken ikke kan bejae noen form for teknikk fordi det bare vil vikle oss dypere inn i teknikkens nett så svarer de som sokner til den empiriske vendingen som Borgmann:

People do have choices here. It is to take a condescending view if one excuses families who surrender and betray their traditions by saying that advertisements told them to eat out more often and to refurbish their home according to the dictates of the Sears catalogue.³⁰

Å ta fra mennesket friheten er rett og slett nedlatende overfor dem. Ved å redusere mennesket til det Marshall McLuhan kalte «maskinrikets kjønnsorganer»,³¹ ved å anse mennesket som et tannhjul i megamaskineriet, fanget av det tekniske systemet, eller fullstendig innrammet av den moderne teknikkens rammeverk mister den klassiske teknikkfilosofien av syne teknikken slik den fremstår i sin umiddelbare bruk.

1.2 Huis paradoks

Slik er vendingen på mange måter vellykket. Den blåste nytt liv i teknikkfilosofien og ga den fornyet aktualitet, og satt den i stand til å konfrontere problemer som går utover det gigantiske og det som er «high-altitude». Nå kan også de teknikkfilosofiske problemene en møter på i sin umiddelbare omgang med tingene – det som er «close-up» – konfronteres.³² Yuk Hui kommenterer det slik:

The refusal of Heidegger's [and the other classical philosophers'] critique of technology is a move, as it is told, from Technology with a capital "T" to technology with a small "t". This critique of Technology with an empirical turn yields two important results.³³

Det første resultatet er det vi har vært innom. Det fornyer feltet ved å endre fokus fra et abstrakt ovenfraperspektiv til mer konkrete, empiriske perspektiver:

On the one hand, it gives philosophy a new task, i.e., to engage with concrete technological developments and applications such as embodiment and other forms of mediation. This is important because philosophy for a long time has repressed technology in the sense that technology is understood as the untruth because it is artificial. It does so by constantly setting up oppositions: nature vs technology, culture vs technology, spirit vs technology, etc. We have to thank Ihde and his American colleagues such as Carl Mitcham for their efforts to present a broader spectrum of authors and thoughts on the philosophy of technology and Science and Technology Studies to the philosophical community.³⁴

Ettersom Ihde og resten av de empiriske venderne har lyktes så godt i å få teknikkfilosofien inn på et annet spor – et spor som er mindre dystopisk, tilbakeskuende og metafysisk orientert, og mer optimistisk, fremoverrettet og orientert mot teknikkens faktisitet – så har Ihde erklært at Heidegger og de klassiske filosofenes «holderbarhetsdato» (*shelf life*) er forbi.³⁵ De har gått ut på dato. Dette fører oss til det andre resultatet Hui trekker frem:

On the other hand, it is not without worry that such a refusal of metaphysical analysis of technology, paradoxically, risks being an affirmation of the project of metaphysics, though such

affirmation does not come out of an endorsement but instead through the refusal. It is a paradox, but it is paradox that deserves to be thought through.³⁶

Dette paradokset peker, slik jeg ser det, på noe viktig og uforløst i debatten. På den ene siden kan ikke den empiriske vendingens suksess fornektet. Innenfor det stratumet og langs de aksene den empiriske vendingen ønsker å rette sitt fokus fører unektelig deres undersøkelser frem. Videre kan det se ut som om de klassiske teknikkfilosofene på mange måter svikter, ved at deres pessimisme og dystopiske tendenser fører til at de ikke kan gi en bejaelse av enkelte former for teknikk over andre. Utover en nostalgisk holdning som hevder at «ting var bedre før» så sliter klassikerne med å si at en gitt teknisk artefakt er bedre enn en annen, og hele det tekniske fenomenet subsumeres under det monolittiske begrepet om teknikk overhodet.

Men på den andre siden er ikke denne suksessen noe motargument i seg selv. Det at den empiriske vendingen har klart å ta det tekniske fenomenet innover seg i dens mangefasetterthet er en styrke, men den har samtidig trukket seg vekk fra deler av terrenget: nemlig de metafysiske og åndshistoriske områdene. Mot dette kan man kontre, slik som Ihde, at de klassiske teknikkfilosofene har gått ut på dato. En kan videre hevde at deres teknikkfilosofiske forskningsprogrammer ikke har båret frem frukter, og at dette er et motargument i pragmatisk henseende. Imot dette kan en som er klassisk orientert svare, slik som Hui har, at når de empiriske venderne snur seg bort fra metafysikken og åndshistorien så bekrefter dette egentlig bare de klassiske teknikkfilosofenes tese: nemlig at det dominerende metafysiske avdekningsmodus i vår åndshistoriske epoke nettopp er fornektelsen av metafysikk. Å ta på seg skylapper gjør kanskje at de empiriske venderne oppnår resultater slik som hesten i veddeløpet, men det bidrar også til å bekrefte Heideggers tese: Den moderne teknikkens epoke er epoken for den totale værenglemsel. Hva disse og andre heideggerske vendinger som brukes i del 1 betyr vil jeg komme tilbake til i del 2.

Hui formulerer paradokset med en henvisning³⁷ til en artikkel av Joachim Zwietering, Vincent Blok, og Pieter Lemmens.³⁸ De tar ikke i bruk ordet paradoks, men kritiserer Ihde og den empiriske vendingen for å begrense seg til analyser av hvordan mennesket forholder seg til tekniske artefakter som artefakter, og blir da blind for den avdekkingsmåten som ligger til grunn for hvordan mennesket forholder seg til artefaktene som værender. Når Ihde avviser Heidegger er det ifølge dem fordi Heidegger «provides an insufficiently *useful* theory», og ved å vurdere Heideggers tenkning omkring teknikk etter hvor nyttig den er hevder de at Ihde «unwittingly affirms Enframing».³⁹ «Enframing», eller *Gestell* i den tyske originalen, refererer her til det avdekkingsmodus som, ifølge Heidegger, er dominerende i dag. Her rammes alle ting inn på en

viss måte som gjør at de anses som en ressurs klar til å bli utnyttet. (Mer om det i del 2.) Den empiriske vendingen forholder seg da, ifølge Zwier *et al.*, innenfor den moderne teknikkens avdekningsmåte forstått som *Gestell*. De er raske å tilføye at

adherence to Enframing cannot be understood as a vilification. It is not wrong to develop a fruitful theory about technologies, mediations, multistabilities, etc. For Heidegger, Enframing does not denote some human failure and can therefore not be mobilized as a term of abuse. Although he regularly disparages modern technology, his questioning cannot be reduced to a value judgment.⁴⁰

Zwier *et al.* inntar dermed en posisjon hvor de kommer med et korrektiv til den empiriske vendingen, nemlig at det må åpnes opp for metafysiske undersøkelser av teknikk ved siden av de empiriske. Deres nye «research agenda» vil da omhandle forholdet mellom de tekniske artefaktene (*artefacts*) og avdekkingsmåten (*the way of revealing*). Som følge av dette kommer de og med et korrektiv til Heidegger: Avdekkingsmåten som tilhører den moderne teknikkens epoke nivellerer, slik han ser det, alle tekniske artefakter og reduserer de til en «one size fits all»: «[F]or him, concrete artifacts are only encountered by way of revealing of modern technology.»⁴¹ Valgfriheten mellom forskjellige tekniske artefakter, betonet av blant annet Borgmann, er her borte. For Heidegger kan vi snu på det og si at, med tanke på valg av tekniske artefakter, er det heller slik at «people do *not* have choices» for uansett hvilken artefakt de velger eksisterer de uansett under den moderne teknikkens herredømme. Her mener Zwier *et al.* at Heidegger kan modereres. De spør «whether each technical making and willing can be reduced in such a radical way», og de vil utforske muligheten for «a concept of making and willing that cannot be limited to technology in Heidegger's sense».⁴²

Så for å komme oss ut av Huis paradoks ser det ut som at vi må tråkle en vei mellom, på den ene siden, den klassiske tilbakeskuende pessimismen som ikke tillater noen form for bejaing av teknikken, og på den andre siden, den empirisk rettede teknikkfilosofien som fortaper seg i et «close-up»-perspektiv på tekniske artefakter og skyver det åndshistoriske og «high-altitude»-perspektivet til side. Å finne ut om en tredje vei står åpen – en vei som unngår klassikernes demonisering av teknikken, samtidig som den ivaretar nok av den åndshistoriske og metafysiske dimensjon slik at vundernes fruktbare undersøkelser av tekniske artefakter har et fundament å hvile på – er siktemålet til herværende oppgave.

En slik oppgave kan dermed ikke foregå på det fokusområdet den empiriske vendingen har gjort hevd på, og vi er derfor nødt til å trosse Verbeeks advarsel om ikke å falle for den orfiske fristelsen. Han sier at de klassiske teknikkfilosofene «thought “backward[s]” [...]; from actual

presence of concrete technological objects in our society to what made them possible». ⁴³ Og hevder videre at

[c]lassical philosophy of technology prestructured its analysis in such a way that it could not *but* discover alienation. It failed to see that the diagnosis that technology *presupposes* a dominating manner of thinking or a functional orientation of social life does not necessarily imply that dealing with concrete technologies can only *produce* this domination and functionalism. ⁴⁴

Jeg vil bestride dette. Teknikkfilosofien må tørre å se bakover. Og ved å se bakover må det ikke være slik at vi ender opp med å oppdage fremmedgjøring – vi må ikke ende opp i elendighet – vi må ikke miste vår Eurydike. En annen vei er mulig.

For å oppnå dette vil jeg benytte meg av Blumenbergs åndshistoriske analyse av teknikken, som nettopp både analyserer den moderne teknikkens fremvekst med utgangspunkt i dens betingelser samtidig som den fører til en varsom teknikkoptimisme, hvor den moderne teknikken anses som en form for human selvhevdelse i møtet med senmiddelalderens menings- og ordenstap. Slik tilhører Blumenberg den klassiske teknikkfilosofien, samtidig som han er en motvekt til dens utbredte teknikkpessimisme.

1.3 En tredje vei:

Fra Heideggers værenshistorie til Blumenbergs åndshistorie

Blumenberg-viteren Oliver Müller skrev i 2008 en artikkel om Blumenbergs teknikkfilosofi i et forsøk på å hindre den fra å falle inn i glemselen:

Es wird selten auf seine Arbeiten zur Technikphilosophie Bezug genommen; in den gängigen Anthologien zur Technikphilosophie ist Hans Blumenberg nicht vertreten. Zu Unrecht [...]. ⁴⁵

Han skriver videre

dass Blumenberg einige der interessantesten Beiträge zur Geistesgeschichte der Technik geschrieben hat, die man nicht zu schnell der Vergessenheit überantworten sollte. ⁴⁶

Ti år senere som en del av Blumenbergs *Nachlass* ble en samling av hans teknikkfilosofiske tekster, under tittelen *Schriften zur Technik*, publisert på forlaget Suhrkamp. Tekstene i denne samlingen viser tydelig hvordan interessen for teknikkfilosofi opptok Blumenberg gjennom hele 50-tallet, og utgjorde da til og med hans hovedprosjekt. ⁴⁷ Dette prosjektet ble aldri realisert,

men teknikkbegrepet ble likevel et viktig medium for hans filosofiske selvforståelse og en katalysator for utviklingen av hans oppfatning av modernitetens legitimitet, som skulle kulminere i boken *Die Legitimität der Neuzeit*, publisert i 1966.⁴⁸

I denne boken, som Blumenberg for alvor gjorde sitt gjennombrudd med, utviklet han et forsvar for moderniteten. Richard Rorty traff spikeren på hodet, da han i sin anmeldelse av boken sa at Blumenberg

makes all the things that Heidegger made look bad look good again. He turns Heidegger's story on its head, but does not fall back into the totalising metaphysics which backed up Hegel's story. He gives us good old-fashioned *Geistesgeschichte*, but without the teleology and purported inevitability characteristic of the genre [...]⁴⁹

Slik har Blumenbergs egen åndshistorie, med dens tilhørende modernitetsoptimisme, lenge blitt forstått som et motstykke til Heideggers værenshistorie, med dens tilhørende modernitetspessimisme.

Jeg søker i herværende oppgave å gjøre den tekniske dimensjon av begge åndshistorie eksplisitt, og dermed vise hvordan den klassiske teknikktilnærmingen som tenker teknikken utfra dens betingelser og historiske fremvekst ikke med nødvendighet må ende opp i dystopiske spekulasjoner, men også kan føre til en teknikkoptimisme. Blumenbergs egen filosofi er et eksempel på dette.

Hvorfor går jeg her *via* Heidegger? Hvorfor bruke så mye blekk på en tenker som det hevdes er avleggs? Det er to grunner til det. For det første så springer oppgaven ut av et uforløst forhold mellom klassikerne og venderne, og Heidegger er som det ofte blir sagt en av de fremste, om ikke den *fremste* av, tenkerne blant klassikerne.⁵⁰ Dette gjelder også teknikkfilosofifeltet som helhet. Ihde sier i forbindelse med dette at «Heidegger stands as the single most important philosopher to have directed and made central to his thought the age of *technology*»,⁵¹ før han tilføyer: «No historical or critical look at the philosophy of technology could afford to ignore Heidegger».⁵² Heidegger som orienterings- og referansepunkt innen teknikkfilosofifeltet er rett og slett så etablert og hans tilstedeværelse så stor og betydningsfull at en må gå veien om Heidegger.

For det andre er det ikke bare Heideggers sentralitet når det gjelder teknikkfilosofifeltet, men også hans sentralitet med hensyn til Blumenbergs filosofiske dannelse. Jeg kommer ikke til å systematisk følge opp dette biografiske poenget, men det må allikevel bemerkes.⁵³ I Blumenbergs tidligste arbeider – hans *Dissertation* og hans *Habilitationsschrift*, fra henholdsvis

1947 og 1950 – arbeidet han under en heideggersk orientering og med heideggerske problemstillinger. I hans *Habilitation* gjør han det klart at han søker å konfrontere «[das] Widerfahrnis der Krisis der Neuzeit» ved å ta Heideggers tese, «das *Wesen der Geschichte ... aus dem Sein selbst zu denken*», som ledetråd.⁵⁴ Blumenberg siterer i disse arbeidene alt som Heidegger til da hadde publisert *til og med rektortalen!*⁵⁵ Det er ingen tvil om at Blumenberg i denne perioden var trollbundet av Heidegger.⁵⁶ Müller går så langt som å si at Blumenberg «liest Heidegger als den maßgeblichen Denker und Deuter der Gegenwart».⁵⁷

Blumenbergs vei bort fra Heidegger er da nettopp gjennom hans tekster om teknikk skrevet i løpet av femtitallet. Tross den tiltagende distansen mellom Blumenberg og Heidegger deler førstnevnte en grunnleggende intuisjon med sistnevntes værenshistorie, nemlig at selv- og verdensforståelser har historiske utviklingsløp som forandrer seg og kommer til uttrykk på forskjellige måter i forskjellige historiske epoker, og at dette former det vi kaller *virkeligheten* eller *sannhet*. I så måte forplikter Blumenberg seg allerede fra 1951 til å konfrontere spørsmålet om teknikken opp mot «einen umfassenderen geschichtlichen Horizont».⁵⁸ Men imot Heideggers forfallshistorie, som kjennetegnes av en viss grad av linearitet og kontinuitet for så vidt som den er en *forfallshistorie*, vil Blumenberg reise en åndshistorie som, med Rortys ord, inneholder en «acknowledgment of discontinuity and open-endedness and contingency, rather than either nostalgia or exuberance», det vil si: heller enn forfall eller teleologisk vekst og fremgang.⁵⁹ Tekstene fra femtitallet avslører denne glidningen bort fra Heidegger ved at Blumenberg ser ut til å tvile mer og mer på det værenshistoriske prosjektet: Har man virkelig lagt grunnlaget for en misforstått virkelighetsforståelse siden antikkens metafysikk? Og er den moderne teknikken virkelig historiens slutfase som den ultimate «værensforglemmelse»? Svaret Blumenberg kommer frem til er *nei*, og jeg vil ta for meg hans alternative åndshistorie i del 3 av oppgaven. Men først må vi innom han som ikke kan ignoreres, nemlig Heidegger.

2. Heidegger og teknikkens vesen

I denne delen av oppgaven gir jeg en utlegning av Heideggers teknikkfilosofi. Jeg tar utgangspunkt i teksten Einar Duenger Bøhn har kalt «en klassiker over alle klassikere i teknologiens filosofi», nemlig «Die Frage nach der Technik».⁶⁰ Denne delen klargjør hvordan teknikken ifølge Heidegger er en form for avdekking. Deretter knytter jeg dette opp mot Heideggers værenshistorie, noe som tydelig får frem forholdet mellom den moderne teknikkens epoke og Vestens metafysikk initiert av Platon. Heideggers værenshistorie forteller hvordan den fullstendige værensglemselen starter med Platon og slutter med meningstapet og nihilismen i den moderne teknikkens epoke. Dette fører meg over i Heideggers anbefalte reaksjon på teknikkproblemet. Han kaller dette for *Gelassenheit zu den Dingen*. Det er en væremåte som sier både ja og nei til teknikken ved å bruke den, men alltid med en indre distanse til den teknisk bestemte omverdenen, slik at man ikke fortaper seg i teknikken, i påvente av at en gud skal redde oss. Til sist poengterer jeg noen sentrale svakheter ved Heideggers værenshistoriske bestemmelse av den moderne teknikken.

Før jeg begynner vil jeg tilføye at lesere som er kjent med Heidegger kanskje vil etterlyse en behandling av den tidlige Heidegger, spesielt analysen av *Zeug* fra *Sein und Zeit*. Det er ikke plass her til å gi en behandling av den, men det er definitivt mulig å utvikle Heideggers på fruktbare måter. I motsetning til den sene Heidegger, som jeg vil behandle her, hevder den tidlige Heidegger ifølge Verbeek at «technology does not obstruct our access to reality, but actually enables it».⁶¹ Jeg unngår å dra inn den tidlige Heidegger ettersom Heidegger selv ikke utviklet denne delen av sin tenkning som en teknikkfilosofi. Men dette betyr ikke at man ikke kan reappropriere deler av Heideggers tenkning, selv etter at hans værenshistoriske prosjekt er lagt dødt. I denne sammenheng kan det være nyttig å minne om Nietzsches ord:

Filosofens feiltagelse. – Filosofen mener selv at verdien av hans filosofi ligger i helheten, i systemet. Men ettertiden finner verdien i de enkelte steinene som han brukte til å bygge med, og som man deretter kan bruke til å bygge noe nytt og bedre med. Dette innebærer altså at ethvert byggverk kan ødelegges og likevel har verdi som materiale for noe nytt.⁶²

* * *

2.1 Teknikk som avdekking

«Die Technik ist», sier Heidegger, «eine Weise des Entbergens».⁶³ Påstanden fra teknikk-essayet er så enkel, men samtidig så fremmed at man på den ene siden kan lese den uten å tenke seg om, og på den andre avvise den som rent tull som ikke engang fortjener å bli tenkt

over. Allikevel tenker jeg – noe Heideggers monumentale betydning også bevitner om – at disse enigmatiske ordene bærer i seg noe som fortjener å bli gjennomtenkt.

La oss dermed starte med vår dagligdagse oppfattelse av teknikken. Når vi i vår dagligtale taler om teknikken så kommer en rekke bilder umiddelbart til oss: maskiner og apparater som har utbredt seg og stadig utbrer seg i vår tjeneste til utførelsen av alle slags oppgaver. Hinsides dette er vi også klar over en holdning til virkeligheten – en tilnærming til det som foreligger, en måte å opptre på overfor problemer, mennesker og ting – som vi kan kalle *teknisk*. I vårt umiddelbare forsøk på å bestemme teknikken vil muligens alt dette falle under begrepet teknikk. For det er gjennom en slik holdning til verden at alle teknikkens bragder er realisert, og alt det som har blitt oppnådd ved hjelp av tekniske apparater har blitt virkeliggjort. Dette virker i sin tur både på utbredelsen av de tekniske apparatene og på den tekniske måten å tenke og handle på. Dermed betegner ordet teknikk tilsynelatende for oss et helt spesifikt aspekt ved det moderne livet, hvor menneskelig tanke og handling produserer og nyttiggjør seg av alle mulige slags maskiner og instrumenter.

Heidegger selv ville ikke blankt avvist et slikt forsøk på å forstå teknikken. Han sier at både det han kaller den instrumentale bestemmelsen og det han kaller den antropologiske bestemmelsen av teknikken er riktige. Han er imidlertid ute etter å gripe teknikkens *vesen* og kan dermed ikke være tilfredsstilt ved å forstå teknikken kun som noe menneskeskapt slik den antropologiske bestemmelsen tilsier eller som kun et verktøy slik den instrumentale bestemmelsen tilsier.⁶⁴ For å komme seg til teknikkens *vesen* starter Heidegger en omfattende utspørring av fenomenet. Han starter med å se nærmere på den instrumentale bestemmelsen, selv om de begge ifølge han hører sammen, noe som vi bli tydelig senere i utspørringen.⁶⁵

Vi forstår med den instrumentale bestemmelsen, slik ordet instrument indikerer, at det angår noe *instrumentelt*, altså noe som betjener et formål.⁶⁶ Videre indikerer ordet også at teknikken er *instrumentum*. Heidegger sier: «Das Ganze dieser Einrichtungen ist die Technik. Sie selber ist eine Einrichtung, lateinisch gesagt: ein *instrumentum*.»⁶⁷ Teknikken er da bestemt som totaliteten av de handle- og tenkemåter samt de innretninger vi omgir oss med i vårt forsøk på å forstå og styre verden. Slik gripes teknikken kort sagt som middel for oppnåelsen av mål.

Dette åpner opp et nytt utspørringsfelt, nemlig kausaliteten. For hva er mål og midler om ikke bestemte virkninger for bestemte årsaker? Teknikken som herredømme søker å planlegge og kontrollere. Å kontrollere er å oppnå et bestemt utfall, og da må man ha innsikt i nettopp årsaks- og virkningsforhold. Slik kan naturen kontrolleres. «Wo Zwecke verfolgt, Mittel verwendet

werden, wo das Instrumentale herrscht, da waltet Ursächlichkeit, Kausalität»⁶⁸ sier Heidegger. Et slikt syn bygger på at teknikken blir bestemt instrumentalt, altså som middel for mål. Å oppnå et mål gjør at teknikken forstås utfra dens formålstjenlighet. Altså i lys av de formål den kan bevirke. Som bevirkende er det tekniske instrumentet nettopp noes årsak.

Men all teknikk er ikke under kausalitetens herredømme slik det er skissert her. Her har vi utelukkende holdt oss til teknikken som formålstjenlig *qua* instrument, noe som gir en forrang til den bevirkende årsak. Heidegger poengterer at å gi en slik forrang til den bevirkende årsak over de tre andre aristoteliske årsaker er typisk for moderniteten: «Man pflegt seit langem die Ursache als das Bewirkende vorzustellen. Wirken heißt dabei: Erzielen von Erfolgen, Effekten.»⁶⁹ Vi ser her kun virkning som resultater og effekter. Det er dette kausalitetsbegrepet vi eksempelvis finnes hos den newtonske fysikk. Den newtonske fysikk trenger ikke begrepet om *telos* i sine forklaringer av naturen, og kan ta til takke med den bevirkende årsak. Slik har også filosofien i moderne tid, når det kommer til kausalitet, i hovedsak beskjeftiget seg med den *nødvendige* sammenhengen mellom to forekomster.⁷⁰ Vesentlig for en slik kausalitetsforståelse er at den inngir en mekanistisk verdensforståelse, hvor det ikke lenger er rom til de andre aristoteliske årsakene.

Heidegger tenker seg at tapet av den aristoteliske kausalitetsforståelsen allerede fant sted i overgangen til den romerske antikken, når kausalitet for første gang ble forstått med det latinske ordet *causa*, som kommer fra *cadere*, som betyr å falle. Det er da ikke vanskelig å forestille seg hvorfor David Hume igjen og igjen i sine kausalitetsdrøftinger går tilbake til eksempelet med biljardkulen som slår i en annen.⁷¹ Falle er forstått både i sin mekanistiske betydning som objekter som faller hit og dit og krasjer inn i hverandre, og fall forstått som ut-fall: «Causa [...] bedeutet dasjenige, was bewirkt, daß etwas im Erfolg so oder so ausfällt».⁷² Kausalitet som noe som bevirker et utfall har da fått forrang, og denne forståelsen har også ført til resultater. Newtonsk fysikk sier en hel del om hvordan verden fungerer mekanistisk, og kan også forklare og predikere svært mye. Men teknikken er ikke rent mekanistisk og innebærer noe mer enn bare klinkekuler som kolliderer med hverandre. Teknikken er også laget av *et stoff*, den er realiseringen av *en ide*, og brakt frem med tanke på *et formål*, og denne frambringingen er gjort av *noen*. Alt dette går tapt i det latinske begrepet *causa*, ifølge Heidegger.

Heidegger snur seg heller mot et mer opprinnelig begrep, det greske *aition*, som betyr det som har skyld i noe.⁷³ Kausalitet blir da ikke forstått mekanisk, men heller som enheten av medskyldige. Disse medskyldige er de fire aristoteliske årsaker. Hvordan dette henger sammen vil Heidegger illustrere med en analyse av frembringelsen av en offerskål.

Den første av de fire *aitia* er stoffet. Stoffets skyldighet som alle de andres skyldighet er en *med-skyldighet*. Stoffet står i så måte kun for det vi kan kalle skålens materialitet. Det vil si det den består av. Sølv er medskyldig, men denne sølvklumpen må påføres en form. Formen er den andre medskyldige og gjør at sølvskålen ikke bare er sølv, men også *skål*. Disse to medskyldige står igjen i skyld til tingens *telos*. Med *telos* forstår vi tingens *fullendelse*. Heidegger unngår her bevisst ord som mål, hensikt, eller formål som så lett fører oss tilbake til den vulgære forståelsen av årsakssammenheng som *causa* gjennom sine målrettede konnotasjoner. I stedet peker fullendelse mot avgrensning. Sølvskålen er avgrenset først som noe i smedens sinn, og så, etter at han har skapt den, som noe fullendt i vårt nærvær. Heidegger sier: «Die Grenze im griechischen Sinne riegelt nicht ab, sondern bringt als hervorgebrachte selber das Anwesende erst zum Scheinen. Grenze gibt frei ins Unverborgene [...]». ⁷⁴ Grensen begrenser altså ikke, men er det som lar noe skinne, det vil si tre frem som nærværende. Grensen selv er faktisk frembrakt. Denne frembringelsen utføres av sølvsmiden. Han er den fjerde medskyldige som fullender og forener de tre tidligere nevnte *aitia*.

I den overleverte forståelsen av kausalitet som *causa* har denne sistnevnte skyldige fått forrang. Bevirkingen av skålen blir det sentrale i forståelsen av dens frembringelse. Sånn sett kan vi på dette punktet i utspørringen se hvordan den antropologiske og den instrumentale bestemmelsen av teknikk hører sammen. Ved å utspørre den instrumentale bestemmelsen har vi ankommet smeden – altså et menneske – og han har etter dagens rådende forståelse av kausalitet forrang over de andre aristoteliske årsakene. Men selv om begge disse forståelsene i en forstand er *riktige* så hviler de allikevel i en mer grunnleggende bestemmelse av teknikken.

For det er ikke som *causa efficiens* hvor *efficiens* bare blir forstått som bevirkingen av effekter og resultater – slik det i vår tidsalder ofte blir forstått – at vi må forstå smeden. Heidegger-viteren William Lowitt sier at i dag så er «[t]he most thorough-going grounding possible [...] characterized in terms of efficient causality». ⁷⁵ Altså, noe er i den grad det er bevirket. Men for Heidegger må vi, som indikert tidligere, enda dypere, enda mer opprinnelig. Han sier: «Der Silberschmied überlegt sich und versammelt die drei genannten Weisen des Verschuldens». ⁷⁶ Det er i smedens *overveielse* at sølvskålen *forsamles*. De tre tidligere nevnte medskyldige – stoff, form og *telos* – kommer da sammen gjennom overveielser. Å overveie forstår vi her som en tankevirksomhet som samstemmer samspillet mellom de tre *aitia*.

Overveielse må her knyttes an til grekernes *logos*: «Überlegen heißt griechisch *legein, logos*». ⁷⁷ *Logos* ble av romerne oversatt til *ratio* og etter hvert fornuft, og peker dermed, slik den er overlevert oss, mot fornuftig og rasjonell tenkning. Men hos grekerne har *logos* i tillegg

betydningen *tale*. Tale betyr ikke her småprat. Heidegger fremhever igjen den greske forståelsen av tale: «Aristoteles hat diese Funktion der Rede schärfer expliziert als *apophainesthai*»,⁷⁸ hvor *apofainesthai* betyr «zum Vorschein bringen». ⁷⁹ *Logos* forstått som tale er altså å *bringe til syne*. «Der *logos* läßt etwas sehen.»⁸⁰ Å tale betyr her da å uttale, uttrykke eller ytre. Smedens overveielse kan dermed ikke tenkes kun som mål/middel-tenkning – det vi kan kalle instrumentell fornuft. I stedet er sølvsmedens overveielse *apofainesthai* som tilsynebringelse eller fremvisning. Mer presist kan vi her kalle det *frembringelse*, *Hervorbringen*.

I talen, slik vi forstår ordet tale i dagligtalen, ytres ord, for eksempel et budskap eller en meddelelse. Hos sølvsmeden, derimot, må det være snakk om noe annet enn ord, for det som frembringes gjennom hans overveielse er som vi vet fullendelsen av en sølvskål. Sølvskålen er da *nærværende*. Det som er bragt frem er *nærværet* av noe nærværende, «Anwesen eines Anwesenden».⁸¹ Enheten av de fire medskyldige er nærværende fordi de foranlediger denne enhetens frembringelse i nærværet. Heidegger bruker her ordet *Ver-an-lassen*. Dette ordet spiller på *lassen*, som betyr å *la noe skje*, i tillegg til at det spiller på *anlassen*, som betyr å *sette i gang*. Offerskålens foranledning som *lar noe fremtre* som dens *igangsetting*, altså som det enhetlige samspill av de fire *aitia*, utspiller seg innenfor frembringelsen.⁸²

Men hva betyr frembringelse her? Hvordan finner den sted? Hvordan skjer den? Heidegger sier: «Das Her-vor-bringen bringt aus der Verborgenheit her in die Unverborgenheit vor. Her-vor-bringen ereignet sich nur, insofern Verborgenes ins Unverborgene kommt».⁸³ Å frembringe er da å avdekke noe tildekt. Frembringelsen beror i så måte i utildekketheten. Frembringelsen bringer det skjulte inn i det åpne.

På dette tidspunktet i utspørringen stopper Heidegger opp og spør: «Wohin haben wir uns verirrt? Wir fragen nach der Technik und sind jetzt bei der *aletheia*, beim Entbergen angelangt. Was hat das Wesen der Technik mit dem Entbergen zu tun?»⁸⁴ Hvor har vi altså forvillet oss? Undersøkelsen ser ut til å ha ledet oss fra mål og midler, til årsak og virkninger, videre til kausalitet, så til Aristoteles' fire årsaker, og til slutt til avdekking og tildekking. Som Heidegger her poengterer, er avdekking og tildekking det grekerne forsto med sannhet. For dem var sannhet *a-letheia*. *Lethe* betyr det glemte, det skjulte, det gjømte, det mørke, det hemmelige, mens *a-* betegner *lethes* negasjon. Ut av det skjulte. Om *letheia* er tildekketheten er *aletheia* utildekketheten.

Så hva har teknikkens vesen med avdekking å gjøre? Heidegger svarer enkelt: *alt, Alles*.⁸⁵ Det er i avdekkingen enhver frembringelse grunner. I den beror muligheten for enhver fremstillende

tilvirkning. «Die Technik ist also nicht bloß ein Mittel. Die Technik ist eine Weise des Entbergens.» Teknikken er dermed ikke kun et middel, men også mer grunnleggende en måte å avdekke på. Som avdekking tilhører teknikken sannhetens domene.

Vi har her gjennom Heideggers radikale nytolkning av Aristoteles ankommet denne påstanden. Det er en analyse av håndverket vi har begitt oss ut på, altså det Aristoteles selv kalte *techne*. Vi har sett hvordan håndverk lett kan forstås som produksjon av produkter eller effekter, men at denne forståelsen ikke griper frembringelsen i sin opprinnelighet. Heidegger sier:

Die *techne* ist als griechisch erfahrenes Wissen insofern ein Hervorbringen des Seienden, als es das Anwesende als ein solches *aus* der Verborgenheit *her* eigens *in* die Unverborgenheit seines Aussehens *vor* bringt; *techne* bedeutet nie die Tätigkeit eines Machens.⁸⁶

Techne er den aktivitet som bringer det nærværende ut av tildekketheten og frem i avdekketheten. Den er aldri bare produksjon eller bevirkning av effekter. *Techne* beror dermed i *aletheia* i den grad den angår frembringelsen av noe fra det skjulte. Teknikkens vesen har dermed vist seg som en måte å avdekke verden. Teknikkens vesen er slik sett ikke selv noe teknisk, men angår vesensopprinnelig vår tilgang til verden på.

2.2 Den moderne teknikken som en fattig form for avdekking

En kan her innvende at dette er en riktig beskrivelse av den førmoderne teknikkens vesen, men at man i dag, med vår industrielle og maskinelle teknikk, ikke lenger kan anse teknikken som avdekking. Så hva er den moderne teknikk da? Heidegger svarer: «Auch sie ist ein Entbergen».⁸⁷ Men den moderne teknikkens form for avdekking er en annen. Heidegger bruker ordet *utfordren*, *Herausfordern*. Vi utfordrer det værende.

Das in der modernen Technik waltende Entbergen ist ein Herausfordern, das an die Natur das Ansinnen stellt, Energie zu liefern, die *als solche* herausgefördert und gespeichert werden kann.⁸⁸

Verden blir en bensinstasjon klar til å tappes.⁸⁹ Det vi påtreffer i verden påtreffes som ressurser til vår utnyttelse.

Ein Landstrich wird dagegen in die Förderung von Kohle und Erzen herausgefördert. Das Erdreich entbirgt sich jetzt als Kohlenrevier, der Boden als Erzlagerstätte. [...] Die Luft wird auf die Abgabe von Stickstoff hin gestellt, der Boden auf Erze, das Erz z. B. auf Uran, dieses auf Atomenergie, die zur Zerstörung oder friedlichen Nutzung entbunden werden kann.⁹⁰

Det værende, som for eksempel luft, jordbunnen, et landstrøk eller en grend, blir nå avdekt med henblikk på det den kan brukes til. Dette *med-henblikk-på* gjør det vi påtreffer til midler for mål allerede i avdekkingen av det. Heidegger kaller dette for *bestand*. Der hvor et rutefly er en gjenstand sier Heidegger at vi nå avdekker det som noe *bestilt* ettersom flyet står på rullebanen som et middel som skal sikre muligheten for transport.⁹¹ Flyet er altså *stilt* opp på rullebanen som *bestilt* og bestillbart og er med det en *bestand*. Når Heidegger sier det værende er avdekt som bestand i stedet for gjenstand under den moderne teknikken så må det forstås som den tilstand det værende innenfor den tekniske forståelsen og under den moderne teknikkens verdensbilde i første omgang og for det meste er avdekt. Det eiendommelige er i så måte at bestanden er oppstilt gjennom en utfordrende bestilling.

Heidegger setter den moderne teknikken opp mot den førmoderne i et forsøk på å fremheve det det unike ved den moderne teknikken:

Anders erscheint das Feld, das der Bauer vormals bestellte, wobei bestellen noch hieß: hegen und pflegen. Das bäuerliche Tun fordert den Ackerboden nicht heraus. Im Säen des Kornes gibt es die Saat den Wachstumskräften anheim und hütet ihr Gedeihen. Inzwischen ist auch die Feldbestellung in den Sog eines andersgearteten Bestellens geraten, das die Natur stellt. Es stellt sie im Sinne der Herausforderung. Ackerbau ist jetzt motorisierte Ernährungsindustrie.⁹²

Det er altså bestillingen av åkeren som bestand som hindrer oss i å se den i sin selvtilstrekkelighet. Nå er den bare med henblikk på utvinningen som følger fra utfordringen. I den moderne teknikkens verdensbilde er alt redusert til disse henblikksrelasjoner; alltid som midler med henblikk på mål, hvor disse målene igjen er midler i henblikk på andre mål, *in infinitum*. Dette nivellerer alt vi påtreffer. Den moderne teknikkens verdensbilde har bare plass til de ting den selv uhemmet kan avdekke på sin måte. Den moderne teknikkens avdekkingsmåte utarmer alt den påtreffer. Strøm fra Rhinen er like god som strøm fra en hvilken som helst elv. I den moderne teknikkens øyne er de det samme, men en av dem leverer kvantitativt mer enn den andre.

Dermed er ikke maskinen noe selvtilstrekkelig og selvstendig verktøy, slik som G. W. F. Hegel hevder.⁹³ For han er maskinen noe som kan gjøre jobben – altså utføre produksjonen av produkter eller effekter – uten andre. Maskinen frigjør mennesket, og gjør jobben i stedet for mennesket. Heidegger sier derimot at maskinen nettopp er uselvstendig.⁹⁴ Maskinen er i stor grad selv frigjort fra håndverkeren, men maskinen eksisterer bare med henblikk på de bestilte behov den kan oppfylle. Maskin inngår i et verdensomspennende nettverket av andre maskiner

som Heidegger kaller *planetær teknikk, planetarische Technik*.⁹⁵ De er med andre ord avhengig av menneskets utfordren.

Så hvem bestiller det værende som bestand? Hvem utfordrer naturen som ressurs? Heidegger svarer: «Offenbar der Mensch».⁹⁶ Det er *åpenbart* mennesket. Mennesket blåser seg opp som jordens Herre – *Herrn der Erde* – i møte med naturen som står der, oppstilt og klar, for vår utnyttelse.⁹⁷ Mennesket bestiller, naturen leveres som bestand. For å forstå hvordan dette forholdet mellom mennesket og det værende utvikler seg må vi se nærmere på ordet *bestand*. Vi finner det i norske ord som *laksebestand*, og det har den i stor grad den samme betydningen på tysk: et aggregat eller en samling av ting, ofte brukt om organismer. Heidegger setter dette ordet opp mot ordet gjenstand, *Gegenstand*, som på tysk betyr *noe som står imot*. Når vi snakker om laksebestand, er det for å ha kontroll på den. Den telles, måles og kontrolleres. Vi gjør dette med henblikk på dens *åpenleggelse, omforming, lagring, fordeling og omsjaltning*. Når naturen avdekkes som bestand er det med tanke på herredømme over den: «Steuerung und Sicherung werden sogar die Hauptzüge des herausfordernden Entbergens».⁹⁸ Dette står i motsetning til gjenstanden som yter en viss motstand mot subjektet, og presser tilbake. Det nydtekniske forholdet til verden gjør at mennesket, som det værendes Herre, går opp i bestanden når det i styring og stell med den alltid møter den som på bestilling og i prinsippet alltid klar til utnyttelse. Som vi kan se er denne bestillende oppgåen i bestanden ikke lenger lik opplysningsideen om det autonome subjektet som er herre over objektene. I styringen med bestanden går mennesket opp i styringen og blir selv styrt. Dette fører i verste fall til at mennesket selv blir tatt *som blott og bar bestand*, altså at mennesket selv anser seg som en ressurs for andres og egen utnyttelse.⁹⁹ Verden under den moderne teknikkens råden blir dermed kjennetegnet av en *gjenstandsløshet*, hvor alt flyter etter henblikksrelasjonene, som mål og midler, hvor mål alltid er midler for nye mål. Selvtilstrekkeligheten forsvinner.

Heidegger gir oss et eksempel i forstmannen:

Der Forstwart, der im Wald das geschlagene Holz vermißt und dem Anschein nach wie sein Großvater in der gleichen Weise dieselben Waldwege begeht, ist heute von der Holzverwertungsindustrie bestellt, ob er es weiß oder nicht. Er ist in die Bestellbarkeit von Zellulose bestellt, die ihrerseits durch den Bedarf an Papier herausgefordert ist, das den Zeitungen und illustrierten Magazinen zugestellt wird.¹⁰⁰

Han er tydelig gått opp i bestillingen og jobber kun med henblikk på et planetært teknisk nettverk han aldri kan *fullende* (avgrense), slik hans bestefar kanskje kunne. Den moderne teknikkens kontroll behov er grenseløst, og strekker seg *in infinitum*.

Så er det da *åpenbart* at mennesket er den som utfordrer naturen til sin utnyttelse? Jo, det er riktignok tilfellet at mennesket er den som utfordrer naturen – det kan ikke benektes – men hvem utfordrer mennesket til denne utfordren? Heidegger svarer således: «Wir nennen jetzt jenen herausfordernden Anspruch, der den Menschen dahin versammelt, das Sichentbergende als Bestand zu bestellen – das *Ge-stell*.»¹⁰¹ Denne *terminus technicus* er et nyord som er vanskelig å gjengi på norsk. Roten er nokså lett å begripe: *stell* forstås her som å stille og har konnotasjoner til ordet *stall*, som er der noe står. Prefikset *Ge-* peker mot enhet som i ordet *Gebirge*, fjellkjede. I tillegg peker det mot at noe *har blitt stilt*. Leksikalsk forstås det som *stativ*. Vi finner en slik betydning i ord som *Bettgestell* (senge-ramme) og *Büchergestell* (bok-reol). Ettersom Heidegger her i hovedsak er opptatt av begrepets etymologi og presenterer det som et nyord vil jeg her forsøksvis oversette det med *stellet*. Stellet utfordrer mennesket til å stille naturen. Naturen opp-stilles som be-still-bar. Den stiller seg (eller stilles) i vår tjeneste.

Et avgjørende poeng her er at det værende avdekkes som bestand. Det avdekkes ikke som gjenstand for deretter å bli omformet til bestand. Det værende er, der hvor den moderne teknikken råder, *alltid allerede* avdekt som bestand. For den utfordrende avdekkingen er et resultat av stellet utfordring av mennesket. Slik må vi si at mennesket selv er stilt i stellet. Mennesket er altså ikke et subjekt stilt overfor et objekt. Verden fremstår ikke som en samling gjenstander for vår teoretiske betraktning. (Det Heidegger i *Sein und Zeit* kalte forhåndenhet). Slik er ikke bestanden et forhåndenværende forråd eller kartesisk *res extensa* i møte med mennesket. Den bestillende oppgåen er heller menneskets møte med den planetære teknikken hvor ethvert værende står stilt med henblikk på de behov den bestilles for. Ettersom dette gjelder for ethvert værende er mennesket, som nevnt tidligere, intet unntak: det ser og til slutt seg selv som bestand klar for bestilling.

Slik må den moderne teknikken sies å være en spesielt fattig måte å avdekke på sammenlignet med grekernes *techne*. Grekernes *techne* frembrakte den tekniske artefakten fra det skjulte gjennom teknikerens *logos* som forener de medskyldige som foranlediger det frembrakte. Teknikeren *fullender* artefakten som noe avgrenset innenfor en meningsfull helhet. Hans horisont er ikke ustabil eller uendelig, men fast. Grensen er ikke begrensende, men det som lar noe fremtre. Heideggers ord for horisont er *Gegend*.¹⁰² På norsk kan vi oversette dette til *egn*. Det er et eldre norsk ord for et kjent område.¹⁰³ Vi kan tenke oss et landskap eller grend. Vi kan også tenke på forstmannens bestefar fra Heideggers eksempel. Han kjenner skogen og dens stier, og her frembringes ikke bare de tekniske artefakter, men de er nærværende i sitt nærvær. Den moderne teknikkens grenser er derimot *grenseløse*. Mål blir forvekslet med midler, og går

opp i hverandre. Subjektet og objektet blir nivellert i den bestillende oppgåen: «Die Maschinen und Apparate sind ebensowenig Fülle und Arten des Ge-stells wie der Mann an der Schalttafel und der Ingenieur im Konstruktionsbureau».¹⁰⁴ Maskinene og menneskene blir nivellert til bestander. Slik forveksles og oppløses *det bestillende* og det bestilte. Mennesket stiller naturen til sin disposisjon, men de er selv stilt av stellet til å stille. Mennesket og det værende er begge stilt.

Den bestillende beregning og planlegging går så i det uoverskuelig og verdensomspennende. Heidegger sier: «Durch diese Vorstellung vom Ganzen der technischen Welt schraubt man alles auf den Menschen zurück [...]».¹⁰⁵ Ved å skru alt tilbake til mennesket blir teknikkens problem, det vil si det meningstapet den fattige avdekkingsmåten den moderne teknikk medfører, til et problem som er forårsaket og skal løses av mennesket og bare mennesket. Mennesket møter nå kun seg selv i alle ting.¹⁰⁶ «In dieser Vorstellung befangen, bestärkt man sich selber in der Meinung, die Technik sei nur eine Sache des Menschen».¹⁰⁷ Heidegger har vist at teknikkens vesen ikke er noe teknisk, allikevel står teknikken slik den ligger oppstilt for mennesket, der den moderne teknikken råder, som noe menneskelig.

Den antropologiske bestemmelsen blokkerer dermed tilgangen til en mer opprinnelig forståelse av teknikken. Samtidig blir alle tekniske problemer ansett som problemer som må løses teknisk, altså som mål/middel-relasjoner. Der hvor teknikken søker å ha en bestemt virkning for å oppnå et bestemt forhold, altså for å kunne planlegge og kontrollere, så søker man igjen å planlegge og kontrollere teknikken selv. Man vil regulere og kontrollere teknikken uten at man da innser at man handler teknisk overfor teknikken og slik bare vikler seg dypere inn i den. Den instrumentale bestemmelsen blokkerer her tilgangen til en vesentlig forståelse av teknikken, og man hengir seg i stedet til kausalitetens herredømme: «Wo Zwecke verfolgt, Mittel verwendet werden, wo das Instrumentale herrscht, da waltet Ursächlichkeit, Kausalität.»¹⁰⁸

Teknikkens herredømme gir inntrykk av at alt i prinsippet kan avdekkes, eller kanskje heller *at alt alltid allerede er avdekt*. Da ikke som nærheten av noe nærværende, men heller som noe veid, målt og telt. Når forestillingen om *causa efficiens* som grunn for alt værende blir rådende blir verden meningsfattig. Heidegger tar eksempelet gud:

So kann, wo alles Anwesende sich im Lichte des Ursache-Wirkung-Zusammenhangs darstellt, sogar Gott für das Vorstellen alles Heilige und Hohe, das Geheimnisvolle seiner Ferne verlieren. Gott kann im Lichte der Kausalität zu einer Ursache, zur *causa efficiens*, herabsinken.¹⁰⁹

Selv gud mister sin hellighet og blir *bare* en bevirkende årsak. Det *hemmelighetsfulle* forsvinner.

Løsningen på meningstapet ligger for Heidegger i at vi oppnår et fritt forhold til teknikken. Det frie forholdet til teknikken vil si å erfare det tekniske i dets begrensning (*das Technische in seiner Begrenzung zu erfahren*).¹¹⁰ Dette forholdet krever en ny holdning. Heidegger kaller denne holdningen hvor man er åpen for den skjulte mening i teknikkens verden for «*die Offenheit für das Geheimnis*».¹¹¹ Vi ser at vi på en måte må tilbake til noe slikt som den meningsfulle egn hvor hemmeligheten, det skjulte, det tildekte, og så videre igjen spiller en rolle. Vi har sett at dette forholdet er av en karakter som skifter historisk: forstmannen og hans bestefar, maskiningeniøren og sølvsmeden, vår samtidstenkning og den greske tenkningen. Den moderne teknikken er vesentlig noe annet enn all annen tidligere teknikk. Ikke primært fordi vi har nye tekniske artefakter eller underlagt oss naturen, men fordi det forholdet som muliggjør (eller er *mulighetsbetingelsen* for) skapelsen av de moderne tekniske artefaktene og herredømmet over naturen er annerledes enn noe tidligere forhold: «Unser Zeitalter ist nicht ein technisches, weil es das Maschinenzeitalter ist, vielmehr ist es ein Maschinenzeitalter, weil es das technische ist».¹¹² Før jeg kan begi meg ut på en utleggelse av det frie forholdet til teknikken slik det er tenkt av Heidegger må det sies noe om denne historien.

2.3 Den moderne teknikkens epoke som den siste epoken i værenshistorien

Heidegger skriver i et brev til Karl Jaspers at den moderne teknikken vesentlig er noe helt annet enn all tidligere teknikk: «Aber dieses *andere* gerade hat seine *Wesensherkunft* im Griechischen Anfang des Abendländischen [...]».¹¹³ Den moderne teknikkens råden ligger altså nedstrøms fra grekernes metafysikk. Innen enhver historisk epoke, med sin tilhørende metafysikk, hersker det en bestemt selv- og verdensforståelse. Heidegger sier det slik:

Die Metaphysik begründet ein Zeitalter, indem sie ihm durch eine bestimmte Auslegung des Seienden und durch eine bestimmte Auffassung der Wahrheit den Grund seiner Wesensgestalt gibt. Dieser Grund durchherrschte alle Erscheinungen, die das Zeitalter auszeichnen.¹¹⁴

Metafysikken etablerer altså epoken ved å gi grunnlaget for hvordan det værende og tilværelsen utlegges. I en gitt epoke kommer enkelte aspekter til syne, mens andre aspekter skjules. Hva metafysikk for Heidegger her betyr er ikke helt klart. Heidegger-viteren Mark A. Wrathall forklarer:

Metaphysics for Heidegger is not a subfield within philosophy, nor is it a doctrine of a particular philosopher. Rather, a metaphysic is a particular way or style in which entities are [...] constituted.¹¹⁵

Metafysikk er her ikke noe en kun leser om i støvete filosofibøker, men heller noe som gjennomsyrrer hele epokens selv- og verdensforståelse. Wrathall fortsetter: «The history of metaphysics is the history of different “epochs” of [...] unified understandings of what entities truly are [...]».¹¹⁶ Enhver epoke forstår sin verden og det værende den inneholder på en unik måte, forskjellig fra de andre.

I utlegningen av teknikk-essayet har vi sett hvordan vår tids rådende forståelse av det værende er som noe oppstilt klar til bestilling – *det værende blir avdekt som bestand* – men i andre epoker avdekkes det værende ulikt. Heidegger gir aldri noen endelig og uttømmende liste over disse epokene, men han holder seg i stor grad til de aksepterte hovedfasene: Den greske epoke, den romerske, den middelalderske, den moderne, og til sist, vår samtidsepoke, den tekniske.¹¹⁷ Som nevnt starter dette med grekerne. Heidegger bemerker:

Im Zusammenhang der immer mehr sich klärenden Auseinandersetzung mit der antiken Philosophie im ganzen erkannte ich eines Tages, daß im Anfang der abendländischen Philosophie und demgemäß auch in der gesamten nachfolgenden Philosophie zwar die Frage leitend war: Was ist das Seiende als solches, daß aber nie gefragt wurde: Was ist das Sein selbst und worin gründet und besteht die Offenbarkeit des Seins und seines Verhältnisses zum Menschen.¹¹⁸

Grekerne, med Platon i spissen, spurte dermed ikke etter *værens* mening, men heller: Hva er det *værende* som sådan? Disse to spørsmålene indikerer noe helt sentralt ved Heideggers tenkning, nemlig det som kalles *den ontologiske forskjellen*.

Når vi spør etter det værende som sådan så spør vi om en ting, gjenstand eller enhets essens. Metafysikkens historie har gitt mange svar på dette spørsmålet: «als die idea, ousia, substantia, actualis, perceptio, Monade, als Gegenständlichkeit, als Gesetztheit des Sichsetzens im Sinne des Willens der Vernunft, der Liebe, des Geistes, der Macht, als Wille zum Willen in der ewigen Wiederkehr des Gleichen».¹¹⁹ Men for at det værendes påståtte essens skal kunne vise seg som monader, makt, ide, eller ånd må det lyses opp av noe, som lar essensen tre frem ut av det skjulte i avdekketheten. Dette noe som lar det værende lyses opp, som for eksempel *idea*, tildekkes deretter i det som det har latt tre frem. Slik tildekkes dette noe i avdekkingen av det værende.

Spørsmålet «*Was ist das Sein selbst?*» tilsløres og glemmes i det hele den vestlige tenkningen henger seg opp i, og springer ut av, spørsmålet «*Was ist das Seiende als solches?*».

Heidegger-viteren William J. Richardson sier i denne forbindelse følgende:

What is this light, the concealed source of non-concealment? This is the question that metaphysics has never posed. [...] The lightning-process by which beings are illuminated as beings – this is what Heidegger understands by Being.¹²⁰

Væren er altså ikke et værende, men angår den forløpsgang hvor det værende blir lyst opp, det vil si: avdekt. *Aletheia*, avdekking, er grunntrekket ved væren selv (*der Grundzug des Seins selbst*).¹²¹ Heidegger sier «*Seyn als Ur-sprung ist als lichtender Riß, worin das Seiende zum »Stehen« kommen kann [...]*». ¹²² (Han benytter seg her av den gammeldagse skrivemåten *Seyn* i stedet for *Sein* for å enda tydeligere skille sitt ontologiske værensbegrep fra metafysikkens.) For Heidegger er altså væren en rift hvor den værende kan stå frem i sin avdekkethet. Værensspørsmålet spør dermed ikke etter det værendes værendehet (*die Seiendheit des Seienden*), altså «hva er et værende?», men heller slik Wratall formulerer det: «Against what background can entities appear?»¹²³ Væren kan da sies å være riften som lar noe tre frem, avgrunnen noe trer frem ut av, det innimellom hvor noe kan stå i det åpne, eller som lyset som lar noe skinne. Det alle disse formuleringene søker å fange er at væren selv ikke er noe værende, men nettopp det som lar det værende tre frem som nærværet av noe nærværende. Det værende viser seg altså i det åpne på en viss måte, hvor enkelte aspekter kommer frem og andre blir holdt tilbake.

Som det meste av Heideggers terminologi kan dette virke noe ullent. Kanskje det vil være enklere å forstå om vi tar for oss noen eksempler på denne tilbakeholdenheten. Vi har som sagt allerede sett hvordan det værende viser seg som bestand i vår epoke. Hva det værende er bestemmes dermed av de trekkene som gjør det mulig for oss å frigjøre, utnytte, bruke og omsjalte det værende. Allikevel sier Heidegger at det var annerledes for forstmannens bestefar. Det værende viste seg for han annerledes. Væren har da lyst opp det værende annerledes. Det værende har tredd frem på en annen måte. Andre trekk ved det værende las komme til syne. For å klargjøre dette enda tydeligere, slik at Heideggers ulne språk muligens blir mer forståelig, la oss ta et eksempel: Platon.

2.3.1 Fra Platon ...

Platon er for Heidegger den første metafysiker og startskuddet for den vestlige metafysikk. Han er i så måte det første steget på veien til den moderne teknikkens herredømme. Hos Platon trekker væren seg tilbake i et værende for første gang. Værens tilbaketrekning bevilger verden en viss tekstur, gjennom de trekkene ved det værende den lar fremtre. Heidegger kaller denne tilbaketrekningen for *Verweigerung*, som betyr nektelse eller avslag: «Als Verweigerung aber ist das Seyn nicht der bloße Rückund Abzug, sondern im Gegenteil: Verweigerung ist Innigkeit einer Zuweisung».¹²⁴ Værens avslag er også en bevilgning og dermed også en fortrolighet overfor mennesket. Verdens tekstur bevilges hos Platon i det han spør «Was ist das Seiende als solches?», og væren bevilger: «Das Seiende als das Seiende *ist* solches dank dem Sein».¹²⁵ Hva det værende er besvares av *to ti estin*, det som på latin senere vil hete *quidditas*, deres hva-het. «Die Washeit des Seienden bestimmt Platon als *idea*.»¹²⁶

Ved at det væredens hva-het har blitt bestemt som ide har også væren i sin bevilgning trukket seg tilbake og skjult seg. Lyskilden blir for sterk og blender Platon. For at noe skal tre frem i det åpne må væren trekke seg til side. Værensglemselen som vil nå sitt senit i den moderne teknikken har her startet. Terningen er kastet. Spørsmålet om værens mening skyves til side idet Platon heller søker å forstå det værendes essens som *idea*. Væren selv forblir utenkt idet det værende vesentlig bestemmes av noe over-værende (*Über-seiendes*). Det over-værende er imidlertid også et værende.¹²⁷

Sokrates spør Euthyfron – i dialogen titulert etter sistnevnte – om han kan utlegge hva fromhetens ide eller essens er. Han spør altså etter «selve den formen som gjør alle fromme ting fromme»:¹²⁸

Så si meg da hva dette er for en form! For da kan jeg ha den for øye og med den som mønster bekrefte om noe du eller en annen gjør, er fromt ifall det altså *har* denne formen, eller benekte det ifall det mangler.¹²⁹

Hva som gjør det fromme fromt er det frommes ide, som eksisterer som et over-værende som gjør alle fromme værender fromme. Grunnleggende sett er det ideen eller formen som forener de ulike værender som omtales med ett og samme navn. Dette mønsteret eller modellen blir så det navnet i sannhet henviser til.

I bok X av *Staten* finner vi en utlegning av ideene gjennom produksjon av redskaper.¹³⁰ Vi vet at noe slikt som en hammer eller et bord er forstått gjennom hva de gjør, deres *funksjon*. Ifølge det platonske resonnementet kan enhver form for innretning som tjener til å hamre med kalles

for en hammer. Alle hammerne har også til felles at de er produsert av en håndverker hvis kyndighet blant annet består av en visshet om hvilken modell en god hammer har, eller hvilket mønster den følger. Håndverkeren kjenner også til hvordan en skal iverksette denne funksjonaliteten i et passende stoff gjennom en produksjonsprosess (*poiesis*) hvor en betrakter modellen som rettesnor. Håndverkerens perspektiv er imidlertid avhengig av et annet perspektiv, nemlig brukeren av hammeren som har behov for en *fungerende* hammer. Snekkeren som har behov for en hammer, har ikke behov for en spesifikk hammer, men for en hammer som oppfyller de kriteriene som gjør alle hammere hammeraktige. Det er snekkeren *som bruker* som er mest klar over hammerens hva-het. Det vil si: over dens målrettede funksjonalitet som gjør det mulig å bedømme i hvilken grad en bestemt innretning er en bedre hammer enn en annen. Håndverkerens kyndighet er bare anvendelsen av en *forestilling* han har fått hos snekkeren som har *innsikt* i hva som gjør en hammer god og dårlig.

Ideen viser seg dermed både som det værendes årsak som gjør det værende til hva den er, samtidig som ideen er det som *forener* mengden av de værende til en gruppe. Hammerens ide gjør alle hammerne til hammere. Den kan ikke deles og må være tidløs. Om det fantes to hammere i ideverdenen måtte de uansett kunne spores tilbake til en enda mer opprinnelig hammer. Slik er ideen «enestående, uforanderlig og evig».¹³¹

Men om en ide forårsaker eller muliggjør enheten og foreningen av bestemte værender, bør det ikke være noe som forener ideene? Noe slikt som ideenes ide? Platon tar opp dette spørsmålet i bok VI av *Staten*.¹³² I sollignelsen peker han på at synsevnen i seg selv ikke er tilstrekkelig for å se en ting. Den er avhengig av en lyskilde: Solen. Solen belyser det sansbare som synet ser. Det som gjør de forståelige ting forståelig, det som gir sannhet til det som er kjent, og som gir den som vet evnen til å vite er det godes ide. Det godes ide sin funksjon muliggjør både de andre ideenes funksjon og at vi kan ha innsikt i disse funksjonene.

Slik ligger ideene hinsides det værende, men de er like fullt værender selv. Og hinsides ideene ligger det godes ide, men det godes ide er fortsatt en ide og dermed fortsatt et værende. I så måte er det vanskelig å vite hva dette «hinsides» betyr. Således er ikke det godes ide noe slikt som væren forstått som den selv-tildekkende bakgrunn som lar det værende avdekkes og være nær. I stedet er det godes ide snarere kilden og standarden alt det værende springer ut fra og måles opp mot. Den ligger dermed over kriteriene som stilles til resten av det værende. På samme måte som ideen om noe er det som virkelig er i hver enkelt ting av denne typen (det vil si som funksjonen som bestemmer hva det vil si å være akkurat den typen ting) utgjør ideen om

det gode en slags meta-funksjon over det som er virkelig i de ulike ideene. Ideen om det gode er bestemmelse som sådan, som i seg selv er hinsides spesifikke bestemmelser.

La oss stoppe opp og spørre: I hvilken forstand kan Platon sies å være den første metafysiker? Hva skjer egentlig i overgangen fra den ikke-metafysiske, før-sokratiske tenkningen til den vestlige filosofien *qua* metafysikk (slik Heidegger forstår metafysikk som værensglemsel)? Et illustrerende eksempel på den før-sokratiske tenkningen finner Heidegger i Sofokles' tragedie *Kong Ødipus*.¹³³ Her artikuleres sannhet som konflikt, kamp eller rystelse. Heidegger skiller her mellom *Sein und Schein*. Sannheten ved Ødipus (*Sein*) er nettopp at han har drept sin far og elsket med sin mor. Samtidig fremstår Ødipus som statensredningsmann – han har jo løst sfinksens gåte! – slik er han tilslørt (*Schein*). Men skinnet bedrar, for tragediens brennpunkt ligger i hvorledes Ødipus uavvendelig må tre ut av tildekketheten og inn i avdekketheten, som er så skrekkelig at han stikker ut sine egne øyne for å kunne holde ut hva han har gjort. Tragedien viser seg ikke kun som en enkelt manns brutale skjebne, men heller om hvorledes sannheten, det værendes væren overhodet er en slik skrekkelig uavvendelig skjebnebestemt skjenking av sannheten. Her hos Sofokles viser væren seg virkelig som *aletheias* utfoldelse, hvor det tildekkede og utildekkede er i en kamp mellom hverandre.

Der hvor før-sokratikerne, slik som Sofokles, ikke tenker væren som noe bestandig, men heller som noe som *skjer* i det polemiske samspillet mellom tildekking og avdekking, så får den med Platon karakter av nærvær og bestandighet. Det som forener forskjellige værender under samme navn, er det som er bestandig ved dem, altså deres mønster og modell.

Platon gjør sin entre. Filosofien blir født. Han starter filosofien ved å tenke den metafysisk, det vil si ved å besvare spørsmålet om det værendes væren ved å se til mønsteret eller modellen for det værende. Heidegger kaller metafysikken fra Platon til og med Nietzsche for *manipulerings tidsalder* (*Machenschaft*).¹³⁴ *Machenschaft* har flere betydninger på tysk, men jeg velger å slutte meg til Lars Holm-Hansens oversettelse. Denne oversettelsen er mangelfull på minst to måter: For det første har ordet konnotasjoner til *machen* på tysk, altså å *gjøre* eller *lage*, noe den mister i Holm-Hansens oversettelse. For det andre har det tyske ordet konnotasjoner til *Macht*, altså *makt*, noe som heller ikke ivaretas. Holm-Hansen forklarer oversettelsesvalget slik: «[Manipulering] får fram både betydningen av å gjøre noe (*machen*), men også betydningen av intrige og renkespill».¹³⁵ Det er her spesielt sistnevnte som bevares, og som jeg oppfordrer leseren til å bemerke seg i oversettelsesvalget. Uansett forblir oversettelsen mangelfull, og leseren må ha det *in mente*. Når alt kommer til alt må man uansett, som i møte med så mange av Heideggers termer, forstå begrepet på en vesentlig måte.

Manipulering viser her ikke til enhver bearbeiding, produksjon, fremstilling, maktutøvelse, eller intrige som forekommer i det daglige, men snarere til en måte væren viser seg på i sitt vesen. Heidegger sier: «Im Zusammenhang der Seinsfrage soll damit nicht ein menschliches Verhalten, sondern eine Art der Wesung des Seins benannt werden».¹³⁶

Dette er altså måten væren skjenkes til Platon. Han griper det værendes væren som det godes ide. Dette er da, som utlegningen ovenfor viser, som mønster og modell. Og som utlegningen ovenfor også viser er ideene dermed *enestående, uforanderlig og evige* i motsetning til de konkrete iverksettelsene av ideen. Heidegger beskriver overgangen slik:

Im Anfang seiner Geschichte lichtet sich Sein als Aufgang (*physis*) und Entbergung (*aletheia*). Von dort her gelangt es in das Gepräge von Anwesenheit und Beständigkeit im Sinne des Verweilens (*ousia*). Damit beginnt die eigentliche Metaphysik.¹³⁷

Hva har dette med manipulering å gjøre? Jo, det avsløres i bok X av *Staten* hvor Platon bruker produksjon som modellen for mønsteret ved alle tilfeller av en iverksatt ide. Her avsløres det som er felles for alle tilfellene av en ide som deres *formålsrettede funksjon*. Selv det ikke-produserte tar dette som sin modell. Det ligger i selve distinksjonen mellom form og stoff. En kan her innvende at grekerne tenkte at *kosmos*, som totaliteten av det værende, ikke var produsert slik som tekniske artefakter. Dette vil si at naturlige ting har sitt oppbrudd i seg selv (*en heauto*), ikke i en annen (*en allo*). Det greske *kosmos*, slik Platon beskriver i dialogen *Timaios*, er skapt ved at *demiurgos* gir stoffet sin form (selv om demiurgen, i motsetning til kristendommens gud, ikke selv har skapt verken formene eller stoffet).¹³⁸ «Die Begriffe Materie und Stoff haben ihren Ursprung aus einem Seinsverständnis, das sich am *Herstellen* orientiert.»¹³⁹ Slik kan Platon ved hjelp av sin idelære forklare en hel del:

Das herstellende Verhalten ist nicht auf das nur Herstellbare und Hergestellte eingeschränkt, sondern birgt in sich eine merkwürdige Weite der Verständnismöglichkeit des Seins des Seienden, die zugleich der Grund ist für die universale Bedeutung, die den antiken ontologischen Grundbegriffen zukommt.¹⁴⁰

I denne platoniske grunnforståelsen av det værendes væren som et værende, nemlig ideen som er produksjonsmessig og formålsbestemt, er frøet for hele den resterende vestlige metafysikken sådd.

Det er så klart et stykke fra Platon til ideene som funksjoner til samtidens matematiserte og verdensomspennende teknikk. Allikevel er det her viktig for Heidegger at det greske verdenssynet som ser totaliteten av det værende som stoff med form er forløperen til den

tekniske verden. Når ideene er bestandige kan man ha pålitelig kunnskap om dem, og pålitelig kunnskap om det værende er en av betingelsene for målbar og kalkulerbar materie. Først når verden slutter å være polemisk kamp og får en bestandighetskarakter kan man begynne å planlegge og etter hvert kontrollere.

Jeg har nå brukt mye tid på Platon, ettersom han på en måte er skurken i Heideggers fortelling. Jeg kommer ikke til å bruke like mye tid på resten av metafysikkens faser, men heller gi et grunnriss av forandringene med søkelys på det som er gjeldende for herværende oppgaves siktemål.

Der hvor Platon tenkte det værendes essens som ide og forsto ideen med utgangspunkt i menneskets håndverk, så forflyttes denne produksjonsforståelsen i overgangen til middelalderen fra mennesket til gud. Gud er skaperen. Det værende forstås vesentlig som *ens creatum*. Det værende er «*verursacht durch ein Höchstes seines Wesens*». ¹⁴¹ Guds *intellectus divinus* er det værendes grunn. Det værendes bestandighet – altså dets pålitelighet – sikres av guds evighet. Det værendes instrumentalitet sikres av at verden er skapt av gud *for* mennesket. Platon har tidligere tenkt sannhet som *homoiosis*, altså som samsvar mellom våre tanker og ideene. Denne virksomheten kalles *theoria*. ¹⁴² Nå i middelalderen tenkes sannhet som *adaequatio*, altså om våre tanker kan måle seg med guds. Virksomhetene som bidrar til dette er studiet av kirkelæren, troen på den bibelske åpenbaring, og guddommelig inspirasjon. ¹⁴³

Vi har nå endt opp enda lenger bort fra det før-sokratiske polemiske samspillet mellom tildekketheten og avdekketheten, hvor sannheten manglet bestandighet og væren vokste og visnet uten pålitelighet. Værensglemselen tiltar. Væren har nå søkt tilflukt både i det godes ide og gud, og slik er væren ytterligere fortrenget. Forfallet fortsetter.

I moderniteten forvandles igjen hva det værende i sannhet er. Det angår fortsatt ideer, men ikke de platonske ideene i ideverdenen, og heller ikke som noe som hviler trygt i guds sinn, som åpenbares for de troende. Ideenes sannhet må nå kunne sikres gjennom menneskenes egne evner. Altså i noe stabilt og fast som lar seg representere for mennesket. Heidegger sier: «Um das Wahre als das Rechte und Richtige zu erlangen, muß der Mensch des rechten Gebrauchs seines Grundvermögens gewiß und sicher sein». ¹⁴⁴ Om noe er sant avhenger da av om mennesket har forstått det ved bruk av sine evner – i hovedsak fornuften og sansene, representert av henholdsvis rasjonalismen og empirismen – og testen på om noe er forstått, altså om vi har visshet, er om vi kan forutse og forutsi utfallet mellom det værendes interaksjoner. Det værende er da ikke lenger *ens creatum*, men *ens certum*. ¹⁴⁵ Hva det værende er bestemmes

da av de egenskapene som gjør det værende kalkulerbart, verifiserbart, og forutsigbart. Sannhet er da at vår representasjon stemmer overens med virkeligheten, og det måles opp mot hvor stor kontroll vi kan ha over virkeligheten. Det pålitelige ved det værende blir deres kalkulerbarhet og forutsigbarhet.

Det går da ifølge Heidegger en linje fra *homoiosis* som tankenes samsvar med ideene til *adaequatio* som tankene målt opp mot guds intellekt, og videre fra *adaequatio* som oppnås *via* de riktige *doctrina*, slik som i Thomas Aquinas' *Summa Theologica*, til modernitetens pålegg om regler for riktig bruk av fornuften for å oppnå visshet, noe Rene Descartes er et paradigmatisk eksempel på.¹⁴⁶

Videre går vi over i samtidens epoke, som ovenfor har blitt utlagt som den moderne teknikkens tidsalder. Den moderne teknikkens tidsalder er den siste i værensglemselens historie, altså den siste i metafysikkens historie, og den siste epoke i manipuleringens tidsalder. (Disse tre merkelappene viser alle til samme tidsrom.) De stasjonene vi allerede har vært innom på denne vei kan vi forbinde med én tenker hver: den første metafysiker, Platon, er paradigmatisk for den greske tenkningen; så Aquinas for den middelalderske; Descartes for den moderne; og til sist for teknikkens tidsalder, Nietzsche.

2.3.2 ... til Nietzsche

«Der letzte Aufstieg der Metaphysik ist die Geschichte der unbedingten Vormacht der Machenschaft», sier Heidegger.¹⁴⁷ Manipuleringens epoke startet med Platon og oppnår nå, i vår samtid, et ubetinget herredømme over jorden og det værende. Den som tydeligst har grepet denne utviklingen er Nietzsche: «Die wesentliche Vordenkung dieses letzten Aufstiegs leistet Nietzsches Denken [...]».¹⁴⁸ Heideggers påstand er da et vi i Nietzsches filosofi finner nøkkelen til samtidens værensforståelse, altså den totale værensglemselen.

For Heidegger ligger svaret i Nietzsches utrop: *Gud er død!* Når Nietzsche erklærer gud død er det ikke bare den abrahamittiske monoteismen, men også det høyeste værende, det høyeste gode, og det *ene* – altså alle værenshistoriens foreslåtte over-værender som væren har søkt tilflukt i – som har omkommet. Platon er den første til å skille det hinsidige fra den dennesidige, og sikrer dermed noe pålitelig og bestandig en kan holde fast ved – både erkjennelsesteoretisk, moralsk, og religiøst. Erkjennelsen, moralreglene og gudstroen mister, med Nietzsche, sitt objektive feste i et over-værende. Ved å avsløre at våre oppfatninger om rett og galt, sant og usant, og så videre kan spores tilbake til visse subjektive vurderinger blir de nedvurdert.

Gjennom å avsløre verdiens faktiske opphav kollapser deres tilsynelatende iboende verdi. Vitenskap, kunst, religion, filosofi og moral viser seg å være nyttige (og tidvis unyttige), nødvendige, samlende fiksjoner, som stammer fra subjektet.

Trond Berg Eriksen fremhever at «Heidegger fortegner Nietzsche [...] ved å fremstille ham som en subjekttenker på linje med Descartes».¹⁴⁹ Men i motsetning til Descartes når ikke subjektet sikker viten om verden gjennom metodisk bruk av sin fornuft. I stedet konstruerer subjektet sine holdepunkter. Hva driver frem denne konstruksjon? Konstruksjonen er riktignok orienteringspunkter slik at subjektet skal kunne orientere seg, men orientere seg mot hva? *Ikke mot et transcendent mål, men mot sin egen maktforøkning*. Den absolutte subjektivitet blir, hos Heidegger, til syvende og sist tenkt som *viljen til makt*. Viljen til makt er ikke streben etter et hinsidig mål, men snarere livets grunnprinsipp: driften til selvoppretholdelse og selvforsterkning.

Liv er for Nietzsche grunntrekket i alt: «Das „Sein“ — wir haben keine andere Vorstellung davon als „leben“».¹⁵⁰ Og siden dette er tilfellet insisterer Heidegger på at viljen til makt, hos Nietzsche, må bli forstått som det absolutte prinsippet for alle værender *qua* værender, altså væren som sådan. Nietzsche innleder riktignok et av sine fragmenter slik: «Wenn das innerste Wesen des Seins Wille zur Macht ist [...]».¹⁵¹ Og videre, siden virkeligheten er grunnleggende bestemt av subjektivitet som liv, og liv som vilje til makt, blir dens tidslighetsstruktur en endeløs livssirkel, bestående av fødsel, formering, og død: *den evige gjenkomsten av det samme*. Alt er et meningsløst og formålsløst kretsløp av tilblivelse. Alle såkalte «sannheter», «mål» og «verdier» er bare forbigående perspektiver som subjektiviteten som vilje til makt danner for å opprettholde seg selv. Platonismen, kristendommen, og til og med opplysningstidens fornufts- og vitenskapsidealer mister sin forankrende status og pålitelighet. Erkjennelsen av det meningsløse truer ved å føre subjektet over i en livsfornektende *nihilisme*, i kraft av fraværet av absolutte verdier. For å overvinne denne situasjon kreves det et nytt og sterkere menneske: *overmennesket*, som livsbejaende og med glede bekrefter at alt er en forbigående konstruksjon av viljen til makt og som påtar seg oppgaven å omvurdere alle verdier til ytterligere livsbejaing gjennom den kunstneriske kreativitet.

Den absolutte subjektiviteten er sentral for viljen til makt sin selvoppretholdelse og maktforøkning. Det er en aktivitet som ikke overgår seg selv, men snarere alltid peker tilbake på seg selv. En selvtilstrekkelig og selvrefererende evig gjentakelse av en endeløs prosess. En konstruksjon og opphevelse av perspektiver som midlertidig gir verden en slags øyeblikkspermanens, et forbigående holdepunkt, som gjør subjektet i stand til å orientere seg i

en verden som i sannhet bare er kaos. Dette, erklærer Heidegger, er det Nietzsches tenkning på sitt mest intense resulterer i. Dette høydepunktet oppsummeres av Nietzsches nedtegnelse:

Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen — das ist der höchste Wille zur Macht. [...] Daß Alles wiederkehrt, ist die extremste Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins: Gipfel der Betrachtung.¹⁵²

Dette høydepunktet er ikke bare høydepunktet innen Nietzsches egen tenkning, men også for hele den vestlige filosofien etter Platon, forstått som sammenblanding av være (det som lar noe stå frem; nærværet av noe nærværende) med et over-værende (i vår epoke subjektivitet som liv som vilje til makt). Subjektiviteten har her blitt så total at den ikke lenger spør etter værens mening som noe gitt, ikke engang som et hinsidig over-værende (det godes ide, gud, og så videre), men aksepterer heller at subjektiviteten er opphavet til det meningsfulle nærværet selv. Meningen skapes i livets utfoldelse som maktforøkning ved at meningsfulle perspektiver inntas.

Når det absolutte gjøres tilgjengelig for, og identifiseres med, subjektiviteten mister det sin guddommelighet, og Nietzsche trekker den logiske slutningen: Gud er død. Nietzsche overvinner med dette verken metafysikken eller teologien, men forblir innenfor en veldig spesiell metafysisk teologi: «Diese metaphysische Theologie ist allerdings eine negative Theologie eigener Art. Ihre Negativität zeigt sich in dem Wort: Gott ist tot», sier Heidegger.¹⁵³ Men Nietzsche overvinner en slags tofoldighet i den vestlige filosofiens historie som kommer til uttrykk i skiller som de mellom ideverden og sanseverden, det hinsidige og det dennesidige, potensialitet og aktualitet, det opphøydes permanens og det nedsunkedes forgjengelighet. Viljen til makt er ikke noe annet enn en tilblivelsesprosess uten ytre mål, en tilblivelse i form av den evige gjentakelsen av det samme – altså den endeløse og formålsløse tilegnelsen av et ultimat sanselig kaos ved hjelp av midlertidige former. På grunn av denne grunnleggende formålsløsheten forblir denne prosessen permanent, selvimmanent og identisk med seg selv.

I lys av dette forklarer Heidegger Nietzsches posisjon i metafysikkens historie slik:

In Nietzsches Gedanken-Gang zum Willen zur Macht vollendet sich nicht nur die Metaphysik der Neuzeit, sondern die *abendländische* Metaphysik im Ganzen. Deren Frage lautet von Anfang an: Was ist das Seiende? Die Griechen bestimmten das Sein des Seienden als Beständigkeit des Anwesens. Diese Bestimmung des Seins bleibt durch die ganze Geschichte der Metaphysik hindurch unerschüttert.¹⁵⁴

Bestemmelsen av det værendes være som bestandighet kommer nå til sin fullendelse, og blir endelig rokket ved. Når Nietzsche sier: «Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen –

das ist der höchste Wille zur Macht»,¹⁵⁵ så spør Heidegger hvorfor – «Warum ist dies der *höchste* Wille zur Macht?» Og han svarer: «Weil der Wille zur Macht in seinem tiefsten Wesen nichts anderes ist als die Beständigung des Werdens in die Anwesenheit».¹⁵⁶

In dieser Auslegung des Seins kommt im Durchgang durch das Äußerste der neuzeitlichen metaphysischen Grundstellung das anfängliche Denken des Seins als *Physis* zu seiner Vollendung. [...] Das bedeutet: Die anfängliche Auslegung des Seins als Beständigkeit des Anwesens wird jetzt in die Fraglosigkeit gerettet.¹⁵⁷

Bestandigheten er nå ikke ideenes eller guds bestandighet, men tilblivelsens bestandighet. Tilblivelsen kan kun bestandiggjøres som et ikke-teleologisk, selvrefererende kretsløp. Det værende kommer oss nær som det konstante nærværet av tilblivelse, altså av det forbigående.

Slik er Nietzsches filosofi den vestlige metafysikkens fullendelse. Nietzsche er ikke hinsides maskinerings tidsalder, men han står heller for den tydeligste utlegningen av den siste epoken i manipulerings tidsalders værensforståelse. Så mye avslører Nietzsche selv når han presenterer sin egen tenkning som en omvendt platonisme («Meine Philosophie *umgedrehter Platonismus*»)¹⁵⁸ Han hamrer løs på den vestlige metafysikken til den er hvitglødende, men overstiger den ikke. Heidegger uttrykker det i komprimert form slik:

Die schrankenlose Herrschaft der modernen Technik in jeder Ecke dieses Planeten ist nur die späte Folge einer sehr alten technischen Auslegung der Welt; welche Auslegung sonst. Metaphysik heißt. Der Wesensursprung der neuzeitlichen Technik liegt im Beginn der Metaphysik bei Platon. Diese neuzeitliche Technik erfährt ihre letzte metaphysische Rechtfertigung durch jene Metaphysik, die sich wissentlich als die Umkehrung des Platonismus begreift, durch die Metaphysik des Willens zur Macht, die Nietzsche gedacht hat.¹⁵⁹

Ut fra denne lesningen av den vestlige filosofiens historie vokser Heideggers analyse av den moderne teknikken. Den moderne teknikken var sådd av Platon og slår ut i full blomst hos Nietzsche.

Selv om Nietzsche selv ikke tok for seg den moderne teknikken som et av sine hovedtema blir han allikevel hos Heidegger en slags tenker av den moderne teknikken.

Der Name »die Technik« ist hier so wesentlich verstanden, daß er sich in seiner Bedeutung deckt mit dem Titel: die vollendete Metaphysik. [...] Nietzsches Metaphysik bringt im Willen zur Macht die vorletzte Stufe der Willensentfaltung der Seiendheit des Seienden als Wille zum Willen zum Vorschein.¹⁶⁰

Den moderne teknikken ble innledningsvis utlagt som en avdekking av verden som bestand. Det værende kommer på bestilling. Denne bestillingen er en utfordren av det værende. Mennesket er selv utfordret av stellet og således også stilt i stellet og anser seg dermed også som bestand. Slik nivelleres alt værende til bestander som sirkulerer på bestilling. Alt blir det samme, og det kommer igjen og igjen. Bestandiggjøringen av tilblivelsen som et ikke-teleologisk, selvrefererende kretsløp er bestand-gjøringen av det værende som noe bestillbart og dermed kontrollerbart, planleggingsutsatt, omsjaltbart, sirkulerbart, og kalkulerbart. Viljen til vilje er vilje til mestring og *vice versa*.

Men hva vil mestring her si? Ideen om mestring artikuleres av Descartes. Det suverene subjektet står overfor en kalkulerbar gjenstand, som mestres av han. Nietzsche avslører Descartes ved å spørre hvor målestokken for vår forvaltning av det værende skal komme fra. Viljen aksepterer ingen grense og søker alltid økt maktutfoldelse. Slik aksepterer heller ikke den moderne teknikken noen grenser – *den er planetær* – og utvider stadig sitt kretsløp til å omfatte mer og mer. Dens maktutfoldelse er grenseløs og absolutt. Både det ytterste (slik som SpaceX sin ambisjon om utnyttelse og kolonisering av planeten Mars) og det innerste (slik som CRISPR-teknologien har stilt vårt DNA til disposisjon) blir gjenstand for manipulering. Det er også nettopp dette som gjør den moderne teknikken verdiløs. Den peker alltid videre mot noe annet og blir dermed formålsløs. Mål blir midler for nye mål som igjen blir midler for ytterligere mål, *in infinitum*. Det er ikke lenger slik at subjektet står *imot* en gjenstand (*Gegen-stand*) – det bestillende står nå overfor det bestilte, men er også selv bestilt. Alt sirkulerer på samme nivå. Eriksen oppsummerer det slik: «Hvis alt er maktvilje, kan det gode bare finnes som maktens form».¹⁶¹

Den reelle faren representeres da ikke av atombomber, hull i ozonlaget, global oppvarming, eller andre økologiske katastrofer. Den virkelige faren som Heidegger vil gjøre oss oppmerksom på er *den tekniske værensforståelsen selv*. Selve antagelsen om at etiske råd og ekspertkomiteer skal kunne tøyse og kontrollere teknikken og derigjennom sikre at den kun brukes til fredelige formål er selv en del av problemet. Den tekniske innstillingen overfor verden gjør oss blind for de andre mer meningsfulle avdekkingsmåtene. Verden unndrar seg idet den alltid kan bestilles. Vår meningsfulle, avgrensede egn er nå i prinsippet grenseløs.

Die Bedrohung des Menschen kommt nicht erst von den möglicherweise tödlich wirkenden Maschinen und Apparaturen der Technik. Die eigentliche Bedrohung hat den Menschen bereits in seinem Wesen angegangen. Die Herrschaft des Ge-stells droht mit der Möglichkeit, daß dem

Menschen versagt sein könnte, in ein ursprünglicheres Entbergen einzukehren und so den Zu-
spruch einer anfänglicheren Wahrheit zu erfahren.¹⁶²

Om man tror at en kan kontrollere teknikken blir man et offer for den – for teknikken *er* kontroll.
Slik vikles en bare dypere inn i teknikkens vev.

2.4 Gelassenheit, eller å vente på gud

Om en ser trusselen fra den moderne teknikken som et problem som må løses med rett middel
har man allerede tapt. Allikevel, og kanskje nettopp derfor, blir menneskets ønske om
herredømme over teknikken sterkere jo mer den mister kontrollen: «Man will sie meistern. Das
Meistern-wollen wird um so dringlicher, je mehr die Technik der Herrschaft des Menschen zu
entgleiten droht».¹⁶³ Heidegger er tydelig når han hevder at dette ikke kan lykkes:

Kein einzelner Mensch, keine Menschengruppe [...] vermag den geschichtlichen Verlauf des
Atomzeitalters zu bremsen oder zu lenken. Keine nur menschliche Organisation ist imstande,
sich der Herrschaft über das Zeitalter zu bemächtigen.¹⁶⁴

I stedet må vi ikke se på den moderne teknikken som et problem som skal løses, men som en
tilværelse vi kan bli reddet fra.

Som nevnt er det ikke de enkelte tekniske artefakter eller totaliteten av dem som er Heideggers
bekymring, men heller den tekniske avdekkingsmåten som i dag råder. Denne avdekkingsmåten
er spesielt fattig. Den største faren er «daß eines Tages das rechnende Denken als das einzige
in Geltung und Übung bliebe».¹⁶⁵ Den moderne teknikkens avdekkingsmåte er altså en form
for avdekking som utelukker andre former for avdekking, og slik glemmes ikke bare spørsmålet
om værens mening, men en glemmer også denne glemselen selv. Dette er den ultimate
værensglemselen. Overalt hvor mennesket spør møter det nå bare seg selv. Naturen utspørres
nå av mennesket på en slik måte at den alltid kan svare på tiltalen. Faren er da en begrensning
av vår evne til å tenke. Den moderne teknikken ledsages av en total tankeløshet (*totale
Gedankenlosigkeit*).¹⁶⁶

Værensglemselen er så radikal at selv menneskets selvforståelse som et suverent subjekt
opphører:

Die Subjekt-Objekt-Beziehung gelangt so erst in ihren reinen »Beziehungs«-, d. h.
Bestellungscharakter, in dem sowohl das Subjekt als auch das Objekt als Bestände aufgesogen
werden.¹⁶⁷

Så hva kan da mennesket gjøre i et slikt mørke? Skal vi angripe teknikken? Bli ludditter? Nei: «Es wäre kurzsichtig, die technische Welt als Teufelswerk verdammen zu wollen», sier Heidegger.¹⁶⁸ Vi er nemlig avhengig av teknikken for å leve. Heidegger er ikke interessert i å legge skylden på teknikken som sådan, for det er som sagt avdekkingsmåten, ikke teknikken *qua* værender som er hans bekymring.

Før vi bega oss ut på den værenshistorsike utlegningen av manipuleringsens tidsalder nevnte jeg at løsningen på meningstapet, for Heidegger, ligger i at vi oppnår et fritt forhold til teknikken. Dette innebærer at vi i møte med teknikkens horisontsprengende avdekking igjen kan sette opp grenser. Her må grensen forstås i gresk betydning – Grensen begrenser ikke, men lar noe stå frem innenfor det avgrensede området. Ved å sette opp grenser vil mennesket igjen kanskje kunne oppnå en meningsfull egn. Når mennesket forblir innenfor den opplyste egn som støttes opp av den meningsfulle utildekketheten så åpner mennesket seg for hemmeligheten. Det skjulte gjenintrodueres og undringen tilbakeføres. Værensglemselen oppheves.

Men vi er tilsynelatende fanget i teknikken, for hvordan skal vi kunne innta dette frie forholdet til teknikken om vi ikke kan gjøre det som et middel for oppnåelsen av et mål? Altså skal dette frie forholdet være middelet som gjør oss i stand til å overvinne værensglemselen som vårt formål? Hvordan kan vi få dette frie forholdet uten å gå til angrep på teknikken? Heidegger sier vi fortsatt må forholde oss til teknikken; vi må til og med i en forstand bejae den:

Wir können »ja« sagen zur unumgänglichen Benützung der technischen Gegenstände, und wir können zugleich »nein« sagen, insofern wir ihnen verwehren, daß sie uns ausschließlich beanspruchen und so unser Wesen verbiegen, verwirren und zuletzt veröden.¹⁶⁹

Vi bejaer altså teknikken i den grad teknikken tilhører menneskets skjebne og dermed er nødvendig. Allikevel må vi nekte teknikken å dominere oss og ødelegge vårt vesen.

Denne frie relasjon til tingene må da både være et nei og et ja. Vi akselererer altså ikke teknikkens utvikling, men vi gjør heller ikke motstand mot den. Vi frigjør oss både fra det teknologiske imperativet og dets motsetning. Gjennom denne avvisningen søker vi å heve oss over den instrumentelle tenkningen som tilhører den moderne teknikken. Ved å innse at den tekniske avdekningen er den største fare, den totale værensglemselen, kan mennesket innse at det må avslutte denne tenkemåten og i stedet innta en ny holdning. Heidegger kaller denne holdningen «*die Gelassenheit zu den Dingen*».¹⁷⁰

Gelassenheit er et ord som ikke lett lar seg oversette. Rune Slagstad har foreslått «saktmodighet overfor det som er» og «ærefrykt for det værende som det er».¹⁷¹ Begge utlegningene treffer

noe ved deres betoning av det stillferdige, men allikevel treffer de ikke helt. På norsk benytter mange Heidegger-oversettere og -vitere seg av «likesæle»¹⁷² – en besynderlig oversettelse. Den antyder alt for lett en form for likegladhet eller likegyldighet. Jeg velger i stedet å la ordet stå uoversatt. For det mest sentrale ved begrepet, nemlig *lassen*, ivaretas ikke i noen av de norske oversettelsene. En tilstrekkelig norsk oversettelse må ivareta den etymologiske forbindelsen til *lassen* (la være, tillate). Å la noe være betyr ikke her å ikke benytte seg av det som foreligger, men heller å la det være gjennom å ikke utfordre det. Vi innlater oss forstått som at vi slipper oss selv inn ved tingen, samtidig som vi lar den være forstått som at vi fjerner vårt krav til den.

Gelassenheit som innlatelse vil si å slippe seg selv inn i den meningsgivende egn hvor man er åpen for hemmeligheten som nærværet av noe nærværende. Vi er i så måte avventende. *Gelassenheit* er dermed ingen aktivitet forstått teknisk. Det er ikke jaget etter oppnåelsen av mål. Det er ikke en handlemåte, men snarere en holdning overfor tingene.

Denne holdningen skal gjenopprette vårt forhold til væren gjennom å la oss tenke vårt forhold til væren på ny. Richardson sier: «Since metaphysics by reason of its nature cannot mediate the Being-process which is its ground, then to ground metaphysics we must pass beyond it. This is the sense of ‘overcoming’ metaphysics».¹⁷³ *Gelassenheit* hjelper oss videre hinsides metafysikken *qua* manipuleringsstenkning fordi den frigjør oss fra kontroll- og bestandighetstrangen som ligger i den vestlige metafysikken etter Platon. *Gelassenheit* åpner oss opp for å tenke væren slik den sendes oss, ikke bare de over-værender den gjømmer seg bak. Rune Fritz Nicolaisen sier det kort og godt: «[*Gelassenheit* er] det *eneste* som tenkningen i dag kan stille opp mot den allestedsnærværende teknikken».¹⁷⁴

Men mer konkret: hva krever en slik holdning av oss? Hva skal vi gjøre? Heidegger søker å svare på dette i et verk som har form som en dialog, en *Feldweg-Gespräch*, mellom en forsker, en lærd og en vismann. Forskeren spør: «Was soll ich dann in aller Welt tun?» Den lærde følger raskt opp: «Das frage ich mich auch», før Heideggers talerør, den vise, svarer: «Wir sollen gar nichts tun, sondern warten». Svaret er å vente. – Vente? «Das ist ein schlechter Trost», sier den lærde. «Ob schlecht oder gut, wir sollen auch keinen Trost erwarten, was wir selbst dann noch tun, wenn wir in die Trostlosigkeit nur versinken», slår den vise fast. *Gelassenheit* er altså ikke å søke trøst i en hard, konkurransedreven verden hvor mennesket reduseres til teknikk, men snarere å vente. Forskeren stiller her et sentralt spørsmål: «Worauf sollen wir denn warten? Und wo sollen wir warten? Ich weiß bald nicht mehr, wo ich bin und wer ich bin».¹⁷⁵ Greit nok at vi skal vente, men hva skal vi vente på?

Dette spørsmålet er helt sentralt, men vanskelig å besvare. *Gelassenheit* som motsetningen til kontroll setter seg intet mål, bare åpenhet. Gjennom *Gelassenheit* åpner mennesket seg for noe kommende, noe det selv ikke kan kontrollere. Dermed ligger det hinsides viljen til makt og viljen til mestring. *Gelassenheit* overfor tingene lar tingene være som de er, og innlater seg dermed på det avgrensede rommet hvor mennesket kan erfare værens tiltale. Det er altså denne tiltalen vi venter på, nemlig *værens kall*.

Heideggers ord for denne relasjon, hvor mennesket setter seg i en posisjon hvor det er i stand til å høre værens kall, er *Entsprechung*, korrespondanse. Etter at Platon sendte filosofien ned en blindvei har mennesket mistet sin bevissthet omkring denne korrespondansen med væren. Vi har lukket ørene. *Gelassenheit* er ikke bestillende, men ventende, som betyr: «unser Ohr öffnen, freimachen für das, was sich uns in der Überlieferung als Sein des Seienden zuspricht. Indem wir auf diesen Zuspruch hören, gelangen wir in die Entsprechung».¹⁷⁶ Vi åpner ørene slik at vi står klar til å høre værens kall og dermed innvarsle en ny begynnelse for tenkningen. Dette vil være overvinnelsen av den moderne teknikken, den vestlige filosofien etter Platon, nihilismen, og metafysikken. Væren vil sendes på en ny måte som gjør at vi vil forstå det værende og verden helt annerledes. Dette er et brudd som tilsvarer det mellom Sofokles og Platon.

Vi etterfølger dermed ikke korrespondanse med væren som et formål, men venter heller på den. Ikke vilje til mestring, men vilje til ikke-vilje. Slik har Nicolaisen rett når han kommenterer «at vårt forhold til væren ikke avhenger så meget av våre tilnæringsmåter, men er noe som avhenger av væren selv».¹⁷⁷ Det avhenger riktignok av vår tilnæringsmåte i den grad vi enten har eller ikke har *Gelassenheit*. Det vil si i den grad vi er åpne for værens kall. Det vi kan gjøre er å åpne våre øre, men dette er ikke nok til å få væren i tale. Værens tiltale er utenfor vår kontroll. *Gelassenheit* kan dermed beskrives som en *høyere aktivitet*, og en *aktivitet som ikke er en aktivitet*, «[w]eil sie nicht in den Bereich des Willens gehört».¹⁷⁸ Holdningen ligger hinsides passivitet og aktivitet. Slik skyves agensen over på væren selv. Dette resulterer i Heideggers famøse påstand: «Nur noch ein Gott kann uns retten».¹⁷⁹ Vi kan ikke redde oss selv, bare en gud kan. Men det krever at vi er åpne for væren og kan lytte til dens kall. Når denne tiltalen skjer vet vi ikke. Forhåpentligvis er det noen der til å høre den.

2.5 Avsluttende kritiske bemerkninger til Heideggers teknikkfilosofi

I lys av denne utlegning hvordan står det til med den empiriske vendingens kritikk av Heidegger? Heidegger blir, slik vi så i del 1, betegnet som en *transcedentalist*. Dette vil si at

han tenker teknikken utfra dens mulighetsbetingelser i stedet for dens empiriske konkrethet. Slik blir avdekkingsmåten primær i forhold til de tekniske artefaktene. For Heidegger blir alle tekniske artefakter og prosesser under den moderne teknikkens råden like. «One size fits all», slik Ihde formulerer det.¹⁸⁰ Dette kommer til uttrykk hos Heidegger på den mest vulgære måten når han sidestiller utrydningsleirene med motorisert landbruk: «Ackerbau ist jetzt motorisierte Ernährungsindustrie, im Wesen das Selbe wie die Fabrikation von Leichen in Gaskammern und Vernichtungslagern [...]».¹⁸¹ Det er altså vesentlig sett ingen forskjell mellom produksjon av menneskelig og produksjon av mat. De blir i den moderne teknikkens epoke begge avdekt som bestander på bestilling.

I den grad vi har tilgang til tekniske artefakter som unndrar seg den moderne teknikken, slik som sølvskålen beskrevet ovenfor, er de alltid arkaiske. Heidegger er her romantisk og nostalgisk.¹⁸² Ihde kaller dette en inkonsistens ved Heideggers teknikkfilosofi. Jeg vet ikke om det utgjør en inkonsistens at enkelte eldre gjenstander unndrar seg den moderne teknikkens oppstilling, for disse gjenstandene er uansett ikke løsningen på meningstapet påført oss av den moderne teknikken. De er bare en påminnelse på hvilken mening gjenstandene en gang hadde, på et tidligere tidspunkt i værenshistorien før værensglemselen ble total. Den eneste veien fremover er for Heidegger en ny begynnelse, en helt ny selv- og verdensforståelse som kun kan sendes av væren selv.

Slik har venderne rett når de sier at Heidegger glemmer de tekniske artefaktene til fordel for den tekniske avdekkingsmåten. Heidegger er i så måte, som Verbeek har påpekt, den som faller hardest for den orfiske fristelsen. Hans teknikkfilosofi må nødvendigvis begrunnes av en historisk tilbakeskuing som kan forklare vår historiske situasjon – «questioning backwards» i stedet for «questioning forwards». Og i den grad vi kan reddes fra vår situasjon så spiller ikke teknikken som sådan noen rolle, for den moderne teknikken er slik den er fordi den er sendt av væren. Væren har altså skylda. Og dermed er det også kun væren som kan redde oss, *ikke teknikken*. Der hvor en som sokner til den empiriske vendingen kan etterlyse en annen bedre teknikk som gjør oss i stand til å hamle opp med noen av bekymringene Heidegger påpeker, så vil dette i Heideggers øyne bare vikle oss dypere inn i den moderne teknikkens verdensbilde.

Heideggers analyse anklages dermed av Verbeek for å være forhåndsstrukturert på en slik måte at den ikke kan annet enn å oppdage fremmedgjøring.¹⁸³ Han må altså bli en pessimistisk, dystopisk romantiker fordi han allerede før han starter analysen har, slik Joseph C. Pitt sier det, *tingliggjort Teknikken* (med stor T!) og behandler den dermed som «the big “it”».¹⁸⁴ Denne «big “it”» blir da en «overarching force in history».¹⁸⁵ For Heidegger er det som utlegningen

ovenfor har vist ikke den moderne teknikken som sådan som utgjør denne historiske kraften, men heller være selv som sender seg på en slik måte at vi allerede fra Platons tid forstår verden stadig mer teknisk. Venderne har da helt rett når de anklager Heidegger for både å tenke teknikken monolittisk og som en historisk kraft som på mange måter overkjører menneskets evne til å velge mellom tekniske artefakter. Andrew Feenberg, en av representantene for den empiriske vendingen, treffer spikeren på hodet når han sier at «Heidegger inviterer til resignasjon og passivitet snarere enn til et aktivt reformprogram som bare ville bety en ytterligere utbredelse av moderne teknologi».¹⁸⁶ I møte med manipuleringen initiert av Platon kan vi, ifølge Heidegger, bare vente på en ny værensforståelse, som igjen kan gjøre vår tilværelse meningsfull.

Men ender Heidegger opp som en slik passiv pessimist fordi han har forhåndsstrukturert sin analyse på en viss måte? Kan ikke en monolittisk forståelse av teknikken – altså en helhetlig forståelse av den moderne teknikken som ett avdekkingsmodus – som tenker «the historical and transcendental conditions that made modern technology possible» også ende opp i en teknikkoptimisme?¹⁸⁷ Jeg tenker at dette i hvert fall må undersøkes nærmere før en kan si det ene eller det andre. Dermed må kritikken av Heidegger ikke i første omgang gå på hans tilnærming til spørsmålet om teknikken, men heller på hvordan han utfører den historiske og transcendentale analysen som følger av tilnærmingen.

Vi har i utlegningen ovenfor sett hvordan Heidegger skriver en slags åndshistorie i form av en værenshistorie. Her ser vi et gradvis forfall fra Platon frem til vår tid. Den observante leser vil nødvendigvis allerede ha bemerket seg at Heideggers argumenter ikke følger en streng analytisk gang, men heller tar det utspurte fenomenet som retningsgivende. Dette fører til at Heidegger som filosofihistoriker på den ene siden blir en briljant nytolker av filosofiens giganter, noe for eksempel nytolkningen av Aristoteles årsakslære eksemplarisk viser. Samtidig blir han på den andre siden en som utflater en rekke tenkere slik at de skal passe inn i hans historiske værensnarrativ. Man finner i store deler av Heidegger-litteraturen formuleringer av typen:

I am not concerned here either to argue that Heidegger interpreted Nietzsche correctly, or that Heidegger's critique of Nietzsche found its mark. Instead, I am interested in what Heidegger thought he learned from Nietzsche [...].¹⁸⁸

I Heidegger-litteraturen tilsidesettes altså spørsmålet om Heideggers tolkninger er tro mot de han tolker. Platon-viteren Francisco J. Gonzalez sier følgende: «By identifying Plato with Platonism [...] Heidegger was able to make Plato a chapter in his history of being [...]».¹⁸⁹

Nietzsche-viteren Maudmarie Clark sier noe lignende når hun sier at Heideggers Nietzschelesning «allows Heidegger to give Nietzsche a place in his history of metaphysics, and to view him as pointing the way to Heidegger's own philosophy».¹⁹⁰ Det som blir retningsgivende for Heideggers åndshistoriske tolkninger av filosofer er hvorvidt de passer inn i hans værenshistoriske drama. Han blir derfor nødt, på strålende vis, å presse de forskjellige tenkerne inn i de karakterrollene de må spille for at hans fortelling skal gå opp. Hans eget prosjekt blir altså så viktig og grandios at om hans forståelse av Platon, Aquinas eller Nietzsche er korrekt eller ikke blir uinteressant eller sekundært i forhold til den fortellingen han vil fortelle.

Men hele Heideggers analyse hviler jo på at hans åndshistoriske fremstilling er korrekt. Hva er hensikten med å drive værenshistorie om den bare er et fortellerteknisk grep uten noen rot i virkeligheten? Slik jeg ser det hviler hele Heideggers argumentasjon på at den avdekkingsmåten som kjennetegner den moderne teknikken har sin rot i den platonske metafysikken, og uten denne historiske dimensjon blir det moderne meningstapet vanskelig å forstå ettersom det blir en fritthengende konklusjon hos Heidegger. Det kan så klart være tilfelle at man aksepterer enkelte av Heideggers konklusjoner uten å akseptere hans værenshistoriske argumentasjon, som for eksempel at den avdekkingsmåten som tilhører den moderne teknikkens faktisk gjør hele verden til bestand for vår utnyttelse. Men da må man ha en annen argumentasjon. Og slik den empiriske vending har visst kan den moderne teknikken og berike våre liv om den brukes rett – *one size does not fit all*.

Teknikken er et sammensatt fenomen. Den fremstår blant annet som en form for verdensavdekking, som noe historisk fremvoksende, som diverse bruksting, og som et system av dem. Ettersom det tekniske fenomenet er så mangefasettert, bør vi ha en pluralistisk tilnærming til den. Vi må ønske den empiriske vendingen velkommen, men samtidig må vi også holde på de klassiske teknikkfilosofenes tilnæringsmåter. Dersom forskjellige tilnæringsmåter fører til motstridende oppfatninger om hva teknikken er, må vi forsøke å nøste opp i disse inkongruensene. Et slikt problem oppstår når de klassiske teknikkfilosofene med Heidegger i spissen erklærer at teknikken medfører et stort meningstap, samtidig som venderne gjennom sine analyser kan vise at moderne tekniske artefakter kan gjøre livet svært meningsfullt. Disse analysene motstrider hverandre. Da kan en hevde, slik som Verbeek, at svakheten ligger i at de klassiske tilnærmingene må føre til en overdreven dysterhet. Problemet ligger altså i tilnærmingen. Dette trenger ikke å være tilfelle. Kan ikke innsiktene fra *close-up*-analysene som kjennetegner den empiriske vendingen harmonere med innsiktene fra *high-altitude* historiske og transcendentale analyser? I neste del vil jeg ta for meg Blumenbergs

teknikkfilosofi som et eksempel på en *high-altitude* analyse som komplementerer den empiriske vendingen. Jeg trekker meg da ikke vekk fra det heideggerske terrenget, men viser heller at problemet med Heideggers teknikkfilosofi ikke ligger i tilnærmingen, men i hvor godt han utfører analysen.

3. Blumenberg:

Den moderne teknikken som selvhevdelse

Del 3 tar for seg Blumenbergs åndshistoriske fremstilling av den moderne teknikkens opphav. For å forstå den moderne teknikken som et historisk svar på et historisk problem kreves en betydelig historisk opptakt. Når denne opptakt er nødvendig er det fordi denne respons-konflikt-dynamikken strekker seg helt tilbake til grekerne. Dette gjør at jeg i denne delen tidvis beveger meg langt bort fra temaet teknikk, men jeg håper leseren vil se at det har vært nødvendig når utlegningen er over. Jeg tar utgangspunkt i grekernes nødvendige og ordnede kosmos og følger da de transformasjonene som skjer utover i den vestlige åndshistorien. Dette resulterer i at den nødvendige orden til slutt går i oppløsning under press fra senmiddelalderens teologiske absolutisme. I et forsøk på å beskytte den allmektige gud nedvurderes mennesket. Konsekvensen av dette er at mennesket mister evnen til å orientere seg i verden. Den moderne teknikken viser seg som en form for human selvhevdelse hvor mennesket selv gjennom sin tekniske aktivitet kan skape orden i en uordnet verden. Dette gir den moderne teknikken legitimitet, ved at den er en fornuftig respons på en uutholdelig situasjon. Jeg understreker til slutt hvordan teknikken dermed er ordens- og meningssikrende.

* * *

Oppfatningen om at menneskets selv- og verdensforståelse forandrer seg over tid, og at denne forståelsen former eller henger sammen med hva mennesket på et hvert tidspunkt kaller verden eller sannhet deler Blumenberg med Heidegger. Slik forplikter Blumenberg seg, i likhet med Heidegger, til å sette spørsmålet om teknikken opp mot en omfattende historisk horisont.¹⁹¹ Han tenker dermed at metafysikk og teknikk er forbundet på en spesiell måte. Men i motsetning til Heidegger har ikke Blumenbergs historiske plassering av den moderne teknikken det Müller kaller *en dyster historisk teleologi* som bakgrunn.¹⁹² Blumenberg kan ikke akseptere den forfallshistorien Heidegger forteller. Den ligner altfor mye på den forfallshistorien som tilhører så mye av den konservative kulturkritikken: En gang var det en gullalder – en urørt natur – som så gradvis forfalt, idet mennesket tok i bruk ilden, organiserte seg i samfunn, eller lignende. Blumenberg finner dette argumentet for første gang hos Lukrets i *De rerum natura* hvor sistnevnte taler om «de første menneskers liv» som var «i pakt med den hardføre muldjord» og mennesket levde «som dyrene».¹⁹³

Ingen muskelstærk arm tvang det krumme plovskær i jorden, ingen forstod den kunst å svinge en hakke på marken, grave sig huller til spæde stiklinger, eller beskære høje træer med seglen,

så døde grene blev fjernet. Hvad skylregn og sol havde skabt og den gavmilde jord havde frembragt helt av sig selv, var en kostelig gave de modtog med glæde.¹⁹⁴

Denne pakten med naturen avsluttes idet mennesket, på grunn av dets ønske om makt og kontroll, tar i bruk teknikken.¹⁹⁵ Skal vi tro kulturkritikerne og sivilisasjonspessimistene tiltar den fremmedgjørende teknifiseringen helt til det moderne samfunnet blir et gjennomteknifisert jernbur. Heideggers fortelling er strukturelt lik Lukrets: Før-sokratikerne sto i et direkte forhold til væren som med Platon blir forstyrret. Denne forstyrrelsen, kalt værensglemselen av Heidegger, tiltar helt til den blir total i form av den moderne teknikkens herredømme. (Vi finner lignende fortellinger i blant annet Bibelen og hos Jean-Jacques Rousseau.)

For Blumenberg betoner slike fortellinger i alt for stor grad teknifiseringens kontinuitet. Den moderne teknikken blir et resultat av en tidligere, førmoderne hendelse og kan dermed ikke ses på som noe *helt nytt*. Blumenbergs åndshistorie understreker i langt større grad de historiske bruddene, og den moderne teknikken er moderne nettopp fordi den er et brudd med det forutgående. Den er intet mindre enn et konstitutivt element ved det moderne (*ein konstitutives Moment der Neuzeit*).¹⁹⁶

Slik står den moderne teknikken i et forhold til en førmoderne teknikk. I likhet med at teknikkens historie ikke er en forfallshistorie er den heller ikke, for Blumenberg, en ubetinget fremskrittshistorie. Selve ideen om fremskrittet tilhører, ifølge Blumenberg, den moderne epoken. Så for å gripe det tekniske fenomenets historiske dimensjon holder verken en forfalls- eller fremskrittshistorie. Det holder heller ikke med en historisk katalogisering av tekniske artefakter og oppfinnelser. Snarere er Blumenberg interessert i å klargjøre «aus welchen Antrieben die Organisation einer neuen Realität hervorgegangen ist».¹⁹⁷ Viljen til teknisk mestring av naturen er på ingen måte selvsagt, og den kan ikke utledes fra antropologiske grunnantakelser om mennesket eller identifiseres som en historisk konstant. Blumenbergs påstand er da at om en vil forstå teknikken må man se den i sammenheng med de grunnleggende forandringene i forståelsen av væren (*Wandel des Seinsverstehens*) som finner sted i brytningen mellom epokene.

Den antropologiske bestemmelsen som ahistorisk ser ikke teknikken som noe annet enn «Instrumentarium der Daseinssicherung und elementaren Bedürfnisbefriedigung», men teknikken kan også være noe mer:

Es ist etwas anderes, ob der Mensch unter dem Druck der Notwendigkeiten seiner Existenz technisches Verhalten entwickelt oder ob er seine Technizität wahrnimmt und ergreift als Thema und Signatur seiner Selbstdeutung und Selbstverwirklichung.¹⁹⁸

Ja, teknikken tar seg av våre elementære behov, men den inngår og i vår selv- og verdensforståelse, noe som er spesielt tydelig i den moderne epoken.

For å forstå det unike ved den moderne teknikken må vi forstå den med utgangspunkt i det jeg tidligere omtalte som en omfattende historisk horisont. Slik vil Blumenberg vise hvordan den moderne teknikken er en unik form for selvhevdelse. Denne undersøkelsen vil innebære å markere de vesentlige endringene som forekommer i menneskets forståelse av verden og sin plass i den. Blumenberg ser dermed etter de betydningsfulle, langsiktige virkningene i åndshistorien.

3.1 Den greske ordenssammenheng

Utgangspunktet for Blumenberg er grekerne, ettersom deres verdensforståelse er den tidligste som systematisk er bevart i skriften og overlevert oss. For dem var væren (*Sein*) og naturen (*Natur*) i utgangspunktet tilnærmet det samme, *ousia* og *physis*.¹⁹⁹ Det som konstituerer det værende (*das Seiende*) som værende (*Seiendes*) er at det hviler i seg selv og ikke i noe annet. Det værende er selvbærende, og inneholder dermed også ethvert naturlig værende sitt eget prinsipp for væren og tilblivelse (*entelecheia*) i seg selv. Planter og dyr er og blir det de er av seg selv. Slik blir den naturlige verden immanent. Den trenger ikke noe utenfra. Ethvert værende med en form (*eidos*) følger fra et tidligere værende med en lik form. Sånn sett skaper naturen seg selv. Den er selvskapende, «autotechnisch», slik som legen som helbreder seg selv.²⁰⁰ Slik blir den genetiske sammenhengen tidsmessig uendelig: *ex ontos gignetai panta*, «all things [...] come to be from what is».²⁰¹ Sammenfattet kort: «Der Begriff der ›Natur‹ deckt und erfüllt den Begriff des Seins».²⁰²

Men hvordan skal man forklare at noe fabrikkert kan bli til i denne naturlige enheten av det værende? Opprinnelsen til det fabrikkerte er håndverk. Det fabrikkerte er skapt gjennom kyndighet (*techne*). Siden det skapte ikke har den tidsmessig uendelige karakteren til de naturlige værender ser det ut som noe nytt trer inn i den genetiske sammenhengen. Å fabrikere noe er altså å introdusere nye værender med nye former og er sånn sett et brudd med den naturlige kontinuiteten. Men slik forsto ikke grekerne det. Selv det fabrikkerte tilhører, for grekerne, naturens indre sammenheng. Mennesket er sete for denne kyndigheten – håndverket

utføres av mennesket – men det betyr ikke at mennesket er prinsippet for den tekniske virkeligheten, *techne onta*. Og mennesket er det det er fullt og helt gjennom sin tilknytning og tilhørighet til den naturlige sammenhengens enhet. Slik påberopes mennesket som et paradigmatisk eksempel på at alle ting kommer fra det som er: «human begets human», *anthropos gar anthropon genna*.²⁰³ Mennesket er bare enda et ledd i *kosmos*, og ingenting over eller ved siden av det. Allikevel er det noe som gjør mennesket helt unikt: «Det er bare mennesker av alle vesener som kan tale», mennesket er *zoon logon echon*.²⁰⁴ *Logos*, som vi fra del 2.1 husker at for grekerne kan bety både fornuft og tale, knytter mennesket til *kosmos*. *Logos* lar mennesket begripe og erkjenne verden. Eller sagt mer gresk: *Logos* lar mennesket samle verden i seg selv. *Legein* betydde, som Blumenberg bemerker, opprinnelig å samle.²⁰⁵ Alle menneskets muligheter er regjert og fundert i dets besittelse av *logos*, også kyndigheten involvert i fremstillingen av verk, *techne*. «Techne ist nur möglich als sich ins Werk setzender Vollzug des im Logos begründeten Bezuges des Menschen zur Natur», sier Blumenberg. *Logos* åpner dermed opp flere muligheter for mennesket, men ikke på en vesentlig forskjellig måte fra hvordan andre værender virker. Aristoteles fremhever i denne forbindelsen at det ikke er en vesens-, men en gradforskjell mellom menneskets virke (*ergon*) og dyrenes virke.²⁰⁶

Det viser seg dermed at teknisk væren (*techne on*) bare kan være til i kraft av at den hviler i den naturlige væren (*physei on*). Det tekniske blir sekundært i forhold til det naturlige. «[A]ll skapende virksomhet [...] søker å utfylle det som naturen har latt stå igjen», skriver Aristoteles.²⁰⁷ Når vi fabrikkerer noe er det etter «naturens egen inndeling». ²⁰⁸ *Techne* er altså imitasjon av naturens former og fullendelsen av den som *kosmos*.²⁰⁹ Slik er det verken sånn at den bryter eller går hinsides naturens genetiske sammenheng. Dette kan delvis forklare grekernes beskjedne tekniske utvikling.²¹⁰ *Theoria*, som en aktivitet knyttet til verdens primære former, ble ansett som høyere enn *praxis*. *Theoria* er også for grekerne primær i forhold til fremstillingen av verker. Sistnevnte krever at man har kjennskap til formene som etterlignes, men bare førstnevnte gir tilgang til disse formene. Slik er førstnevnte, *theoria*, primær i forhold til enhver håndverksmessig aktivitet.

Den greske verden fremstår med dette som homogeniserende og totaliserende. Ingenting faller utenfor. *Kosmos* er alt det som kan være, ja, til og med alt det som kunne være overhodet. Horisonten mennesket beveger seg innenfor er solid og urørlig. I en slik verden kan intet *helt nytt* bli til – *nihil novum sub sole*. Teknikken etterligner og gjenskaper dermed bare naturens former, som allerede foreligger. Den fullfører naturen, den bryter ikke med den. Slik er den genetiske sammenhengen uendelig, og ingenting skapes ut av intet. Selv i Platons *Timaios* blir

det tydelig at *kosmos* ikke er skapt, men er evig. For demiurgen som fabrikkerer verden er bare en arbeider – han er den *universelle håndverker* – og som Platon skriver i *Staten* er det slik at «ingen håndverker lager selve ideen».²¹¹ Håndverkeren etterligner (*mimesis*) ideene ved å iverksette dem i de tekniske artefakter som fremstilles. Slik sammenfører demiurgen det uformede stoffet med de evige formene. Han *retter blikket mot det evige* og skaper da nettopp ikke verden ut av intet, *ex nihilo*, men ut av det evige. *Kosmos* er kort sagt innbegrepet av en evig og organisk ordenssammenheng.

3.2 Den gnostiske verdensfremmedhet

Demiurgens tekniske urhandling (*technischer Urakt*) har allerede funnet sted, men dette skapelsesøyeblikket er ikke mer opprinnelig enn de evige ideene selv. Slik blir det hos Platon ingen plass til det onde som en selvstendig virkelighetsdimensjon. Det onde er bare en mangel på samsvar mellom ideene og iverksettelsen av dem. Ideene opphøyes og verden fordømmes: «Die Welt erscheint als die große Verfehlung ihres idealen Modells».²¹² Etersom ideene er den perfekte modellen som stoffet (*hyle*) skal formes etter får sistnevnte skylden. «[D]er *Theologisierung* der Idee korrespondiert die *Dämonisierung* der Materie.»²¹³ Dette er i tråd med Aristoteles' opphøying av *theoria* (som omhandler formene) og hans nedvurdering av *praxis* (som omhandler den stofflige verden). Men selv om Platon og Aristoteles begge tar for seg en lignende vurdering av ondskaper som en mangel på samsvar mellom form og materie så fører deres kosmostillit til at spørsmålet om det onde ikke vies selvstendig oppmerksomhet.

Dette forsterkes i den greske senantikken, hvor avstanden mellom ideene og materien tiltar. Hos Platon hadde det værendets skinn (*Schein*) fortsatt en dobbelt betydning. På den ene siden noe negativt – skinnen bedrar og fordreier ideene. Og på den andre siden noe positivt – skinnen er gjenskinnet av ideen og dermed også en måte mennesket har tilgang til ideene på. I gnostisismen blir denne avstanden fullstendig. Fenomenene blir entydig noe bedragerisk, som ikke på noen som helst måte har noen forbindelse til den transcendent sannhet eller det godes ide. Det kommer med dette en radikal omvurdering av *kosmos*: «Aber die gnostische Spekulation ist nicht Ausdruck eines Ordnungsschwundes, sondern der radikalen Umwertung einer sich gerade versteinernenden Ordnung».²¹⁴ Det er altså ikke et ordenstap som forekommer, men en negativering av den orden som var tidligere. *Kosmos* forandrer fortegn. Verden blir ond.

Markion av Sinop, som Blumenberg beskriver som den «größten und faszinierendsten» av de gnostiske tenkerne, er en av de tydeligste stemmene for et slikt verdenssyn.²¹⁵ Verden blir ond,

og det blir også den tekniske urhandlingen og han som utførte den. Skaperguden er ond. Dette peker mot det Blumenberg kaller kristendommens grunnleggende motsetning.²¹⁶ Ulrik Houliind Rasmussen formulerer problemet slik:

Hvis verden er skabt af den algode Gud, der oven i købet seks gange ”så, at det var godt”, hvordan da forklare, at verden er dømt til å gå under? Gnostikernes svar lyder: Verden er ikke skabt av den gode Gud, men er tværtimod resultatet af en mørk dæmons onde bedrag.²¹⁷

Verden er resultatet av den onde skapergudens blendverk, som ikke er den samme som frelserguden. Gnostisismen må, for å forklare verdens ondskap, ha en to-gudslære.

Denne tosidigheten mellom det helt onde og det helt gode gir utslag i en radikalisert form av Platons hulelignelse, hvor skyggene ikke engang gjenspeiler ideene, men kun er frembrakt av den bedragerske skaperguden. Verden er en mørk hule, men det er noe tilsynelatende paradoksalt ved menneskets huletilværelse: «Die Problematik der Höhlenausgänge liegt darin, daß man in einer Höhle nicht darstellen kann, was eine Höhle ist».²¹⁸ Om man alltid har vært fanget i en hule, hvordan vet man at man er fanget i en hule, og enda viktigere: hvordan kommer man seg ut? Når bedrageriet er totalt finnes det ingen måte å gjennomskue det på, dermed kan ikke mennesket selv bevirke sin frelse og må hengi seg helt og fullt til frelserguden. Noe annet ville, som Rasmussens finurlig sier det, være som «at *anstreng*e sig for at slappe af».²¹⁹ Mennesket vil skjennes innsikt, *gnosis*, av frelserguden. Frelsen kan kun komme utenfra, og alt mennesket kan gjøre er å innstille seg på denne frelsen. Odo Marquard gir følgende minimaldefinisjon av *gnosis*: «die Positivierung der Weltfremdheit durch Negativierung der Welt».²²⁰ Man innstiller seg dermed for frelse ved å nedvurdere verden. Frelsen bringer mennesket ut av det fæle skapte og materielle inn i det åndelige og uskapte.

Gnostikernes grunnsituasjon er en tilværelse kjennetegnet av det Blumenberg kaller virkelighetens absolutisme (*Absolutismus der Wirklichkeit*). Dette begrepet tilhører Blumenbergs filosofiske antropologi, og er et grensebegrep. Mennesket oscillerer, slik Blumenberg beskriver det, mellom to slike grenseverdier: livsverdenen og virkelighetens absolutisme.²²¹ Begge grensebegrepene kan anses som metodiske arbeidsredskaper for fenomenologien analogt med det Max Weber kalte idealtypen (*Idealtypus*) i sosiologien.²²² Slike begreper viser ikke til noe vi kan finne eller erfare i sin rene form. Deres funksjon er i stedet, i den deskriptive fenomenologien, å gjøre fenomener begripelige som modifikasjoner av disse «ideal»-begrepene.

Den verden mennesket lever i er dermed ikke livsverdenen. Livsverdenen er derimot den verden mennesket alltid allerede har forlatt. Livsverdenen er preget av en gjennomgripende grad av selvfølgelighet. Den utgjør en idealtilstand hvor verden lar seg forstå av seg selv (*von selbst verstehen lassen*).²²³ Blumenberg sier følgende:

Die Lebenswelt ist beschreibbar als eine Sphäre ständiger. [...] In einer Welt dieser Art gab es nicht den geringsten Anlaß, auf Mittel zu sinnen, um Abwesendes anwesend zu machen: Magie, Bilder, Symbole, Namen, Begriffe.²²⁴

Ettersom livsverdenstilværelsen innebærer en selvfølgelighet, en meningsovermettethet, et uavbrutt nærvær, en total umiddelbarhet, og så videre så har ikke mennesket i denne tilstanden behovet for kulturen. Den stiller seg ikke en gang spørsmålet om tilværelsens mening. Og ved å stille seg dette spørsmålet ville det oppstått en minimal distanse som drar mennesket ut av livsverdenen. For ved å stille seg spørsmålet om tilværelsens mening har man allerede vist at svaret ikke er opplagt og selvfølgelig. Slik er livsverden en førhistorisk idealtilstand som vi alltid allerede har forlatt.

Den andre grensetilstand mennesket oscillerer mot er som nevnt virkelighetens absolutisme. Den er livsverdensmotsetning og kjennetegnes av ordens- og meningsløshet. Martin Jay forsøker å klargjøre hva Blumenberg legger i begrepet ved å henvise til Primo Levis hjerteskjærende memoar *Hvis dette er et menneske*, hvor Levi forteller om tiden han tilbrakte som jødisk fange i Auschwitz.²²⁵

Drevet av tørsten fikk jeg øye på en tynn istapp rett utenfor vinduet, innen rekkevidde. Jeg åpnet vinduet og fikk brukket den av, men øyeblikkelig dukket en voksters store og tunge hånd frem og snappet den fra meg – *Warum?* spurte jeg med det lille av tysk jeg kunne. – *Hier ist kein Warum*, svarte vokterens stemme utenfra, og jeg ble bryskt dyttet tilbake fra vinduet.²²⁶

Denne ondskapsfulle responsen – «*Hier ist kein Warum*» – kunne vært slagordet for virkelighetens absolutisme. Når våre menneskelige fatteevner svikter oss i møtet med verden, og vi konfronteres med den urokkelige absurditeten ved både handlinger og hendelser som motstår ethvert forsøk på å gi et plausibelt svar på spørsmålet om hvorfor noe skjedde eller hva det som skjedde betyr, så er dette et møte med virkelighetens absolutisme. Kort sagt betyr dette grensebegrepet «daß der Mensch die Bedingungen seiner Existenz annähernd nicht in seiner Hand hatte und, was wichtiger ist, schlechthin nicht in seiner Hand glaubte».²²⁷ Når mennesker mister kontrollen over sine eksistensvilkår og makten til å forandre verden truer det deres eksistens og de søker å forstå verden annerledes. I likhet med livsverden opptrer ikke

virkelighetens absolutisme noensinne umodifisert. Mennesket har alltid muligheten til å gripe inn i verden gjennom kulturen, vitenskapen, teknikken, og mytene, men allikevel er det slik at mennesket ikke til enhver tid klarer å benytte seg av sine evner. Gnostikernes strategi i møte med en verden skapt av en ond gud uten noe *warum* er da å klamre seg til en total utilgjengelig frelsergud, som før eller siden vil komme. Slik er virkelighetens absolutisme ekstremt nær, men fortsatt holdt borte med en hårsbredd.

Dette «før eller siden» skal vise seg å bli et problem for gnostikerne. Hvordan holde håpet om frelse i live når hver dag som går er et slag imot ideen om den materielle verdens undergang? Frelsen fra den onde verden – *cellula creatoris*, den fengselscelle skaperguden har stengt oss inne i – skulle helst kommet i går.²²⁸ Gnostisismen gir mennesket et strå å holde fast i og gjør dermed verden på en viss måte tålelig i sin fullstendige ondskap. Men det er et problem med en slik eskatologisk lære. For om verden skal gå under, og frelsen ikke har noen sammenheng med verden ettersom frelserguden er forskjellig fra skaperguden, så blir menneskets tilværelse til slutt uutholdelig. Angsten og mangelen på orientering er ikke til å holde ut i lengden. Verdens varighet taler mot den fremtidige frelse.

Die Welt, die sich beständiger als erwartet erwies, zog wieder die alten Fragen nach ihrer Herkunft und ihrer Verlässlichkeit auf sich, forderte Entscheidung zwischen Vertrauen und Mißtrauen, Einrichtung des Lebens mit ihr statt gegen sie.²²⁹

Når verden viste seg å være mer bestandig enn forventet står mennesket overfor to valg: Å fortsette å organisere livet mot verden, eller å forsøke å innrette seg etter den. Den uutholdelighet som den gnostiske lære i lengden påfører mennesket viser seg å slå om i et ønske om tillit til verden.

3.3 Kristendommen og middelalderen

I spenningsfeltet mellom den antikke kosmostilliten (som tenderer mot livsverden) og den gnostiske verdensfremmedheten (som tenderer mot virkelighetens absolutisme) befinner den tidlige kristendommen seg. Den kristne lære kjenner ikke til den totale adskillelsen mellom denne verden og det hinsidige slik som gnostikerne. Det du gjør i denne verden betyr noe. Slik unngår den gnostikernes orienteringsmangel, samtidig som den beholder grekernes kosmostillit. Verden er god. Den teologiske kostnaden er at kristendommen er en monoteistisk religion. *Skaperguden og frelserguden er den samme*, og denne guden er god. Dette fører igjen til en motsetning: Hvordan kan verden være skapt av den gode gud samtidig som den skal

tilintetgjøres på den ytterste dag? Hvis verden er skapt av den gode gud hvorfor skal den da måtte ødelegges? Denne indre spenning mellom skapelse på den ene siden og forløsning på den andre fører oss over i en variasjon av teodiceproblemet: Om gud er skaperguden og han har skapt verden må han ikke da også stå til ansvar for alt som er defekt, ondt og feil i verden? Det onde som en selvstendig virkelighetsdimensjon trenger seg igjen på, og hjem søker de antikke verdensforståelsene.

3.3.1 Augustin: Det første forsøket på å overvinne gnostisismen

Den første til å forsøke å overvinne det «gnostische Syndrom» er Augustin. Han hadde i sin ungdom tilhørt manikeismen, en form for gnostisisme som følger den iranske profeten Mani. Bare fem år etter at han forlot manikeismen publiserte han *De libero arbitrio*, om den frie vilje. Det tematiske spørsmålet her er hvordan gud kan straffe mennesket for de feil mennesket begår, når mennesket og verden han opererer i begge er skapt av den gode gud.²³⁰ Måtte ikke det ondes opprinnelse da være gud? Både ja og nei. Gud har skapt verden, men en del av skaperverket er ondt. Den greske dualismen mellom ide og stoff, *theoria* og *praxis* videreføres i gnostikernes frelsesgud og skapergud, men nå med Augustin flyttes dualismen ned til menneskeheten. Menneskeheten er delt i to: de utvalgte og de fordømte. Førstnevnte vil frelses, sistnevnte vil møte evig fortapelse.

Der gnostische Dualismus war für das metaphysische Weltprinzip beseitigt, aber er lebte im Schoße der Menschheit und ihrer Geschichte als absolute Sonderung von Berufenen und Verworfenen fort.²³¹

Blumenberg poengterer at Augustin ikke skilte mellom det onde mennesket gjør og det fæle som skjer med mennesket.²³² Spørsmålet «*unde malum?*» etterspør både hvor menneskets evne til å gjøre onde ting kommer fra ettersom mennesket er skapt av en god gud, og det etterspør hvordan fæle ting kan skje i en verden skapt av en god gud. Løsningen er at fæle ting skjer med onde mennesker og at fine ting skjer med gode mennesker. Dette er Augustins predestinasjonslære. Dette er ikke et utfall som følger av verdens gang, men heller slik verden er satt sammen i utgangspunktet. Guds rettferdighet (*deus iustus*) er ikke konklusjon, men premisset.

Augustin har avlastet gud ved å belaste mennesket. Menneskets frihet er en nådegave. Ved å skape mennesket fritt har gud gitt mennesket muligheten til å gjøre seg fortjent til nåden. Men gud trenger kun denne nåden fordi det er syndig. Og mennesket er syndig fordi det ved tidens

morgen misbrukte sin frihet. Dette er Augustins lære om arvesynden. Denne syndigheten ser ut å gå overgå ethvert menneskes fortjeneste. Slik tenderer vi igjen mot en virkelighetens absolutisme, nemlig det Blumenberg kaller «Absolutismus des Gnadenentscheids».²³³

Et menneske kan dermed ikke vite om det hører til de utvalgte eller de fordømte. På grunn av denne uvitenheten er det fra menneskets ståsted pragmatisk sett ingen forskjell på en rettferdig gud som frelser etter fortjeneste eller en vilkårlighetsgud hvis allmektige vilje ikke begrenses av rettferdighet. Mennesket er igjen dømt til et liv i fangenskap, nå fanget i sin egen uvitenhet om sitt fangenskap. Gnostisismen overvinnes dermed ikke av Augustin. Den gnostiske motsetning transponeres bare til et annet nivå.²³⁴ Arvesynden og predestinasjon er bare ombesettelser av den gnostiske grunnmyten. Disse to kjernepunkter vil gjøre seg gjeldende igjen i senmiddelalderen hvor det gnostiske syndromet og teodiceproblemet igjen vil hjemseke senskolastikkens tenkere.

Kristendommens inntog har også innvirkning på hvordan teknikken anses. Mennesket er ikke lenger en del av syklisk gjenskapende sammenheng hvor formene er evig, men eksisterer nå i en verden med en start og en slutt, som er skapt *ex nihilo* av gud. Den gudommelige skaperen er ikke innbefattet i verden, slik som Platons demiurg, men står utenfor den. Der hvor grekerne kunne skille mellom de naturlige værender og de tekniske som etterligninger de naturlige, så er nå hele verden omformet til tekniske værender, selv formene. Kristendommens gud setter ikke bare sammen stoffet og formene, men skaper både formene og stoffet ut av intet. Det værende er ikke lenger vesentlig bestemt av dets plass i den genetiske sammenhengen, «vielmehr ist die Natur als eine Einheit der *physei onta* jetzt ihrerseits ein *techne on*».²³⁵ Selv naturen er en teknisk artefakt. Verden er fabrikkert *in toto*. Skaperverket er skapt.

Med tanke på menneskets forhold til naturen og teknikken er det her to sentrale poeng. For det første er verden skapt med hensyn til mennesket, og for det andre er mennesket skapt i guds bilde. Mennesket er ikke bare fremavlet av mennesket i en uendelig videreføring av menneskeformen, men faktisk skapt av gud. Gud er involvert i frembringelsen av enhver menneskelig sjel. Blumenberg skiller her mellom kristen «*Kreationismus*» og antikk «*Generationismus*».²³⁶ Mennesket er ikke fullstendig innesluttet i den naturlige genetiske sammenhengen, men står til dels på siden av den i kraft av å være skapt fri. Mennesket utgår ikke fra naturen, men er plassert i den. Dette åpner opp et handlingsrom som ikke var tilgjengelig for grekerne:

Daß der Mensch seinem Wesen nach in Gegensatz und Auseinandersetzung mit der Natur und in ein Macht- und Vergewaltigungsverhältnis zur Natur treten kann, ist erst im Horizont der christlichen Ontologie als Möglichkeit verstehbar.²³⁷

At mennesket kan stå imot naturen og handle på tvers av den er nytt. Konsekvensene som følger av oppåpningen av dette handlingsrommet vil ha uante latente konsekvenser for menneskets tekniske selv- og verdensforståelse. Den moderne teknikkens frø er på mange måter allerede sådd her.

Det at middelalderen ikke har en teknisk forståelse av seg selv eller sin verden forklarer Blumenberg ved at de greske ideene subkutant forble til stede på grunn av Augustins skille mellom *uti* og *frui*.²³⁸ Frakoplingen av nytteverdi og nytelsesverdi holder impulsene som potensielt kunne fremstimulert en teknisk selvforståelse i sjakk. Denne verden er ikke til for nytelse (*frui*), men bruk (*uti*). Nytelsen vil forekomme i det hinsidige. Dette fører til at verdens brukspotensial, i forlengelse av verdens endelighet, også er endelig. Nytelsen i det hinsidige er derimot uendelig. Denne konstellasjon, som tilbakeholder menneskets tekniske selvforståelse, vil omrokeres i moderniteten, sammen med at verdens uendelige brukspotensial blir frigjort.

Blumenberg fremhever at «[d]er Begriff der *Allmacht* ist bei Augustin noch nicht in Berührung gekommen mit dem Begriff der *Unendlichkeit*».²³⁹ Gud er for Augustin allmektig, men denne allmektigheten har ikke hos Augustin kommet i kontakt med ideen om uendelighet. Det at skaperen nå står utenfor verden, og at menneskets frihet bryter med naturens generasjonisme, blir holdt i sjakk av det ikke enda finnes noe alternativ til det som er virkelig:

Es gibt zum gegebenen Bestand der Schöpfung keine Alternative, auch für den Schöpfer nicht, und *nach* dem Schöpfungsakt kann nichts von essentieller Ursprünglichkeit mehr hervorgebracht werden.²⁴⁰

Kongruensen mellom være og naturen, *ousia* og *physis*, har begynt å slå sprekker, men har allikevel hos Augustin funnet en viss stabilitet. Den virkelig tekniske handlingen, som skaper noe helt nytt, blir forbeholdt gud. Gud skaper ut av intet, *creatio ex nihilo*; alt det som foregår innenfor skaperverket viderefører den genetiske sammenhengen, *creatio continua*.

3.3.2 Guds allmakt og menneskets skaperevner

Bare når guds makt, *potentia*, blir forstått som en uendelig makt, *potentia infinita*, blir disse sprekke alvorlige problemer. Den spenningsfylte sammenloddningen av gresk kosmosmetafysikk og kristen kreasjonisme som levde videre etter Augustin utgjorde en

eksplosiv problemarv. Et samlet *Corpus Aristotelicum* var et viktig verktøy i å redde den kristne lære gjennom en teologisk *kintsugi*. Et paradigmatisk eksempel på en slik harmoniseringsinnsats er Aquinas' integrasjon av den ubevegede beveger med den kristne skapelsestankes *ex nihilo*. Her lokaliserer Blumenberg starten på en separasjon mellom *gudsbevis* og *gudsbegrep*. Aristoteles' bevis for den ubevegede beveger – som i den kristne høyskolastikken blir ansett som en første beveger, *actus primus* – er, som Rasmussen kommenterer «ikke tænkt som en tidsmessig, men som en ontologisk begyndelse».²⁴¹ Den greske forestillingen om *verdens evighet* utgjør dermed, fra det kristne perspektivet, en stor vanskelighet. Verden hos Aristoteles er evig, og dermed er tanken om en skapelse *ex nihilo* for han utenkelig – all frembringelse forutsetter forandring, og all forandring forutsetter en verden hvor forandringen kan finne sted.

Denne motsetningen kommer til uttrykk allerede tre år etter Aquinas sin død. *Magna Condemnata*, et dekret utstedt av biskopen Etienne Tempier i 1277, fordømte tanken om at gud ikke kunne skapt flere verdener, ettersom det ville innskrenke guds allmakt.²⁴² Slik blir det aristoteliske bevis for verdens evighet ansett som kjettersk. Guds allmakt trumfer alle de aristoteliske forbehold og innskrenkninger. Dette dekret er et vitnesbyrd om en teologisk interesseforskyvning:

Dieses Dokument bezeichnet genau den Zeitpunkt, in dem der Vorrang des Interesses an der Rationalität der Schöpfung und ihrer humanen Intelligibilität umschlägt in die spekulative Faszination durch das theologische Prädikat der absoluten Macht und Freiheit.²⁴³

Hovedfokuset for de teologiske spekulasjoner er ikke lenger verdens intelligibilitet. Søkelyset rettes heller mot guds allmakt og absolutte frihet. Der hvor det teologiske fokuset tidligere hadde vært rettet mot verdens orden, perfeksjon og harmoni forskyndes interessen nå henimot Guds vilje og makt.

Parallelt med fokusforskyvningen bort fra verdens nødvendige orden mot guds allmakt skjer det en betoning av menneskets kreative evner. Høyskolastikkens verden som *ordo* var skapt etter «mål, tall og vekt», slik det står i *Visdommens bok*.²⁴⁴ Dette blir senere ansett som en begrensning av guds allmakt. Skulle gud føyd seg etter en oppskrift hadde han ikke vært fri til å gjøre noe annet, noe som ville bety at han ikke var allmechtig. Slik er grekernes demiurg ikke allmechtig, for formene han fører sammen med stoffet foreligger allerede før han utfører denne sammenføyingen. Den allmechtige gud må kunne skrive og omskrive sin egen oppskrift for verden. Mennesket er skapt i guds bilde, og har slik noe guddommelig ved seg: «*O Domine* [...]

posuisti in libertate mea ut sim, si voluero, mei ipsius. Hinc nisi sim mei ipsius, tu non es meus»,²⁴⁵ skriver Nikolaus Cusanus i *De visione Dei* fra 1453, som i svensk oversettelse lyder: «Herre [...] Du har lagt det i mitt fria avgörande om jag vill vara mig själv. Om jag inte är mig själv, är du inte min».²⁴⁶ Guds absolutt frie valg om å skape og forme verden slik den er overfører Cusanus i mindre skala til mennesket selv. Dermed kan mennesket også forme ideer og iverksette dem igjennom frembringelsen av nye artefakter.

Dette kommer til uttrykk i Cusanus' dialog *De mente* fra 1450, hvor vi møter en lekmann, *idiota*, som skjærer skjær i tre. Blumenberg sier følgende om denne lekmannens virke:

Die Formen von Löffeln, Töpfen, Tellern, die der ›Laie‹ herstellt, sind rein technische Formen, und es ist von der Freude über diesen Sachverhalt bis zu seiner Akzentuierung am Produkt selbst als Grundzug des modernen industrial design kein Sprung mehr nötig. Der Mensch blickt nicht mehr auf die Natur, den *Kosmos*, um seinen Rang im Seienden abzulesen, sondern auf die Dingwelt, die sola humana arte entstanden ist.²⁴⁷

Lekmannen imiterer altså ikke naturen slik som grekerne. Vi har her flyttet oss fra *imitatio* til *inventio*. «A spoon has no other exemplar except our mind's idea of [the spoon]», forklarer riktignok lekmannen, før han tilføyer: «I do not imitate the visible form of any natural object».²⁴⁸ Slik frembringer han, i sin beskjedne håndverksaktivitet, en ny *eidos* som ikke er å finne i naturen. Allikevel foregår det fortsatt en slags imitasjon hos lekmannen, ifølge Cusanus. Lekmannen imiterer nemlig ikke naturen, *men Gud!* I dialogen forteller altså idioten presten at hans lavt ansette og enkle aktivitet – å lage husholdningsartikler – er imitasjon av guds *ars infinita*. Det er noe gudommelig ved mennesket i den grad mennesket kan imitere guds uendelighet. Slik er ikke mennesket knyttet til naturens generasjonisme, som bare gjenskaper de samme formene på nytt og på nytt, men heller en oppfinner som ved å se til gud kan skape nye former som beriker verden utover det naturlige. I dag er det vanskelig å ta den greske forklaringen av frembringelse som *mimesis* alvorlig. Hva imiterer en datachip? Hva imiterer en vaksine? En atomreaktor? En røntgenmaskin? Når en ser de enorme industrielle og teknovitenskapelige bragdene til det moderne mennesket er det vanskelig å tro at alt kan spores tilbake til etterligning. Cusanus' dialog *De mente* er vår *terminus a quo* for denne innsikten.

Men det er langt fra 1400-tallets klosterliv til samtidens atomenergi. Cusanus lar lekmannen være en beskjeden mann. Selv om denne *illiteratus* har mye å lære prestene forblir han ydmyk. Blumenberg forklarer den forsinkede reaksjon ved å peke på idiotens status i klosteret:

Die neu gesehene Würde seiner erfinderischen Arbeit dient der Heraushebung einer Haltung, einer im mittelalterlichen Sozialsystem mißachteten Lebensform, und nicht der neuen Begründung des Ursprungs technischer Gebilde als solcher. Damit wird verständlich, daß dieses Zeugnis des Cusaners im 15. Jahrhundert einsam und zunächst wirkungslos bleibt.²⁴⁹

Igjen holdes de impulsene som kunne stimulert til en teknisk selv- og verdensforståelse i sjakk av hvordan den tekniske frembringelsen anses. Den greske prioriteringen av *theoria* over *praxis* lever videre i andre former. Presten er fortsatt prest, og lekmannen er *idiota*.

3.3.3 Senmiddelalderens kontingensmetafysikk

Skillet mellom gudsbevis og gudsbegrep blir stadig klarere utover i skolastikken. I dag er det vanskelig å sette seg inn i debatten om bevisene for guds eksistens overhodet. For samtidens lesere kan de enorme bestrebelse man finner i høyskolastikken virke som det rene tankespinn og en presis begrepsakrobatikk. Det som er viktig i utlegningen av teknikkens åndshistorie slik den beskrives av Blumenberg er ikke å gjenoppta denne akrobatikken, men heller å få grep om de uuttalte forutsetningene og premissene som lå til grunn for denne enorme innsatsen.

Til denne bakgrunnen hører en svært utbredt begrepsrealisme. Det at begreper ikke selv henviser til selvstendige trekk ved virkeligheten er blitt en så selvfølgelig del av den moderne filosofiens selvforståelse at det kan være svært vanskelig å tilegne seg en forståelse av det det noensinne kunne ha vært annerledes. Men slik var det. Den metafysiske begrepsrealismen som har sine historiske røtter i Platons idelære hevder at allmenne begreper, *universalia*, har en oversanselig virkelighet. Begrepene *i seg selv* peker dermed på det som er virkelig. Realistene hevder altså at et begrep ikke bare er et vilkårlig resultat av menneskets tenkning. Begrepet er ikke bare noe mennesket har funnet på på måfå, men uttrykker en selvstendig virkelighetsdimensjon som foreligger *forut* for de konkrete ting (*ante rem*).²⁵⁰ For realistene er begrepserkjennelse dermed det samme som virkelighetserkjennelse.

Denne begrepsrealismen kommer godt med i høyskolastikkens gudsbeviser. Det ontologiske gudsbeviset følger *grosso modo* denne stegvise fremgangen:

1. Gud er per definisjon et vesen som det ikke kan tenkes noe større enn.
2. Et vesen som nødvendigvis eksisterer i virkeligheten er større enn et vesen som ikke nødvendigvis eksisterer.
3. Hvis Gud per definisjon eksisterer som en ide i vårt sinn, men ikke nødvendigvis eksisterer i virkeligheten, kan vi altså forestille oss noe som er større enn Gud.

4. Men vi kan ikke forestille oss noe som er større enn Gud.
5. Hvis Gud eksisterer som en ide i vårt sinn, må Gud nødvendigvis også eksistere i virkeligheten.
6. Gud eksisterer i sinnet som en ide.
7. Derfor eksisterer Gud nødvendigvis i virkeligheten.

Her sluttet det ikke fra noe empirisk til noe annet empirisk, men fra begrepet om gud til dette begreps virkelighet. Vi går altså fra gudsbegrepets *esse in mente* til dets *esse in re*. Om en ikke følger en begrepsrealistisk metafysikk er ikke et slikt bevis gyldig. Og det er nettopp dette som utløser en større konflikt i senmiddelalderen.

I motsetning til realistene hevdet nominalistene at begrepene bare var ord, *nomen*, som pekte på enkelting, *particularia*. Arne Næss gir følgende eksempler på *particularia*:

Eksempler på *particularia* er denne boken, vel å merke akkurat det eksemplaret du leser i nå. Andre eksemplarer er andre *particularia*. Atter andre er de lyder som fremkalles når man smekker igjen boken. Et *particulare* er lokalisert innenfor et rom-tid-intervall. Hvis du smekker igjen boken to ganger, er de to lydene *particularia*.²⁵¹

For Platon og middelalderens platonske realister har de allmenne begrepene, *universalia*, selvstendig og primær eksistens i en begrepsverden. Der er de løsrevet fra alle enkelting, *particularia*, vår erfaringsverden består av. Her er et nærliggende spørsmål: Hvordan kan det ha seg at man kan bruke samme ord for flere *particularia*? Svaret fra begrepsrealistene følger omtrent en slik mal: Alle ord for forskjellige enkelting er dannet etter et bestemt mønster av den bestemte ide (*universalia*) som svarer til alle disse enkelting. *Universalia* er primært navn på ideen og dernest ord som passer på alle de *particularia* som er dannet etter dette mønsteret.

Når de Platon-inspirerte middelalderteologene slutter fra gudsbegrepet til gudseksistens forutsetter det at begrepet, *universalia*, angir sanne trekk ved virkeligheten. De er dermed ikke virkårlige, rent *nominelle* orienteringsskjemaer mennesket selv har funnet på. Bare slik kan høyskolastikkens verdensforståelse som *ordo* fortsatt stå ved lag. Gud er god og har skapt både mennesket og verden utfra sin godhet. Verden er dermed ordnet etter mål, tall og vekt – den er rangordnet i en *scala naturae* hvor ting har sin fornuftige plass. I disse henseender er høyskolastikkens *ordo* en videreføring av grekernes *kosmos*. Forskjellen er nå at denne rangordningen kan spores tilbake til guds skaperakt. Verdens fornuftige innordning kan da bringes i samsvar med menneskets fornuft. Høyskolastikkens sannhetsforståelse blir vesentlig bestemt i lys av dette som *adaequatio rei et intellectus*, samsvar mellom virkeligheten og

forståelsen av den, eller sagt med samtidsbegreper: samsvar mellom saksforholdet og påstanden.²⁵² Det må være en samsvarende fornuft i mennesket, verden og gud, og bare slik kan mennesket ha tilgang til sannheten om verden, som den kan bruke til å orientere seg.

Det som Blumenberg ønsker å gjøre oss oppmerksom på i denne sammenhengen er hvordan alle høyskolastikkens anstrengelser for å bevise både guds nødvendige eksistens og hans ubegrensede allmakt fører hele middelalderens tanke-system inn i indre konflikter og motsetninger. Og det er her Blumenberg finner grunnen til senmiddelalderens paradokser:

Hier gründeten die Paradoxien der Scholastik insgesamt: Sie durften der Welt nichts nehmen, was die Durchführung des Systems der Gottesbeweise ihres Fundaments beraubte, aber sie durften auch die Gottheit nicht auf diese Welt als den Inbegriff ihres schöpferischen Könnens festlegen.²⁵³

Bevisførselen for guds allmakt må ikke frata verden noe av dens orden eller fornuftighet, som samtidig vil gjøre gjennomførelsen av gudsbevisene umulig. Og det er nettopp dette som er det grunnleggende paradokset: På den ene siden forhindrer guds allmakt at det kan være grenser for guds utfoldelse. På den andre siden forutsetter gudsbeviset at gud og skaperverket han har skapt kan tilordnes en viss grad av orden og gjennomsiktighet. Om gud skal inneha en grenseløs makt må han også være helt fri. Da kan ikke han, som tidligere nevnt, tilpasse seg noen allerede foreliggende oppskrift, slik som Platons demiurg. Han må kunne skape og omskape det han vil, både ideene og verdenen. Samtidig kan det, som biskop Tempier skrev i sitt dekret, ikke være slik at det bare er en verden slik grekerne trodde, for om gud er allmechtig må han kunne skape så mange verdener som han vil. De allmenne begrepene (*universalia*) fremstår, i lys av guds ubegrensede allmakt, som begrensninger. Må gud skape en ordnet verden? Om han ikke er fri til å skape en uordnet verden er han da virkelig allmechtig? Blumenberg svarer: «Im Begriff der *potentia absoluta* ist aber die Unendlichkeit des Möglichen impliziert, und das macht die Deutung des Individuellen als Wiederholung eines Universellen sinnlos».²⁵⁴ Guds allmechtighet utgjør altså en tilbakevisning av begrepsrealismen.

I lys av dette ser nominalismen ut som en betydelig mer virkelighetsnær verdensforståelse. William av Ockham og Duns Scotus er eksempler på tenkere som representerer de nye senmiddelalderske strømningene. For å redde gudsallmakt betones nå menneskets begrensede fornuft satt opp mot guds perfeksjon. Hvordan skulle guds virkelighet kunne begripes av et så lite vesen som mennesket med dets begrensede fatteevner? Nei, om sannhet er overenstemmelse mellom det jordlige menneskets fornuft og en transcendent, gudommelig virkelighet så skal

aldri mennesket oppnå sannheten. Begrepene mennesket bruker kan ikke være menneskets berøringsflate med det gudommelige, for da ville disse begrepene ha lagt bånd på gud. I stedet må begrepene være *particularia*, altså bare enkle navn, *nomina*. Nå fremstår menneskets begrepsapparat som kilden til syntetiske orienteringsskjemaer og økonomiserende tankeprinsipper. Det er dermed ikke en forbindelse til det hinsidige.

Senmiddelaldereteologene ofrer verdens orden for å redde guds allmakt. Ockhams gudsbevis er markant forskjellig fra høyskolastikkens gudsbevis. Han søker ikke å bevise at verden har en skaper, men heller at den har en opprettholder som til enhver tid bevarer verden. *Creatio* blir tilsidesatt for *conservatio*. Verden består ikke av seg selv, men er avhengig av en opprettholder som hvert øyeblikk, gjennom sin egen vilje, bevarer verden. Dermed blir opprettholdelse hos Ockham forstått som et transitivt begrep som kjennetegner forholdet mellom verden og gud. Konsekvensene av et slikt gudsbevis har store konsekvenser for senmiddelalderens gudsbegrep, for om gud har makten til å opprettholde verden må han også ha makten til å unnlate å opprettholde den, altså å *tilintetgjøre* den. Distinksjon mellom opprettholdelse og skapelse kollapser, for den opprinnelige skaperhandlingen, *creatio ex nihilo*, som følger fra guds vilje blir nå permanent så lenge verden eksisterer. Gud må utøve sin vilje hvert øyeblikk verden opprettholdes. *Conservatio* og *creatio* sammenfaller. Dette resulterer i doktrinen om *creatio continua*. Verdens og menneskets eksistens blir dermed avhengig av guds vilje til å bestandig, igjen og igjen, skape ethvert øyeblikk. Her betones tydelig guds allmakt til fordel for verdens orden. Således er det ingen nødvendig kontinuitet og identitet i verden. Det som står igjen er verdens faktisitet som beror på guds vilje.

Verdens nødvendige orden som hadde vært så viktig helt fra grekernes *kosmos* til høyskolastikkens *ordo* går nå i oppløsning. Verden viser seg ikke som nødvendig, men som gjennomgripende *kontingent*. Noe er kontingent når det verken er nødvendig eller umulig. Blumenberg hevder at kontingens er et genuint kristent begrep:

Das Mittelalter fand im Begriff der Kontingenz erst die radikale Auslegung des Schöpfungsgedankens, jenem Begriff, der zu den wenigen genuinen Prägungen spezifisch christlicher Herkunft in der Geschichte der Metaphysik gehört [...].²⁵⁵

Omkostningen av denne gjennomgripende kontingens er en ontologisk og erkjennelsesteoretisk labilitet. Denne labiliteten skyldes en depotensering av skaperverkets intelligible orden, parallelt med en potensering av guds ubegrensede allmakt og ubundne frihet. Jo mer makt gud har, desto mer avhenger det værende av guds vilje. Den prosessen som forekommer i det gud

skal velge å aktualisere noe av alt som er mulig, om han overhodet velger å aktualisere noen ting, har ikke mennesket mulighet til å forstå. Menneskets endelige fornuft kan ikke måle seg med skaperens storslåtte overdådighet.

I forbindelse med guds aktualisering av verdens muligheter kommenterer Blumenberg-viteren Jürgen Goldstein at grekerne kun hadde ett potensbegrep, *dynamis* – det vil si et begrep om det som kan realiseres i virkeligheten. I middelalderen videreføres dette begrepet under navnet *potentia*, som i dag er det etymologiske opphavet til ordet potensial. Men som Goldstein bemerker så tilføyes nå også begrepet *possibilia*. *Possibilia* referer til de mulighetene som ikke har en naturlig trang til å bli realisert, og *potentia* refererer til de muligheten som har en trang til å bli realisert. Aristoteles skriver i *Metafysikken* at «[...]it cannot be true to say that a given thing is capable of being but will not be».²⁵⁶ For han kan ikke en mulighet eksistere uten å bli realisert. Det betyr så klart ikke for Aristoteles at alle enkeltting må realisere alle sine muligheter. Det er lett å tenke seg et solsikkefrø som i løpet av en tørr sommer ikke får nok vann og dermed ikke spirer. Men selv om ikke ethvert solsikkefrø kan bli en solsikke så garanterer Aristoteles' prinsipp om aktualisering av alle vesentlige muligheter at det i det hele tatt finnes solsikker i verden som en del av den graderte værensordenen, *scala naturae*. Slik er det ikke med *possibilia* – de kan ligge latent og aldri med nødvendighet bli realisert. Senmiddelalderens tekniske handlingsrom er dermed utvidet enormt. Når den antikke bonden vanner frøene på åkeren hjelper han dem, og «fuldender hvad Naturen ikke er i Stand til at føre igjennem».²⁵⁷ Annerledes er det med senmiddelalderens lekmann, som ikke anser seg selv som en som vedlikeholder den kosmiske nødvendighetsordenen, men heller en som alltid frigjør nye muligheter (*possibilia*) ved å bringe nye former inn i verden. Den teleologien som lå til grunn for tilværelsen i antikkens *kosmos* til og med høyskolastikkens *ordo* forutsetter at alt er mulig å realisere. Menneskets skapende kraft begrenses av denne verdensforståelsen ettersom en ikke kan finne på noe nytt som ikke allerede er en del av naturens eller guds plan.

Den orden mennesket tidligere kunne stole på går, som sagt, i oppløsning med senmiddelalderens potensering av guds allmakt og fullstendige frihet samt dens depotensering av verdens intelligibilitet. Dette skildres i *Rosens navn* av Umberto Eco, hvor klostermunken Adso gjør følgende overveielse:

For første og siste gang i mitt liv våget jeg å trekke en teologisk konklusjon: «Men hvordan kan et nødvendig vesen eksistere når det totalt sett består av bare sammenvevde muligheter? Hvilken forskjell er det med andre ord mellom Gud og det opprinnelige kaos? Å ville hevde Guds absolutte allmakt og hans absolutte frihet i forhold til sine egne avgjørelser, er ikke det det

samme som å ville si at Gud ikke eksisterer?» [...] Akkurat da raste en del av taket i dormitoriet sammen med et brak og det reiste seg en veldig sky av gnister.²⁵⁸

Gud som en samling av alle *possibilia*, som han kan realisere etter sitt forgodtbefinnende i all sin allmektighet, viser seg å være sluttet på en verden vi kan stole på. Verden blir i menneskets øyne kaos. Taket raser sammen.

Her melder virkelighetens absolutisme seg igjen. Der hvor høyskolastikken kunne besvare spørsmålet «*warum?*» med guds godhet som en garantist for verdens nødvendige orden er gud nå blitt ubegripelig for mennesket. Adsos læremester, legbroren William fra Baskerville, kommenterer i Ecos roman at «det et menneske kan, det er ikke mye».²⁵⁹ Satt opp mot guds overdådighet er mennesket så smått at det aldri kan forstå gud eller den gudeskapte verdensorden. Fortelleren i Jorge Luis Borges novelle «*Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*» artikulere denne posisjon tydelig:

Det ville være nytteløst å fremholde at også virkeligheten er velordnet. Kanskje er den det, men i samsvar med gudommelige lover – jeg oversetter: umenneskelige lover – som vi aldri vil kunne utgrunne.²⁶⁰

Menneskets fatteevner kan ikke begripe guds storhet. Hans veier er uransakelige for oss. Så om verden er styrt av lover som er ubegripelige for mennesket eller ikke styrt av lover overhodet utgjør egentlig ingen forskjell. Gud og hans lære kan ikke lenger fungerer som orienteringsverktøy for menneskets livsførsel. Distansen mellom mennesket og gud øker så enormt at gud blir fremmed for mennesket – bare et lite forsvinningspunkt i horisonten.

Gud skjules bak sin verdensfremmedgjørende absolutte frihet og allmakt, og Blumenberg sier dermed at gud nå er en skjult gud, *deus absconditus*. Slik melder det gnostiske syndromet seg igjen, nå ikke som en fremmed frelsergud stilt overfor en ond verden, men som en skjult gud stilt overfor en kontingent verden som ikke er til å stole på. Dette grunnleggende ordenstap kaller Blumenberg *teologisk absolutisme*, og den berøver verden dens «teologiske sikringer».²⁶¹

Sånn sett må vi ikke lese Ockhams rakekniv – som *grosso modo* lyder: Man bør ikke innføre flere begreper og størrelser enn nødvendig for den sak det gjelder – som et verktøy til å finne ut hvordan virkeligheten egentlig er, men heller som et tankeøkonomisk prinsipp som hjelper mennesket med sitt orienteringsforsøk i møte med verdens overflod av muligheter. Men dette orienteringsforsøket er desperat. Senmiddelalderens allmaktsspekulasjoner er så grundige at de kun kan overvinnnes med en ny tilværelses- og meningssikring. Svaret på spørsmålet «*warum?*» må finnes i noe annet enn gud.

3.4 Moderniteten:

Den andre og vellykkede overvinnelsen av gnostisismen

Blumenberg hevder at moderniteten er den andre overvinnelse av gnostisismen – «Die Neuzeit ist Überwindung der Gnosis»²⁶² – og at overvinnelsesforsøket denne gangen lykkes. Augustins første forsøk mislyktes altså: «Das setzt voraus, daß die Überwindung der Gnosis am Anfang des Mittelalters nicht nachhaltig gelungen war».²⁶³ Når Blumenberg her taler om at gnostisismen igjen viser seg i senmiddelalderen er det ikke snakk om en *innholdsmessig* forståelse av gnostisisme, men en *funksjonell*. Gnostisismen betegner snarere en *situasjon* hvor verden depotenseres gjennom en potensering av verdensfremmedheten. Augustin og modernitetstenkerene befant seg dermed i en funksjonelt lik situasjon:

Diese Identität freilich ist nach der hier vertretenen These nicht eine solche der Inhalte, sondern der Funktionen. Es können eben ganz heterogene Inhalte an bestimmten Stellen des Systems der Welt- und Selbstdeutung des Menschen identische Funktionen übernehmen.²⁶⁴

Så selv om gnostikernes selv- og verdensforståelse innholdsmessig er helt ulik senmiddelalderens forståelse så er den allikevel funksjonsmessig lik.

Blumenberg sier i denne forbindelse følgende:

Die Neuzeit begann zwar nicht als Epoche des toten Gottes, aber als Epoche des verborgenen Gottes, des *deus absconditus* – und ein verborgener Gott ist *pragmatisch* so gut wie ein toter. Die nominalistische Theologie alarmierte ein Weltverhältnis des Menschen, dessen Implikation in dem Postulat hätte formuliert werden können, der Mensch habe sich so zu verhalten, als ob Gott tot wäre.²⁶⁵

Moderniteten begravde ikke gjennom stringente beviser enhver form for gud. Det var snarere slik at gud, i kraft av sin tilbaketrekning i det skjulte, utspilte sin rolle som ordens- og sikringsgarantist, og han ble dermed *i pragmatisk hensende* en død gud.

Verden anses ikke lenger for å være skapt av gud *for* mennesket:

Die Herausforderung, die der neuzeitliche Blick auf die Natur wahrnimmt, hat nichts mehr zu tun mit dem Gedanken, die Natur sei gleichsam für den Menschen vorbereitet, auf seine Bedürfnisse hin disponiert oder sie enthalte doch zumindest das ökonomische Minimum für seine Existenz.²⁶⁶

Problemarven moderniteten overtar fra senmiddelalderen tvinger mennesket til å finne en ny måte å orientere seg på. Den kontingente tilværelsen er uutholdelig og krever nye måter å navigere på.

3.4.1 Human selvhevdelse som svaret på teologisk absolutisme

Svaret på denne historiske konfliktsituasjon kaller Blumenberg *human selvhevdelse*. Utfallet av de voluntaristiske og nominalistiske strømningene i senmiddelalderen er todelt: På den ene siden mister verden sin nødvendige orden og menneskets tilværelse blir usikker, men på den andre siden utgjør verdens kontingens også et enormt potensial, for nå kan mennesket skape og ordne verden slik mennesket selv vil. Verden blir disponibel og manipulerbar. Den greske teknikken fullendte naturen etter naturens egen plan, men nå er ideen om en naturs plan fremmed for mennesket, noe som setter mennesket i stand til å gjennom teknikken skape den orden den selv trenger. Når det hinsidige ikke lenger kan være en bestemmende faktor i menneskets tilværelse ser det seg nødt til å beskjeftige seg med det dennesidige.

Men selvhevdelse for Blumenberg er ingen enkel selvopprettholdelse:

›Selbstbehauptung‹ meint daher hier nicht die nackte biologische und ökonomische Erhaltung des Lebewesens Mensch mit den seiner Natur verfügbaren Mitteln. Sie meint ein Daseinsprogramm, unter das der Mensch in einer geschichtlichen Situation seine Existenz stellt und in dem er sich vorzeichnet, wie er es mit der ihn umgebenden Wirklichkeit aufnehmen und wie er seine Möglichkeiten ergreifen will.²⁶⁷

Det er intet mindre enn et tilværelsesprogram som omhandler hvordan mennesket selv må ta ansvar for seg selv og den verden det befinner seg i. Verden viser seg i senmiddelalderen som et reservoar av uendelige muligheter, og modernitetens frembrudd forekommer når mennesket selv griper sine muligheter.

Nå blomstrer alle de tekniske impulsene som lå latent i middelalderen. Det frie mennesket som kan handle på tvers av naturen, som Augustin var den første til å belyse systematisk, holdes nå ikke tilbake av noe forbud mot nytelse i denne verden. Det skapende mennesket som Cusanus' lekmann er et paradigmatisk eksempel på holdes heller ikke tilbake av at mennesket er så uendelig smått i møte med gud. Nå er mennesket helt fritt til å innordne verden med de formene det selv vil.

Men selv om mennesket her hevder seg selv noe hovmodig kjennetegnes denne selvhevdelsen likevel av en slags beskjedenhetspostulat (*Bescheidenheitspostulat*).²⁶⁸ Menneskets tilgang til den sanne verden forminskes. Tilegnelsen av teknisk-vitenskapelig kunnskap er ikke primært en dechiffrering av naturens bok, skrevet av gud, men heller noe som står i menneskets tjeneste, og blir vurdert deretter. Den moderne vitenskapen er uttrykk for menneskets selvhevdelse samtidig som den også utlegger naturen som noe disponibelt, som igjen inngår i menneskets tekniske selvhevdelse. Kunnskap blir først og fremst *tilegnet*. Man tilegner seg kunnskap om objektene slik at man kan råde over dem. *Nosse* blir altså muliggjort av *posse*, noe som uttrykkes i modernitetsslagordet «kunnskap er makt». I denne maktanstrengelsen, som en frigjøring av menneskets og verdens muligheter, må mennesket samtidig finne seg til rette i å leve med mindre sannhet (*weniger Wahrheit*).²⁶⁹

Menneskets selvhevdelse er imidlertid ikke bare en reaksjon på en utilfredsstillende metafysisk situasjon, men utvikler også en egen dynamikk:

Die Selbstbehauptung ist also nicht nur Erwiderung auf den Ordnungsschwund; von einem bestimmten Punkt an treibt sie die Nivellierung der vorgegebenen Weltstruktur voran, um gleichsam das »Ausgangsniveau« für eine konstruktive Neukonzeption zu gewinnen.²⁷⁰

Den retter ikke bare opp i middelalderens problemer for så å gli tilbake i en lignende trygg situasjon hvor verden er til å stole på, men fører til en helt ny virkelighetsforståelse, som setter i gang en enorm verdenskonstruksjon. Den gudommelige kreasjonismen omformes til menneskets kreasjonisme, og en tilbakevisning av den greske generasjonismen.

Blumenberg oppsummerer menneskets tilværelsessituasjon som følger:

Der Nullpunkt des Ordnungsschwundes und der Ansatzpunkt der Ordnungsbildung sind identisch. Das Minimum an ontologischer Disposition ist zugleich das Maximum an konstruktiver Potentialität.²⁷¹

Selvhevdelse betegner omslaget fra senmiddelalderens paralyserte, maktesløse menneske til ideen om det skapende mennesket (*Idee des schöpferischen Menschen*).²⁷² Sikringen av tilværelsen er muliggjort gjennom en omvurdering av hva mennesket kan utrette. Til forskjell fra den teologiske absolutismens stillhet i møte med spørsmålet «*warum?*» blir mennesket nå verdens *warum*. Slik er moderniteten den andre og vellykkede overvinnelse av gnostisismen.

3.4.2 Legitimitet

Blumenberg-viteren Elizabeth Brient bemerker at «Blumenberg has chosen a deliberately provocative title for his study of the epochal transition from the late medieval to the early modern age». ²⁷³ Tittelen *Die Legitimität der Neuzeit* ser ut til å ikke bare hevde at noen har anklaget moderniteten for å være illegitim, men også at dens legitimitet kan forsvares. Sånn sett er det «a critique of those theorists who view modernity and its characteristic forms of consciousness as the end result of a bankrupt tradition». ²⁷⁴ Slike teoretikere «insist [...] that somewhere along the way in the development of western culture, something has gone wrong, something fundamental has been forgotten». ²⁷⁵

Til denne listen av teoretikere regner Brient blant annet 1) Heidegger og hans fortelling om værensglemselen i den vestlige bevisstheten; 2) Sigmund Freud og hans teori om undertrykkelse på et individuelt, men også historisk og kulturelt nivå; 3) Edmund Husserls påstand om en krise i den europeiske kulturen; og 4) Webers lokalisering av kapitalismens historiske opphav i puritanismen. Det de alle har til felles er at de antyder at «a more or less distant event in the past is somehow responsible for what is wrong in the present». ²⁷⁶

Problemet med denne formen for argument, for Blumenberg, er ikke nødvendigvis at den ikke gir en nøyaktig beskrivelse av virkeligheten. ²⁷⁷ Om man forstår Webers påstand om sekularisering som sosiologisk-deskriptiv – altså at færre går i kirken eller at religions samfunnsmessige betydning er svekket – så er det uproblematisk. Problemet oppstår når teorien hevder å være historisk-forklarende. Har man egentlig forklart noe om man hevder at den moderne arbeidsmoral er en verdsliggjort utgave av klostermunkenes arbeidsmoral; at den marxistiske ideen om verdensrevolusjon er en sekularisert versjon av den kristne eskatologi; at den franske presidentens makt er en sekularisert utgave av kongemakten; eller at menneskerettighetenes universalitet følger fra ideen om universaliteten til guds lover? Her forklarer man ikke, ifølge Blumenberg, det er heller slik at man forutsetter hvor noe kommer fra og så presser man det inn i sitt skjema. Forklaringen hviler, ifølge Blumenberg, på en «Substanzwandel» – den underliggende dypstrukturen i historien, dens substans, er lik, samtidig som det skjer en rekke overflateforandringer. Slik påstås det at det moderne egentlig, i virkeligheten, er fordreid en fordreid versjon av middelaldersk kristendom. Rasmussen får tydelig poenget frem:

Den moderne verden ses hermed ikke som noget selvstændigt, der er til i sin egen ret. Den vurderes derimod på baggrund af en forestilling om, at noget nu er fraværende; noget som formodes at have været før. ²⁷⁸

Som jeg var innom tidligere i kapittelet søker Blumenberg i stedet en funksjonell forståelse som ikke forstår historien som en rekke tildekninger og avsløringer av en underliggende substans. Den historiske funksjonalismen søker heller å forstå epokeskiftene utfra hvordan forskjellige innhold kan ha like funksjoner innen det systemet som utgjør menneskets selv- og verdensforståelse. Jürgen Habermas beskriver «the rational essence of Blumenbergs argument» som følger: «views arising from the revision of errors are not in the need of any other justification».²⁷⁹ De er «justified immanently» gjennom å være «achieved through better arguments».²⁸⁰ Den humane selvhevdelsen er svaret på en historisk situasjon, hvor den forutgående epoken hadde kjørt seg fast i problemer den selv ikke kunne løse. Hans-Georg Gadamer hevder «at vi bare forstår når vi forstår det spørsmålet som noe er et svar på»,²⁸¹ og sånn sett er Blumenberg hermeneutisk i sin forståelse av historien. Vi forstår bare moderniteten når vi forstår hvilket spørsmål – eller sagt annerledes: *hvilken konfliktsituasjon* – den er et svar på. Som utlegningen ovenfor har vist er menneskets selvhevdelse et svar på senmiddelalderens menings- og ordenstap, og dermed er den legitim.

Den moderne teknikken er dermed legitim, ikke fordi den blott øker vår levestandard eller gjør ting som mennesket opplever som utrolig, men fordi den er en respons på senmiddelalderens konfliktsituasjon. I møte med en kontingent verden uten noen nødvendig orden og sikring kan den moderne teknikken hjelpe mennesket med å orientere seg. Der verden var umulig å navigere blir den nå gjenstand for en teknisk manipulasjon som ikke må rettferdiggjøres av grekernes ide om naturfullendelse, eller høyskolastikkens ide om nyttiggjørelse av guds skaperverk. Den er da rettferdiggjort immanent i kraft av å bidra til overvinnelsen av ordentapet. Robert B. Pippin oppsummerer det slik:

The new, for Blumenberg *is* new, not belated, and what's more heretical still in our post-Nietzschean, post-Heideggerean world, *better* than the old. The “self-assertion” of modernity is, in a simple word, “legitimate.”²⁸²

4. Avsluttende etapper

Den siste delen av oppgaven har jeg valgt å kalle *avsluttende etapper*. Her søker jeg i to etapper å sammenfatte materiale fra de tre foregående delene. Den første etappen angår hvordan vi skal anse Heidegger etter Blumenbergs kritikk. Jeg viser først hvordan Heidegger, i lys av Blumenbergs kritikk, gjør seg skyldig i en historisk substansialisme og at Heideggers åndshistorie dermed ikke forklarer den moderne teknikkens fremvekst, men snarere forutsetter den. Heideggers værenshistorie belyser ikke forutsetningen som ligger til grunn for den, og de forblir dermed mysterier. Deretter viser jeg hvordan Heidegger også gjør seg skyldig i en slags gnostisisme. Jeg fremhever her likheten mellom gnostisismen og Heidegger ved å vise hvordan de begge delegitimerer den verden de lever i, samt hvordan de begge venter på en kommende gud.

I den andre etappen søker jeg å vise hvordan Blumenbergs beskrivelse av den moderne teknikkens verdensavdekking harmonerer med den empiriske vendingens forståelse av tekniske artefakter som verdensavdekkingsmuliggjørende. Jeg understreker hvordan den moderne teknikkens verdensavdekking for Blumenberg er en avdekking av verden som *kontingent*, til forskjell fra Heidegger, som mener den moderne teknikkens avdekking er en avdekking av verden som *nødvendig* (frem til væren skjenker seg på ny). Om verden er et reservoar av muligheter kan disse låses opp og disponeres ved riktig bruk av tekniske artefakter. Jeg illustrerer dette ved å vise til hvordan Justus von Liebig's tekniske nyvinning, kunstgjødsel, forandret menneskets selv- og verdensforståelse, samtidig som den moderne kontingensbesvisheten lå til grunn for en slik nyvinning.

* * *

Som vi husker fra utlegningen i del 2.3 utgjør den moderne teknikken, ifølge Heidegger, en spesielt fattig form for avdekking av verden, hvor alt – inkludert mennesket selv – viser seg som bestand. Bestanden bestemmes av den bestillingen den tilfredsstiller, og ettersom *alt* da står klar til bestilling og tilfredsstillelse av mål, forsvinner målet, for verden er avdekt *kun* som midler. Dette medfører, for Heidegger, et fullstendig meningstap som han kaller værensglemselen. Nietzsches utrop «gud er død!» blir epokebestemmende. Hvordan endte vi opp her? Jo, Heidegger forklarer: Den moderne teknikken er et resultat av en utvikling i historien som begynte med Platon, hvor man startet å tenke det værendes væren som noe bestandig. Ideverdenen er evig og uforanderlig, mens sanseverdenen er forgjengelig. Med dette starter værensglemselen, og den historiske perioden Heidegger kaller manipulerings-

tidsalder. Manipuleringens tidsalder kan igjen deles inn i flere epoker: antikken, middelalderen, opplysningstiden, og samtiden (den moderne teknikkens epoke). Heidegger mener at han kan spore et gradvis tiltagende forfall i Vestens historie, som finner sitt klimaks i vår epoke. Løsningen på dette må være en ny begynnelse: Platon startet manipuleringens tidsalder, og utgjorde dermed den første begynnelse. Han kuttet båndet til før-sokratisk værensforståelse. Med dette satte han hele den vestlige sivilisasjon på feil kurs. Denne historiske bevegelsen har nå utspilt seg og vi er klar for den andre begynnelsen. Hvordan kan vi starte på nytt? Vi kan ikke starte på nytt ved å forsøke å ta kontroll over vår skjebne eller innrette verden annerledes. Det finnes ingen teknisk løsning på det enorme meningstapet samtiden opplever. I stedet må vi oppnå et fritt forhold til teknikken. Dette kaller Heidegger *Gelassenheit* overfor tingene. Det vil si at en bruker tingene slik som før, men at en ikke krever noe av dem. Sånn sett er det ikke en forandring i menneskets handlemåte, men snarere i måten det forholder seg til sine handlinger. *Gelassenheit* åpner oss opp slik at vi er i stand til å høre værens kall. Alt mennesket kan gjøre er å innta en holdning hvor det er åpent for en ny og mer meningsfull forståelse av verden. Teknikkens problem vil løses når væren igjen viser seg og skjønner de lytteklare menneskene den nye værensforståelsen. Slik skyves agensen over på væren selv.

Med den empiriske vendingen har spesielt to innvendinger blitt rettet mot Heidegger. For det første ser det ikke ut til at Heideggers beskrivelse av den moderne teknikken som meningsknusende er korrekt målt opp mot folks opplevelse av deres omgang med moderne tekniske artefakter. Jeg nevnte i del 1 hvordan en elektrisk fotlenke på den ene siden kan tolkes som uttrykk for en historisk logikk om stadig økende kontroll, hvor mennesket kan bli målt, veid og observert. På den andre siden, om en inntar et aktørperspektiv og ser hvordan fotlenken påvirker livet til enkeltmennesker kan en se at den forbedrer og til og med gjør livet til den enkelte mer meningsfullt, ved å la vedkommende befinne seg i mer meningsfulle omgivelser enn et fengsel. Et annet eksempel vil være digitale verdener, som illustrert i dokumentarfilmen *Ibelin* (2024), regissert av Benjamin Ree. Den forteller historien om Mats Steen som led av Duchennes muskeldystrofi, en sykdom som fører til gradvis svekkelse av musklene. Foreldrene til Mats trodde han levde et begrenset liv, der han satt i kjelleren dag ut og dag inn, uten sosial kontakt eller andre aktiviteter. Når Mats dør, 25 år gammel, sørger foreldrene over deres sønns tilsynelatende ufullkomne liv, helt til det begynner å dukke opp mennesker fra hele verden i begravelsen hans. Det viser seg at Mats har hatt venner, kjæreste, og folk som stoler på og har tillit til han. Alt dette er mulig gjort av datamaskinen og dataspillet *World of Warcraft*, hvor Mats

spiller en høyt verdsatt rolle i sitt laug (*guild*). Den moderne teknikken har bokstavelig talt tilgjengeliggjort en ny og mer meningsfull verden for Mats. Poenget her er ikke en fullstendig bejaing av den moderne teknikken, men heller et mer granulert teknikksyn. Som Verbeek sier: «Heidegger [...] thinks of technology as a way – but only one way [...]», men om man heller retter fokuset mot «concrete technologies and the roles they play in their specific contexts»,²⁸³ slik eksemplene ovenfor gjør, så vil det vise seg at det fins både meningsberikende og meningsfrarøvende moderne tekniske artefakter. En konsekvens av Heideggers syn er da at teknikken fremstår monolittisk, som ett enkelt fenomen, når vi egentlig, ifølge venderne, bør snakke om *teknologier* i flertall.

Den andre innvendingen angår Heideggers passivitet. Ifølge Feenberg «inviterer [Heidegger] til resignasjon og passivitet snarere enn til et aktivt reformprogram».²⁸⁴ Dette kommer av at teknikk som kontroll, ifølge Heidegger, ikke kan kontrolleres, for om man forsøker å kontrollere kontrollen glir man dypere inn i kontrollen. Og det vil, som Feenberg tilføyer, «bety en ytterligere utbredelse av moderne teknologi».²⁸⁵ Heidegger selv vil benekte anklagen om passivitet. Ifølge han er *Gelassenheit* som vilje til ikke-vilje noe som ligger hinsides aktivitet og passivitet. Men samtidig så er det, som Feenberg sier, tilsynelatende ikke noe «ut over en ren holdningsendring».²⁸⁶ Om våre handlinger og måten vi innretter verden på ikke forandrer seg, men kun det at vi inntar en lyttende holdning ovenfor væren er vi ikke da passive? Ja, da ser jeg ikke noen annen utvei enn at vi er passive.

Det er disse to beslektede innvendingene som fører til det jeg i del 1 kalte Huis paradoks. Ved å avvise Heidegger fordi hans tenkning ikke gir tilstrekkelig fruktbare resultater risikerer man, ifølge Hui, å bekrefte Heideggers egen påstand om værensglemselen, ettersom Heideggers tenkning blir vurdert etter dens nytte. Ved å vurdere Heideggers tenkning etter dens nytteverdi befestes Heideggers tese om den moderne teknikkens råden. I stedet for å se hvordan tekniske artefakter blir avdekt på en viss måte (nemlig som bestand) innenfor den moderne teknikkens rammeverk (altså slik de blir stilt i stellet) foretrekker venderne å rette fokuset mot de konkrete tekniske artefaktene og verdenene de kan åpne opp. Verbeek sier det klart og tydelig:

[I]nstead of reducing technological artifacts to the technological form of world-disclosure that makes them possible [we should ask] what form of world-disclosure is *made possible* by technological artefacts.²⁸⁷

En slik fokusforflytning er, som Hui, Zwier, Blok, og Lemmens har bemerket, unektelig fruktbar. Det gir teknikkfilosofien tilgang til en stor mengde nye spørsmål. Men den empiriske

vendingens suksess utgjør ikke i og for seg en tilbakevisning av Heidegger. Samtidig som det åpner opp nye områder er det også en tilbaketrekning fra det metafysiske terrenget. Dermed blir denne fornektelsen eller fokusforflytningen bort fra metafysikken sett med et heideggersk blikk bare en bekreftelse på værensglemselens historie: Den rådende formen for metafysikk i teknikkens tidsalder er fornektelsen av den. Å forlate det metafysiske terrenget er uten tvil et forskningsproduktivt grep, men fører oss inn i et paradoks.

Rorty har hevdet at Heidegger på en måte har immunisert seg selv. Heidegger anklager tradisjonen etter Platon for å stå for tekningens forfall. Den begrepstenkningen som kjennetegner den vestlige tradisjon har ført oss inn i nihilismen, slik Heideggers værenshistorie hevder. Han må da, som Rorty påpeker, søke noe dypere: en tenkning som er «*strenger als das begriffliche*».²⁸⁸ Heideggers alternativ er som vi har sett å komme i rett forhold til væren gjennom en tenkning og holdning som ikke forsøker å løse problemer, ettersom det er en form for instrumentalitet knyttet til problemløsning. Rortys konklusjon er da: «By offering us “openness to Being” to replace “philosophical argument,” Heidegger helps preserve all that was worst in the tradition which he hoped to overcome».²⁸⁹ Ved å erstatte filosofisk argumentasjon (ettersom den tilhører manipuleringsens tidsalder) med en åpenhet overfor væren (siden det tilhører den nye begynnelsen) har Heidegger immunisert sin filosofi for angrep fra andre.

Sånn sett er det ikke rart at den empiriske vendingen har utført en slags tilbaketrekning. Risikoen ved å tre inn i terrenget besatt av Heidegger er at man kan sette seg fast i den som en hengemyr. Vi kan med Wyller si at man forgjeves jobber seg *inn i Heidegger*, uten å noensinne komme seg *utover han*. Denne påstand om lukkethet taler for vendernes tilbaketrekning. Verbeek berører dette aspektet ved Heideggers tilnærming når han sier at Heidegger «prestructured [his] analysis in such a way that it could not *but* discover alienation».²⁹⁰ Det er altså noe feil med utgangspunktet for analysen som gjør at det er vanskelig å gå i dialog med Heidegger, ettersom utfallet av en slik analyse visst nok allerede er bestemt av måten den er strukturert. I denne sammenhengen sier Pitt: «You do not clarify the foundations of the philosophy of technology by assuming the very thing under examination, the nature of technology».²⁹¹

Jeg tror Rorty, Verbeek og Pitt er inne på noe sentralt når de anklager Heidegger for å på en viss måte ha immunisert sin tenkning for kritikk. Dette er jo egentlig opphavet til Huis paradoks. Samtidig har jeg her to bekymringer. For det første tror jeg en tar feil om en generaliserer dette til alle tilbakeskuende analyser av teknikken, noe det kan virke som Verbeek gjør når han sier som følger:

The philosophy of technology needs to resist this “Orphic temptation” of looking backward. It must be confident that it will be able to get a full view of technology once it has left the realm of the transcendental and reenters the world of concrete materiality.²⁹²

Blumenbergs analyse er tilbakeskuende, og sånn sett har han strukturert analysen sin slik Heidegger og resten av de klassiske teknikkfilosofene har, men han oppdager ikke fremmedgjøring, men heller det motsatte – den moderne teknikken lar mennesket innrede verden slik at det kan føle seg hjemme i den.

For det andre er det ikke tilstrekkelig grundig å si at Heidegger behandler teknikken som «the big “it”», som er en «overarching force in history». Heidegger gir riktignok en monolittisk bestemmelse av teknikken i den forstand at alle tekniske artefakter er stilt i stellet på samme vis, nemlig som bestand. Slik har Ihde rett når han anklager Heidegger for en «one-size-fits-all»-forståelse av teknikken. Men samtidig er det ikke teknikken som er den overhistoriske kraften som driver historien. Verbeek sier det et sted utrolig presist: «The manifestation of being as “enframing” precedes the technological artifacts that play a role in our everyday lives».²⁹³ Det er altså ikke teknikken eller stellet som driver historien. Stellet er, som Verbeek er helt klar over, bare en historisk spesifikk måte være skjener seg på. Det er altså ikke teknikken, men *være* som er den overhistoriske kraften.

For å hamle opp med Heidegger og løse Huis paradoks må vi altså tre inn i Heideggers terreng. Her er målet ikke å begi seg ut på en holmgang i værensviking, men heller å gi en bedre historisk redegjørelse av den moderne teknikkens fremvekst enn den Heidegger evner å gi, noe Blumenberg gjør.

4.1 Første etappe: Heidegger etter Blumenberg

4.1.1 Historisk substansialisme

Slik jeg nevnte i del 2.5 er Heidegger både en briljant nytolker av tradisjonen, samtidig som han ikke er tro mot de han tolker. Han vil, som Clark og Gonzalez er inne på, heller presse alle filosofihistoriens karakterer inn i sitt fundamentalontologiske skjema, slik at de kan spille den rollen Heidegger har tildelt dem i det episke dramaet han kaller værenshistorien. Dette plasserer også Heidegger på et veldig heldig sted i historien: det er 2400 år fra Platon til Nietzsche, 2400 år med værensglemsel – og Heidegger er født akkurat når denne værensutfoldelsen er klar for en ny begynnelse. Heidegger selv kan plassere seg som kronen på verket og som den som redder ikke bare den vestlige tenkningen, men verden overhodet, fra det fullstendige meningstapet.

Slik er Heidegger rett og slett ikke en spesielt god åndshistoriker. Ihde sier det brutalt: «Heidegger was a lousy historian [...]».²⁹⁴

Blumenberg kaller en av årsakene til dette for historisk substansialime. Som vi husker fra del 3 er Blumenbergs åndshistorie en dialogisk-hermeneutisk historie. Menneskets selv- og verdensforståelse har funksjoner, og utgjør dermed situasjoner, som krever responser i form av nye verdens- og selvbilder. Den humane selvhevdelsen – som den moderne teknikken er en del av – er en respons på senmiddelalderens ordenstap. Dette betyr så klart ikke at alle teknikere eller alle filosofer vet hvilken situasjon de responderer på, eller sagt mer hermeneutisk: hvilket spørsmål de svarer på. Det er, som Gadamer sier, slik «at det spørsmålet som skal rekonstrueres, i utgangspunktet ikke har noe å gjøre med forfatterens tankeopplevelser [...]».²⁹⁵ Et paradigmatisk eksempel på en slik tenker er, for Blumenberg, Descartes. Det er ikke her tid til å gå over dette eksempelet i detalj så det får holde å gi en kort karakteristikk. Descartes fremstiller seg selv som en fullstendig nybrottstenker uten bånd til sin samtid; han forteller i sin metodeutlegning at han hele dagen satt i sitt kammer ensom og alene.²⁹⁶ Jon Hellesnes sier at Descartes av den grunn blir ansett som «eit reint intellekt», «ein kjenslekald og usympatisk fisk» og en «vitenskapelig autist» som ikke var i kontakt med sin omverden.²⁹⁷ Blumenbergs analyse viser derimot at Descartes' tanker ikke kommer fra intet, men er en respons på senmiddelalderens ordens- og meningstap. Han sier det kort og godt:

Indem Descartes den theologischen Absolutismus der Allmacht in die philosophische Hypothese des trügerischen Weltgeistes transformiert, verleugnet er die geschichtliche Situation, an die sein Ansatz gebunden ist, und macht die methodische Freiheit der willkürlich gewählten Bedingungen daraus. Der absolute Anfang der Neuzeit, als These ihrer Unabhängigkeit von dem Resultat des Mittelalters, die die Aufklärung in ihr Selbstbewußtsein aufnehmen wird, ist damit in Anspruch genommen. Aus der Not der Selbstbehauptung ist die Souveränität der Selbstbegründung geworden [...].²⁹⁸

Slik eksempelet Descartes viser er Blumenbergs historie funksjonell. Descartes' forankring av sikker viten, *certitudo*, i menneskets fornuft, *ratio*, gir verden en slags orden den hadde tapt i senmiddelalderen og er dermed en respons på denne ordenskrisen, selv om Descartes selv forneker sin historiske situasjon. Han er allikevel, funksjonelt sett, et utmerket eksempel på human selvhevdelse. Mennesket bruker sin fornuft for å oppnå sikker viten det kan bruke til å orientere seg i verden.

I motsetning til den funksjonelle historieforståelsen har man også, som vi husker fra del 3.4.2, den substansielle. Her ses historien som uttrykk for en historisk konstant substans. Alle

historiske forandringer forstås dermed som overfladiske transformasjoner av uforanderlige, underliggende dybdestrukturer. Med en slik historieforståelse blir historikernes rolle, slik Brient sier det, «[...] that of identifying the core content, to unmask layers of “hidden meaning”, or a series of “alienated forms”». ²⁹⁹ Den beskrivelsen passer fint til Heideggers værenshistorie. I stedet for å forsøke å forstå filosofene han leser ut fra deres egen historiske situasjon ønsker han heller å avdekke *den dypeste historien (die tiefste Geschichte)*. ³⁰⁰ Her er det verdt å igjen sitere Gonzalez «By identifying Plato with Platonism [...] Heidegger was able to make Plato a chapter in his history of being [...]». ³⁰¹ Denne tolkningsstrategien er gjennomgående. Heidegger må i hver eneste filosof oppdage værensglemselen, for om han ikke gjør det er det en tilbakevisning av værenshistorien. Rasmussen sier om den historiske substansialismen at den «forudsætter [...] en entydig sammenheng mellom det sted, *hvorfra* noget kommer og det sted, *hvor hen* til det er gået». ³⁰² Heidegger ser dermed i Descartes en tiltagende værensglemsel som går over i en enda mer omfattende værensglemsel hos Immanuel Kant, og slik går Kant over i en enda mer omfattende værensglemsel hos Hegel, og så videre. Forklaringsverdien til Heideggers værenshistorie beror på forutsetninger som ikke kan belyses av teorien selv. Disse forutsetningene blir kun klare når man, som Blumenberg sier, noterer seg den implisitte historiske logikken som underligger værenshistorien, nemlig den *substansielle* transformasjonslogikken. Menneskets tilgang til væren blir stadig mer fordreid gjennom disse transformasjonene, men Heidegger kan kun forklare dette ved at væren, da den skjenket seg til Platon, kom skjevt ut. Hvorfor skulle væren vise seg på en måte som hindrer menneskets tilgang til den? Denne feilskjenkingen kan ikke belyses innen teorien, men forblir et mysterium.

Blumenberg sier riktignok at den historiske substansialismen kanskje kan ha rett i en deskriptiv forstand. Vi husker fra del 3 hvordan sekulariseringsteoremet er deskriptivt korrekt (færre går i kirken, religionsritualer mister sin betydning, og så videre) samtidig som den ikke er historisk forklarende (vi kan ikke forstå moderniteten som en sekularisering av en historisk substans som tidligere gikk med kristen kappe). Det samme kan gjelde Heidegger. Kanskje vi i dag opplever et meningstap uten sidestykke. Men selv i tilfellet hvor denne påstanden er deskriptivt korrekt så betyr ikke det at Heideggers værenshistorie er *historisk forklarende*.

For å se forskjellen i forklaringsverdi kan vi kontrastere hvordan Blumenberg og Heidegger forklarer epokale overganger. For Blumenberg kjennetegnes epokale overganger av en rekke ombesettelser av funksjoner. Det er et epokalt skifte mellom middelalderen og moderniteten fordi middelalderens tenkning ikke lenger kan gi orden og mening til tilværelsen, noe som betyr at guds kreative evner transponeres over på mennesket som nå står fritt til å skape sin egen

orden. Det er en historisk replikk hvor gud som ordensgarantist i funksjonelt henseende erstattes av mennesket selv. Men hva gjør Heidegger når han skal forklare epokale overganger? Han sier: «In jeder Phase der Metaphysik wird jeweils ein Stück eines Weges sichtbar, den das Geschick des Seins in jähren Epochen der Wahrheit über das Seiende sich bahnt». ³⁰³ Disse *bråe* bruddene har Heidegger-viteren Lee Braver kalt kierkegaardsk. Det er uforklarlige sprang fra en epoke til den neste: «Here there are no explicable segues but instead sudden mysterious shifts which cannot be explained: [...] Indeed, the very attempt to explain them furthers the forgetfulness of being». ³⁰⁴ For Heidegger er den forklarende historien bare enda et eksempel på værensglemselen. En av Heideggers studenter, Alfred Guzzoni, skrev i en seminarprotokoll at Heidegger ikke kan forstå *hvorfor* en historisk hendelse finner sted, bare *at* den gjør det: «Bei Heidegger hingegen kann nicht von einem Warum gesprochen werden. Nur das Daß — daß die Seinsgeschichte so ist — kann gesagt werden». ³⁰⁵ Værenshistorien kan ikke gi oss innsikt i de historiske transformasjonene. Heidegger vil nok si at den bevarer mysteriet.

Sånn sett er Verbeek og Blumenberg enige i at Heidegger har forhåndsstrukturert analysen sin på en sånn måte «that it could not *but* discover alienation». ³⁰⁶ Hos Heidegger spiller væren rollen som en slags substans som tildekkes over tid. Denne modellen forveksler, ifølge Rasmussen, «historiske *transformationer* med historisk *forfald*». ³⁰⁷ Ved å spørre hvorfor væren skjenker seg sånn som den gjør, og skjenker seg når den gjør – noe som ville forklart historiske transformasjoner og overganger – så vil man ifølge Heidegger vikle seg inn i værensglemselen. Væren må forbli et mysterium, og kun ved at væren forblir et mysterium vil man komme i et forhold til den hvor man kan høre dens kall. Vi husker fra del 2.4 om *Gelassenheit*, hvordan åpenheten for mysteriet (*die Offenheit für das Geheimnis*) er betingelsen for innsikt i væren. Bare de som har akseptert Heideggers lære om væren kan forstå værenshistorien. Her viser Huis paradoks seg igjen, men uten referanse til teknikk. Å kritisere Heideggers værenshistorie blir å ta del i forfallet han har diagnostisert. Det er her verdt å gjenta sitatet fra Rorty ovenfor: «By offering us “openness to Being” to replace “philosophical argument,” Heidegger helps preserve all that was worst in the tradition which he hoped to overcome». ³⁰⁸ Slik har Heidegger immunisert seg mot kritikk.

Blumenbergs åndshistorie er derimot, sagt med Habermas, rettferdiggjort immanent (*justified immanently*). Blumenberg ønsker å vise at tidligere filosofer har hatt gode grunner til å kritisere sine forgjengere, og at om vi forstår den problemsituasjon deres tenkning er et svar på så vil vi også forstå deres tenkning og hvorvidt de lyktes med den. Vi kan se at Blumenberg søker mot filosofisk argumentasjon og bort fra værenshistorisk spekulasjon. Rorty sier det godt:

[...] Blumenberg can pretty much agree with Heidegger's account of the stages we have traversed since Parmenides, but whereas Heidegger sees these stages as successive fallings-away from primordial greatness, Blumenberg sees them as rational rejections of alternatives that didn't work out. The rejections were rational not by reference to ahistorical criteria, but merely by reference to what he calls 'sufficient rationality' – rationality as pragmatic choice among available tools, without recourse to antecedent standards of preference.³⁰⁹

Blumenberg sier i denne forbindelse følgende om Heideggers værenshistorie:

Seinsgeschichte schließt aus, daß die Signaturen einer Epoche aus der dialogischen Struktur der zwar nicht mit der Geschichte identischen, auch in ihr nicht ständig spontan ›aktiven‹, aber doch durch Not und Nötigung, Aporie und heteronome Überspannung ›aktivierbaren‹ Vernunft erklärt werden können.³¹⁰

Ved å nekte for at åndshistorien kan forstås dialogisk som et sett med spørsmål og svar – eller sagt annerledes: som et sett med responser på historisk spesifikke situasjoner – så kan man heller ikke gå i dialog med Heidegger.

4.1.2 Heidegger som gnostiker, væren som triks

Blumenbergs delegitimeringsfigur i hans beretning om modernitetens fremvekst er gnostisismen. Gnostisismen står for devalueringen av de antikke grekernes ordnede kosmos, noe som setter mennesket i en situasjon hvor det ikke lenger kan orientere seg. Det mangler et *warum*. Gnostikernes fremmede frelsergud blir for fremmed. Augustins filosofi er det første overvinnelsesforsøket, men han lyktes ikke. Den gnostiske motsetningen mellom en ond skapergud og en god frelsergud transponeres til et annet nivå. På grunn av predestinasjon deles menneskene nå i de fordømte og de utvalgte, men menneskene kan aldri vite hvilken gruppe de tilhører. Der hvor verden før var et bur skapt av en ond frelsergud, er mennesket nå dømt til en ny form for fangenskap: Det er fanget i sin egen uvitenhet om sitt fangenskap. Dette stabiliserer det gnostiske syndromet i lang tid, men til slutt, i senmiddelalderen, kommer det igjen til uttrykk, nå i kraft av guds allmakt. Er gud absolutt fri og allmektig? Hvis det er tilfelle må gud kunne skapt verden slik han vil uten at den er ordnet for mennesket. I et forsøk på å beskytte guds allmektighet blir gud elevet til slike høyder at menneske ikke lenger kan forstå gud eller de lovene han har skapt verden etter (om han i det hele tatt har skapt den etter noen lover). Mennesket blir uendelig liten ved siden av en uendelig mektig gud, og gud blir dermed igjen fremmed. Hvis verden har et *warum* kan aldri mennesket med sine begrensede fatteevner forstå det. Dette forandres med modernitetens frembrudd – *som er den andre og vellykkede*

overvinnelsen av gnostisismen – hvor mennesket må hevde seg selv i møte med den teologiske absolutismen. Mennesket må nå tørre å skape sin egen orden, gjennom vitenskap og teknikk.

Gnostisisme som en vedvarende figur er i denne sammenhengen interessant med tanke på Heidegger. Heidegger har ofte blitt beskyldt for å være en slags gnostiker.³¹¹ Jaspers skriver allerede på 30-tallet, i sine notater, følgende:

Interpretation der »Neuzeit«, - dann des Abendlandes – aus der Wurzel der Metaphysik – und diese aus der Seinsgeschichte – führt konsequent zu einer Gnosis. Sein Fragen und Infragestellen relativiert, negiert faktisch, von einem Bezugspunkt her, der Sein heißt. Dieser Bezugspunkt aber bleibt dunkel. Er ist »nichts« – Er ist geeignet zum Negieren, – er hat keinen Bezug zur Gegenwärtigkeit meines Lebens, zum Impuls meines Tuns und wie ich mich verhalte, keinen Bezug zum Ethos – [...] Es ist wie ein Trick: ein Versprechen, – aber jener Bezugspunkt ist: nichts.³¹²

Heideggers værenshistorie følger altså konsekvent til en slags gnostisisme. Alt vurderes og problematiseres ut fra væren som samlingspunkt. Men væren har ingen forbindelse til mitt nåtidige liv eller virke – nei, det har ingen tilknytning til min *ethos*. Jaspers går så langt som å kalle det et triks. Væren skal kunne samle hele Heideggers lære, men det er *egentlig* intet.

Jaspers diagnose er ved første blick treffende. Det kan virke som om Heidegger er en gnostiker, men hvorfor? Her kan Blumenbergs funksjonelle analyse hjelpe oss. Er Heidegger virkelig et tilbakefall til gnostisismen? Selv om Heidegger åpenbart ikke er gnostiker i den forstand at han tror på en ond skapergud eller slutter seg til gnostikernes lære slik den ble praktisert i senantikken, så kan det likevel være slik at hans filosofi utfører den samme funksjon.

Det gnostiske syndrom viste seg å være en form for virkelighetens absolutisme. Der hvor den greske verden nesten var overøst med *warum* – alt hadde sin naturlige plass – så er gnostikernes verden dens motsetning. Den har riktignok et svar på hvorfor ting er som det er, nemlig at verden er ond fordi den er skapt av en ond skapergud, men denne troen gir ikke gnostikerne noen holdepunkter som de kan orientere seg i verden med. Alt de kan gjøre er å hengi seg til den gode frelserguden. Her er likheten mellom Heidegger, senmiddelalderen og gnostikerne slående. Den fremmede frelserguden, senmiddelalderens *deus absconditus*, og Heideggers reddende gud som skal komme er alle så frakoblet menneskets faktiske tilværelse i verden at de ikke kan hjelpe oss når det kommer til hvordan leve. Alt menneske kan gjøre ifølge Heidegger er å innta en ventende holdning, *Gelassenheit*, og så får det være opp til væren selv om væren vil skjenkes på ny. Det ligger utenfor menneskets kontroll. Akkurat på samme vis

ligger *deus absconditus* hinsides menneskets fatteevner og er dermed ikke noe mennesket må beskjeftige seg med, og frelserguden legger heller ingen føringer om hvordan leve utover at man må hengi seg til frelserguden for å få innsikt.

En annen slående likhet er at ifølge gnostikerne kan ikke den innsikt som søkes, *gnosis*, oppnås gjennom menneskets egen kraft eller besluttsomhet, men tilhører kun dem som allerede er skjenket den av frelserguden. Men selv om man ikke kan oppnå denne innsikt kun med egen kraft så kan man fortsatt gjøre seg mottagelig for den. Manfred Sommer har sammenlignet det med å *innstille* seg på å sove.³¹³ Man kan ikke *beslutte* å sove. Ofte er det heller slik at jo mer man aktivt vil sove, desto mindre søvning blir man. Slik er det også med værenshistoriens nye begynnelse. Om man aktivt søker værens frelse uteblir den. Man må ikke handle instrumentelt. Bare ved å *innstille* kan man høre værens kall. Når en har stilt seg i riktig forhold med væren og har gitt opp alle forestillinger om kontroll, først da kan værens kall bli hørt. Først da kan den reddende gud komme.

Blumenberg anklager dermed Heidegger for en form for virkelighetens absolutisme. Denne gangen er det ikke teologisk absolutisme, men *værens absolutisme*: «Der Absolutismus des ›Seins‹ ist wahrhaftig nur Fortsetzung des mittelalterlichen Resultats mit anderen Mitteln».³¹⁴ Slik er dette en tilbakekomst av senmiddelalderproblematikken. Heidegger klarer ikke å se hvordan menneskets tekniske selvhevdelse ikke er en videreføring av platonsk metafysikk, men en respons på senmiddelaldrenes problemsituasjon. Heidegger glir dermed over i en pseudoteologi (*Pseudotheologie*).³¹⁵ På samme måte som gnostikerne hevdet at vi levde i endetiden og at frelserguden snart skal komme, så hevder Heidegger at vi lever i værenshistoriens siste epoke, og at den nye begynnelsen er rett rundt hjørnet. Problemet for gnostikerne var at deres eskatologiske forventning negerer verdens varighet. Men hva skal man gjøre når verden da vedvarer? Hver dag som går blir et slag mot gnostikerne. Til slutt måtte de, som Blumenberg bemerker, «sich auf die Spielregeln der vorgegebenen und fortbestehenden Welt einrichten».³¹⁶ De måtte innrette seg etter den bestående verdens regler ettersom menneskets orienteringsbehov krevde det. Heidegger gir oss ingen form for orientering, alt vi kan er å vente. Hva skjer når vi ikke makter å vente lenger? Når virkelighetens absolutisme ikke lenger er å holde ut? Når den nye begynnelsen uteblir lenge nok vil man måtte innrette seg etter den bestående verdens spilleregler.

4.2 Andre etappe: Blumenberg og den empiriske vendingen

Konflikten mellom Heidegger (som en representant for den klassiske teknikkfilosofien) og den empiriske vendingen ligger, slik Zwier *et al.* formulerer det, mellom hva de setter søkelyset på. Førstnevnte retter sitt fokus mot avdekkingsmåten (*the way of revealing*) og sistnevnte mot artefaktene (*the artefacts*).³¹⁷ Problemet oppstår når deres påstander går på tvers av hverandre. Et slikt tilfelle gjelder spesielt spørsmålet om hvilken rolle den moderne teknikken spiller i menneskers liv. Skal man tro Heidegger er den moderne teknikken kun begrensende. Den avdekkingsmåten som tilhører den moderne teknikken, er spesielt fattig. Ethvert møte med en naturting eller en teknisk artefakt er en utfordren. Vi krever av det værende at det leverer. Slik stilles selv mennesket opp til å levere og vikles inn i kjeder av mål og midler det selv ikke finner mening i. Slik er den moderne teknikken for Heidegger alltid meningsknusende, og han kan dermed ikke skille mellom gode og dårlige tekniske artefakter. Stilt i stellet er alt, når det kommer til stykket, likt: *One size fits all*.

Men er det slik? Verbeek tar eksempelet mobiltelefon. Om Heidegger har rett så bør telefonen avdekke min samtalepartner som bestand som står klar til bestilling – en ressurs jeg kan utnytte. Igjen: Men er det slik? Nei svarer Verbeek: «A telephone does not reveal one's interlocutor as standing-reserve but as a unique individual person [...]».³¹⁸ Istedenfor å være meningsknusende har «cell phones [...] made possible moments of contact between human beings that are genuine and personal, and not merely functional».³¹⁹ Det at jeg kan ringe mine venner og min familie som befinner seg langt borte gjør meg i stand til å pleie meningsfulle personlige forhold. Det finnes helt klart moderne tekniske artefakter som beriker menneskers liv og gjør dem mer meningsfulle.

Enkeltmenneskers personlige erfaringer er, for venderne, nok til å avvise Heideggers monolittiske teknikkforståelse. Dette fører ifølge Hui, som nevnt tidligere, til et paradoks hvor avvisningen av Heidegger også er en tilbaketrekning fra det åndshistoriske terrenget, noe som ifølge Heidegger bekrefter hans egen påstand om at den moderne teknikkens tidsalder er den ultimate værensglemsel. Det som kjennetegner den moderne teknikken som avdekkingsmåte blir uinteressant for venderne, fordi en slik analyse ifølge dem allerede er forhåndsstrukturert på en slik måte at den *må* oppdage fremmedgjøring, meningstap, etc. Den klassiske tilnærmingen til den moderne teknikken er dermed dystopisk og til dels deterministisk. Prosjektet for teknikkfilosofien må i lys av dette, ifølge Zwier *et al.*, være å ta for seg forholdet mellom avdekkingsmåten og artefaktene. Vi kan ikke glemme det unike ved den moderne teknikken som avdekkingsmåte og kun ta for oss artefaktene, samtidig som vi heller ikke kan

reducere artefaktene til følger av avdekkingsmåten. Samspillet mellom avdekkingsmåten er betydelig mer intrikat.

Vendernes påstand, i hvert fall ifølge Ihde og Verbeek, er at vi i stedet for å redusere tekniske artefakter til den avdekkingsmåten som gjør dem mulig, heller bør spørre hvilken form for verdensavdekking som muliggjøres av tekniske artefakter.³²⁰ Men er det ikke da naturlig å spørre hvilken avdekkingsform som muliggjør at tekniske artefakter har muligheten til å muliggjøre nye avdekkingsmåter? Det å i det hele tatt stille spørsmålet om hvilke avdekkingsmåter tekniske artefakter muliggjør er et moderne spørsmål. Om man tror, som grekerne, at teknikken bare er generasjonisme – den gjentagende reproduksjon av former i det uendelige – uten at nye former kan introduseres så kan en ikke engang stille spørsmålet om hvilken avdekkingsmåte nye tekniske artefakter kan bringe med seg. Verden er en nødvendig helhet hvor mennesket har sin plass og er ivaretatt av naturen.

Heideggers forståelse av den moderne teknikken er på en måte grekernes speilbilde. For Heidegger er den moderne teknikken som planetær teknikk også en nødvendig helhet hvor alt har sin plass i kraft av å være stilt i stellet. Dermed bestemmes tekniske artefakter av verdensavdekkingsmåten, og de kan ikke muliggjøre andre former for verdensavdekking. For Blumenberg er dette et omslag fra første natur til andre natur. I begynnelsen er mennesket knyttet til naturens nødvendige lover, før den frigjør seg ved hjelp av teknikken. Men den stadige økende teknifiseringen skaper en ny verden, en *Werkwelt*. «Die »kraft des Menschen« entstehende *Werkwelt* schließt sich zu einer Realsphäre von eigener immanenter Gesetzlichkeit zusammen.»³²¹ For menneskets bevissthet fremstår den nye verden som en nødvendighetssfære med sine egne lover. Det tekniske (*das Technisch-Faktische*) får karakter av naturlig nødvendighet (*des Naturhaft-Notwendigen*).³²² Det tekniske, som har sitt opphav i menneskets frigjøring fra naturens tilsynelatende nødvendighet, virker nå selvfølgelig og uunngåelig. «Die Ontologie der Technik verwickelt sich in das Paradoxon einer »zweiten Natur.«³²³

Men som utlegningen i del 3 har vist, er ikke teknikken en gradvis tiltagende prosess som går gjennom hele menneskets historie:

Das Anwachsen des technischen Potentials ist nicht nur die Fortsetzung, ja nicht einmal nur die Beschleunigung eines Prozesses, der die ganze Menschheitsgeschichte umspannt. Vielmehr läßt sich die quantitative Vermehrung technischer Leistungen und Hilfsmittel nur aus einer neuen Qualität des Bewußtseins herleiten.³²⁴

Den moderne teknikken må heller forklares med en kvalitativ forandring i menneskets selv- og verdensforståelse. Den moderne teknikken er et svar på en teologisk absolutisme. I senmiddelalderen fremsto verden som gjennomgripende kontingent og gud som *deus absconditus* kunne ikke lenger hjelpe mennesket orientere seg i verden. Blumenberg kaller det et *telos-svinn* (*Telosschwund*).³²⁵ I høyskolastikkens *ordo* hadde fortsatt alt sin plass og sitt formål, men nå blir verden formålsløs (i det minste i pragmatisk henseende), og mennesket opplever et menings- og ordenstap. Den moderne teknikken er en del av menneskets selvhevdelse som et svar på den bunnløse kontingensen. I tanken om at det som *er* ikke også *må være* ligger det frihet. Bevisstheten om at det kunne vært annerledes muliggjør en enorm teknisk aktivitet. Selvhevdelsen som nytt tilværelsesprogram gjør at mennesket ikke må rette seg etter verden, men at verden må rette seg etter mennesket. Vi går fra en garantert orden til en uorden som mennesket kan benytte seg av i skapelsen av en ny orden.

Der hvor det værende for Aristoteles alltid måtte følge naturens inndeling må nå mennesket selv stå for denne inndelingen. Verden kan innrettes på et uendelig antall måter. Det greske kosmos var en enhetlig verden; senmiddelalderens verden er bare én av et uendelig antall verdener gud kan ha skapt; og modernitetens verden er en verden av verdener (*eine Welt von Welten*).³²⁶ Virkeligheten er nå i bunn og grunn bare de mulighetene som er realisert, samtidig som det finnes et prinsipielt sett uendelig antall urealiserte muligheter som mennesket kan benytte seg av i sin tekniske innretning av verden. Den moderne verdensavdekkingen er kjennetegnet av en radikal kontingensbevissthet.

Sånn sett komplementerer – ja, harmonerer – Blumenbergs «high-altitude» forståelse av den moderne verdensavdekkingsmåten med den empiriske vendingens «close-up»-forståelse av tekniske artefakter som *world-disclosing*. Tekniske artefakter kan bare avdekke nye verdener i den grad verden allerede inneholder verdener som muligheter. I en verden hvor teknikken bare fullfører naturen etter naturens egen inndeling åpner ikke teknikken opp nye former for verdensavdekking. For å være bevisst tekniske artefakters muliggjøring av nye selv- og verdensforståelser må en være bevisst verdens kontingens. Tekniske artefakter er innretninger og som innretninger innretter de verden. Ved å innrette verden avdekkes nye muligheter som igjen gir mennesket en ny forståelse av verden og hva den kan gjøre.

Blumenberg gir oss et eksempel på en slik teknisk nyvinning som forandrer menneskets selv- og verdensforståelse, nemlig kunstgjødselen. Verdens ordensmangel – «ihr konstitutiver Mangel gegenüber den Bedürfnissen des Menschen»³²⁷ – gir opphav til en usikkerhet som møtes av vitenskap og teknikk. Dette gjør at mennesket kan forsøke å forutse situasjoner, se det

fatale som kommer og endre det. Dette ga opphav til et historisk unikt problem: *overbefolkning*. Om verdens leveområde er konstant og verdens næringsmengde ikke kan holde tritt med befolkningsveksten, så vil det føre til krig og elendighet. Blumenberg bemerker at dette var et akutt problem for en rekke modernitetstenkere, fra Thomas More til Francis Bacon og Thomas Hobbes, og til slutt, i sin klareste formulering: Thomas Malthus.³²⁸ Han hevdet i boken *An Essay on the Principle of Population* fra 1798 å ha oppdaget en lov som «liknar helt på andre naturlover».³²⁹ Konsekvensen av denne såkalte naturloven var for Malthus at staten måtte slutte å hjelpe de fattige ettersom dette bare forverrer problemet. Vi må, i lys av denne nye «naturloven», bare la naturen gå sin gang. Blumenberg sier det slik:

Die Überschreitung der Grenze der Daseinsmöglichkeiten müsse durch die Unerträglichkeit ihrer Folgen voll wirksam werden. Sie dürfe nicht durch die Anerkennung eines Rechts des Einzelnen gegenüber der Gesellschaft auf Behebung seiner Notlage gemildert werden.³³⁰

Den påståtte naturloven avdekker et tilsynelatende nødvendig aspekt ved menneskets eksistens som er et hinder for menneskets selvhevdelse. Den eneste løsningen på overbefolkningsproblemet er å la de svakeste dø - det er naturens selvregulering.

Dette så ut til å være tilfellet helt til Justus von Liebig i 1840 oppdaget kunstgjødselen:

Die Begründung der Agrikulturchemie durch Justus Liebig [...] verrät, daß die Disproportion der beiden Progressionen von Malthus nicht nur als Gesetz bestritten, sondern als Wirklichkeit durch Technisierung veränderbar gedacht werden konnte.³³¹

Liebig's oppdagelse var svar på, og en tilbakevisning av, denne angivelige naturloven, som også viste at virkeligheten kan gjeninnrettes av teknikken. Det som virket nødvendig og uunngåelig viste seg å ikke være det. Malthus' delegitimering av menneskets makt – som ikke var ment til å stimulere til tekniske fremskritt, men heller oppfordret til kapitulasjon i møte med naturens nødvendighet – visste seg å være en av de største stimulatorene av menneskets tekniske selvhevdelse. «Die Technik ist ein Produkt der menschlichen Ungeduld mit der Natur», sier Blumenberg.³³² Det tekniske fremskrittet avslørte at verden ikke var den konstanten Malthus hadde påstått den var. Slik kan tekniske innretninger muliggjøre nye avdekkingsmåter.

Disse avdekkingsmåtene kan være fattige, og sånn sett kan Heidegger ha rett i en begrenset deskriptiv forstand. Det kan stemme at vår samtids måte å innrette verden på har medført et meningstap. Om vi igjen tar eksempelet mobiltelefon – som Verbeek peker på som noe som lar oss pleie meningsfulle personlige relasjoner – så kan en heideggersk analyse være delvis treffende. Når Heidegger sier at mennesket starter å se seg selv som bestand, som står oppstilt

for andres utnyttelse, så kjenner jeg meg igjen når det kommer til mitt forhold til min mobiltelefon. Jeg er alltid tilgjengelig for andres bestilling, og denne bestillingen trenger seg på i hele min tilværelse. Om et push-varsel om en e-post ramler inn på min telefon opplever jeg en sterk psykologisk trang – nesten en *tvang* – til å lese og svare på e-posten. Dette gjelder uansett om det er søndag, helligdag, eller jeg egentlig skulle slappe av. Gjennom mobiltelefonen forandres mitt forhold til verden og jeg anser meg selv som en bestand som svarer på den bestillingen jeg mottar. Den heideggerske analysen er her delvis deskriptivt treffende.

Allikevel er det her to problemer. Det første oppstår når Heidegger sier at all moderne teknikk bidrar til dette meningstapet. Verbeeks analyse av mobiltelefon som en teknisk artefakt som muliggjør pleie av meningsfulle relasjoner er nemlig også treffende. Det viser seg, som venderne har helt rett i at den moderne teknikken fremstår annerledes i forskjellige kontekster. Analyser av forskjellige erfaringer gir forskjellige vurderinger. For å forstå våre ulike erfaringer med tekniske artefakter trenger vi et begrep om moderne teknikk som er mer granulert enn det Heidegger tillater.

For det andre er det for Heidegger ikke noe vi kan gjøre med unntak av å vente på værens kall. Vi kan innta en holdning overfor tingene som gjør at vi ikke går opp i dem og anser oss selv som bestand, men vi kan ikke forandre noe utover det, med mindre væren selv skjenger seg på ny. «Heidegger inviterer til resignasjon og passivitet», som Feenberg så fint sier det.³³³ For Heidegger blir dermed den moderne teknikkens tidsalder kjennetegnet av en viss nødvendighet. Denne nødvendigheten gjelder hele manipuleringsens tidsalder fra Platon frem til i dag. Det er en tilsynelatende nødvendig utfoldelse av en bevegelse som startet med at Platon kom i et skjevt forhold til væren. Dermed er det ikke rart at Heidegger har blitt kalt en determinist. Sånn sett er det en homologi mellom Heidegger, Malthus og alle de som hevder den moderne maskinverdenen opererer etter sine egne nødvendighetslover som har erstattet naturens. De etterlater da ikke noe valg til mennesket som befinner seg i et nett av nødvendighetsrelasjoner, som et tannhjul i maskineriet. Men dette er ifølge Borgmann en nedvurdering av mennesket – «People do have choices» – noe annet er nedlatende overfor dem.³³⁴ Malthus oppfordrer mennesket til å slutte å jobbe mot det uunngåelige og heller la verden gå sin nødvendige gang; Heidegger oppfordrer til en venting på ubestemt tid og i mellomtiden ikke forandre handlemåten, men i stedet dyrke en indre distanse.

Men det både Malthus og Heidegger ikke ser er at deres virkelighetsbeskrivelse, selv om den skulle være treffende som en beskrivelse av et synkront tverrsnitt av virkeligheten, bare er en virkeliggjort mulighet av uendelige mange. Og det er her Blumenberg har grepet kjernen av den

moderne teknikken. I møte med Malthus' overpopulasjonslover innrettet mennesket verden annerledes. Om vi hadde fulgt Malthus' egne råd hadde vi resignert i møte med en uforanderlig verden. Noe lignende er mulig i møtet med Heideggers beskrivelse av det moderne meningstapet. Når jeg opplever at min mobiltelefon bidrar til en opplevelse av meg selv som bestand kan jeg aktivt ta grep for å hindre dette. Jeg kan skru av varslene, jeg kan avinstallere e-post-appen, jeg kan hive telefonen i søpla og kjøpe meg en «dum» telefon uten apper. Dette trenger ikke være enkelt – *vert imot*, det kan være kjempevanskelig – men det er *mulig*. Den moderne bevisstheten er bevisstheten om verdens muligheter, altså bevisstheten om verdens kontingens og menneskets evne til å hevde seg selv i møte med denne kontingensen.

Det moderne mennesket befinner seg nok altfor ofte i situasjoner hvor det ikke virker slik. Hvor virkeligheten er determinert av økonomiske handelsrelasjoner, produksjonsprosesser, profittjag og uendelige krav om effektivisering og maksimering. Tilværelsens *warum* forsvinner i henblikkskjeder som går utover individets kontroll, og mennesket kan ikke lenger gi mening til sin tilværelse. Det oppstår en *teknikkens absolutisme*. Poenget for Blumenberg må være at dette ikke er en nødvendig bevegelse, men bare én måte verden er innrettet på, som er åpen for gjeninnretting. Det foregår en prosess hvor den mulige verden som er virkeliggjort får karakter av å være nødvendig og uunngåelig. Franz Kafka beskriver denne utviklingen i en samtale med Gustav Janouch: «Revolusjon fordamper, og tilbake blir bare slammet i form av et nytt byråkrati. Den plagede menneskehets lenker er laget av kansellipapir».³³⁵ Moderniteten som en demonstrasjon og hevdelse av menneskets frihet forsteines sakte, og lenker menneske til sitt nye jernbur. Men er ikke forholdet også motsatt? Skal vi tro Blumenberg vil enhver forsteinet situasjon kreve en revolusjon, *en omvending*. Uteblivelsen av en slik omvending er en mulighet, men det vet vi ikke ennå, og det kan vi ikke vite. Så lenge mennesket er her er den humane selvhevdelsen en mulighet. Og det er dette som er kjernen i Blumenbergs varsomme teknikkoptimisme. Det kunne vært annerledes. *Det kan være annerledes*.

5. Konklusjon

Innledningsvis tok jeg utgangspunkt i spørsmålet om den moderne teknikkens status, før jeg deretter knyttet dette an til Huis paradoks. Det så ut som de åndshistoriske tilnærmingene til den moderne teknikken endte opp i pessimisme og dystopi, mens den empiriske vendingen oppdaget både meningsgivende og meningsfrarøvende artefakter. Ved å analysere tekniske artefakter og omgangen med dem viser venderne at den moderne teknikken kan være meningsgivende. Dette er, ifølge dem, en tilbakevisning av den klassiske teknikkfilosofiens pessimisme. Samtidig bemerker Hui ved å vise til Heideggers begrep om stellet at de empiriske venderens tenkning om teknikk selv er stilt i stellet og dermed et tegn på forfall.

Den orfiske fristelsen må, ifølge Verbeek, motstås. Slike tilbakeskuende analyser er, ifølge han, forhåndsstrukturert på en sånn måte at de *må* oppdage fremmedgjøring. Dette forstår jeg i tråd med Hui og Zwier *et al.* som en tilbaketrekning fra det åndshistoriske feltet. Hui og Zwier *et al.* hevder videre at venderens tenkning dermed er fanget av den moderne teknikkens avdekkingsmåte, noe som gjør at de «unwittingly adhere to the way of revealing associated with technology in the sense of Enframing».³³⁶ Venderens kritikere har i en viss forstand rett når de hevder at venderne ikke har et avklart forhold til sin tenkning som innenfor en spesifikk historisk avdekkingsmåte, men kritikerne tar feil når de hevder at den moderne teknikkens epoke sin avdekkingsmåte er *Enframing*, som reduserer det alt værende til bestand.

Verbeek og Ihde ser ut til å kunne slå seg til ro med å peke på visse tekniske artefakter som unngår å redusere det værende til bestand. Når Verbeek ringer en venn er verken han eller vennen redusert til bestand gjennom den moderne teknikken. Dette er en gjendrivelse i pragmatisk henseende, men som Heidegger selv har gjort seg immun mot. For å løse dette har jeg vist hvordan den moderne teknikkens avdekkingsmåte av det værende ikke er som bestand stilt i stellet, men heller som en radikal kontingensbevissthet hvor verden avdekkes som et uordnet reservoar av muligheter hvor det er opp til mennesket å innrette verden etter den orden mennesket trenger for å leve gode og meningsfylte liv.

Jeg har utført dette gjennom to nærlesninger, én av Heidegger og én av Blumenberg. For Heidegger er den moderne teknikkens avdekkingsmåte et resultat av platonisk metafysikk. Da væren skjenket seg til Platon som noe bestandig ble verden åpen for en grenseløs manipulering ettersom man da kan planlegge og kontrollere. Den i prinsippet uendelige planleggingen reduserer alt til midler, slik at verdens mulige mål og mening forsvinner. Men det er problemer med Heideggers værenshistorie. Ikke bare mangler den forklaringskraft, den kan heller ikke gi

oss noen orienteringspunkter eller handlingsalternativer i møte med den moderne teknikken. Alt vi, ifølge Heidegger, kan gjøre er å vente på en ny gud. Noe annet ville være å vikle seg dypere inn i teknikkens vev.

Blumenbergs åndshistoriske beskrivelse av den moderne teknikkens fremvekst er derimot både forklarende og den gir oss orienteringspunkter i møte med en moderne verden. For Blumenberg er den moderne teknikken noe *nytt* som oppsto i møte med senmiddelalderens ordens- og meningstap. Den viser hvordan mennesket i møte med verden som har mistet sin natur- eller gudegitte orden kan hevde seg selv og skape en ny orden gjennom vitenskap og teknikk. Dermed blir teknikken ikke meningsknusende, som hos Heidegger, men heller meningsskapende. Heideggers egen værenshistorie kan innenfor Blumenbergs åndshistorie forklares som et gnostisk tilbakefall hvor den reddende guden, i likhet med gnostikernes frelsergud, uteblir.

Blumenbergs åndshistorie belyser også Huis paradoks og peker frem mot en løsning. Om de empiriske venderne fokuserer på hvordan tekniske artefakter kan muliggjøre nye former for verdensavdekking og de klassiske teknikkfilosofene fokuserer på hvordan den moderne teknikkens avdekkingsmåte bestemmer hvordan tekniske artefakter trer frem, så kan det se ut som at en dialog er vanskelig, kanskje umulig. Zwier *et al.* foreslår et nytt forskningsprogram som tar for seg forholdet mellom den moderne teknikkens avdekkingsmåte og de tekniske artefaktene.³³⁷ Et slik forskningsprogram kan ikke la avdekkingsmåten redusere de tekniske artefaktene til noe slikt som bestand, men må kunne romme venderens erfaring av tekniske artefakter som verdensavdekkingsmuliggjørende. Den moderne verdensavdekkingsmåten er en avdekking av verden som et reservoar av muligheter, det vil si som en *verden av verdener*. En ny teknisk artefakt er en innretning som innretter verden annerledes og dermed åpner opp en ny verden for brukeren av artefakten. Når vi spør hvilken avdekkingsmåte som muliggjør undersøkelser av tekniske artefakter som verdensavdekkende må det være en verdensavdekking som allerede forstår verden som kontingent. Sånn sett harmonerer Blumenbergs beskrivelse av den moderne teknikkens avdekkingsmåte med venderens beskrivelse av hva tekniske artefakter gjør. Venderne kan vise at enkelte tekniske artefakter er meningsskapende. Med Blumenberg kan vi ta et skritt til å si at den moderne teknikkens avdekkingsmåte også tillater oss å skape mening og orden ved å innrette verden på et uendelig antall vis. Dette er den moderne teknikkens legitimitet.

Litteraturliste

- Achterhuis, H. 2001. «Introduction: American Philosophers of Technology», i Achterhuis, H. (red.) *American Philosophy of Technology: The Empirical Turn*. (Oversetter: Crease, R. P.) Bloomington: Indiana University Press.
- Achterhuis, H. 2002. «Borgmann, Technology and the Good Life? and the Empirical Turn for Philosophy of Technology», i *Techné*, 6 (1): 64–75.
- Adorno, T. W. 1973. *The Jargon of Authenticity*. (Oversetter: Tarnowski, K. & Will, F.) Evanston: Northwestern University Press.
- Aristoteles. 1999. *Forelæsninger over fysik*. (Oversetter: Helms, P.) København: Gyldendal.
- Aristoteles. 2007. *Politikk*. (Oversetter: Eide, T.) Oslo: Vidarforlaget.
- Aristoteles. 2013. *Den nikomakiske etikk*. (Oversetter: Stigen, A. & Rabbås, Ø.) Oslo: Vidarforlaget.
- Aristotle. 2016. *Metaphysics*. (Oversetter: Reeve, C. D. C.) Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Bajohr, H. 2019. «Hans Blumenberg's Early Theory of Technology and History», i *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 40 (1): 3–15.
- Blumenberg, H. 1965. *Die kopernikanische Wende*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Blumenberg, H. 1976. «Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität», i Ebeling, H (red.) *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Blumenberg, H. 1981. *Wirklichkeiten, in denen wir leben*. Stuttgart: Reclam.
- Blumenberg, H. 1996. *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Blumenberg, H. 2001. *Lebenszeit und Weltzeit*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Blumenberg, H. 2005. «Die Verführbarkeit des Philosophen», i *Die Verführbarkeit des Philosophen*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Blumenberg, H. 2006. *Höhlenausgänge*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Blumenberg, H. 2006. *Arbeit am Mythos*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Blumenberg, H. 2015. «Das Verhältnis von Natur und Technik als philosophisches Problem», i *Schriften zur Technik*. Berlin: Suhrkamp.
- Blumenberg, H. 2015. «Technik und Wahrheit» i *Schriften zur Technik*. Berlin: Suhrkamp.
- Blumenberg, H. 2015. «Nachahmung der Natur». Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen», i *Schriften zur Technik*. Berlin: Suhrkamp.

- Blumenberg, H. 2015. «Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie», i *Schriften zur Technik*. Berlin: Suhrkamp.
- Blumenberg, H. 2015. «Ordnungsschwund und Selbstbehauptung. Über Weltverstehen und Weltverhalten im Werden der technischen Epoche», i *Schriften zur Technik*. Berlin: Suhrkamp.
- Blumenberg, H. 2015. «Einige Schwierigkeiten, eine Geistesgeschichte der Technik zu schreiben» i *Schriften zur Technik*. Berlin: Suhrkamp.
- Blumenberg, H. 2022. *Die ontologische Distanz: Eine Untersuchung zur Krisis der philosophischen Grundlagen der Neuzeit*. Berlin: Suhrkamp.
- Borges, J. L. 2010. «Tlön, Uqbar, Orbis Tertius», i *Samlede fiksjoner*. (Oversetter: Risvik, K. & Risvik, K.) Oslo: Agora.
- Borgmann, A. 1984. *Technology and the Character of Contemporary life A Philosophical Inquiry*. Chicago: Chicago University Press.
- Braver, L. 2021. «Transition», i Wrathall, M. A. (red.) *The Cambridge Heidegger Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brient, E. 2002. *The Immanence of the Infinite: Hans Blumenberg and the Threshold to Modernity*. Washington, D. C.: The Catholic University of America press.
- Bøhn, E. D. 2022. *Teknologiens filosofi: Metafysiske problemstillinger*. Oslo: Cappelen Damm.
- Clark, M. 1990. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cusanus, N. 1999. *Gudsseedet*. (Oversetter: Helander, B. H.) Skellefteå: Artos.
- Cusanus, N. 2001. «The Layman on Mind», i *Complete Philosophical and Theological Treaties of Nicholas of Cusa*. (Oversetter: Hopkins, J.) Minneapolis: Arthur J. Banning Press.
- Descartes, R. 1990. «Avhandling om metoden», i *Valda skrifter*. (Oversetter: Marc-Wogau, K.) Stockholm: Natur och kultur.
- Dijksterhuis, E. J. 1961. *The Mechanization of the World Picture*. (Oversetter: Dikshoorn, C.) Oxford: Clarendon.
- Eco, U. 2015. *Rosens navn*. (Oversetter: Middelthon, C.) Oslo: Tiden Norsk Forlag.
- Eia, H. 2019. «Forord», i Pinker, S. *Opplysning nå: Et forsvar for fornuften, vitenskapen, humanismen og fremskrittet*. (Oversetter: Nyquist, G.) Oslo: Gyldendal.
- Ellul, J. 1964. *The Technological Society*. (Oversetter: Wilkonson, J.) Toronto: Vintage Books.
- Eriksen, T. B. 1989. *Nietzsche og det moderne*. Oslo: Universitetsforlaget.

- Feenberg, A. 1999. *Teknikk og modernitet*. (Oversetter: Eriksen, A.) Oslo: Universitetsforlaget.
- Gadamer, H.-G. 2012. *Sannhet og metode*. (Oversetter: Holm-Hansen, L.) Oslo: Pax.
- Gonzalez, F. J. 2009. *Plato and Heidegger: A Question of Dialogue*. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Gordon, P. E. 2019. «Secularization, Genealogy, and the Legitimacy of the Modern Age: Remarks on the Löwith-Blumenberg Debate», i *Journal of the History of Ideas*, 80 (1): 147–170.
- Habermas, J. 1974. *Vitenskap som ideologi*. (Oversettere: Krogh, T. & Vold, H.) Oslo: Gyldendal.
- Habermas, J. 2023. *Also a History of Philosophy, Volume 1: The Project of a Genealogy of Postmetaphysical Thinking*. (Oversetter: Cronin, C.) Cambridge: Polity Press.
- Hegel, G.W.F. 2006. *Rettsfilosofien*. (Oversetter: Johnsen, D.) Oslo: Vidarforlaget.
- Heidegger, M. 1973. *Oikos og techne: «Spørsmålet om teknikken og andre essays»*. (Utgitt ved Bø-Rygg, A.) Oslo: Tanum.
- Heidegger, M. 1975. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. 1976. *Holzwege*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. 1977. *Sein und Zeit*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. 1979a. *Teknikens väsen och andra uppsatser*. (Oversetter: Matz, R.) Uddevalla: Rabén & Sjögren.
- Heidegger, M. 1979. *Heraklit*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. 1982. *Hölderlins Hymne »Andenken«*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. 1982. *Parmenides*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. 1983. *Einführung in die Metaphysik*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. 1989. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. 1994. *Bremer und Freiburger Vorträge*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. 1995. *Feldweg-Gespräche*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. 1996. *Nietzsche I*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. 1997. *Nietzsche II*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. 1997. *Besinnung*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. 1998. *Die Geschichte des Seyns*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.

- Heidegger, M 1999. *Spørsmålet om teknikken og andre skrifter*. (Oversetter: Goll, J.) København: Gyldendal.
- Heidegger, M. 2000. *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. 2000. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. 2002. *Was heisst Denken?*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. 2007. *Zur Sache des Denkens*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. 2011. *Identität und Differenz*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. & Jaspers, K. 1990. *Briefwechsel: 1920-1963*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Hellesnes, J. 1999. *Rene Descartes*. Oslo: Gyldendal.
- Holm-Hansen, L. 2007. «Innledning», i Heidegger, M. *Væren og tid*. (Oversetter: Holm-Hansen, L.) Oslo: Pax forlag.
- Holm-Hansen, L. 2022. «Oversetterens forord», i Heidegger, M. *Overveielser II-VI (Svarte hefter 1931-1938)*. (Oversetter: Holm-Hansen, L.) Oslo: Existenz forlag.
- Horkheimer, M. & Adorno, T. W. 2011. *Opplysningens dialektikk*. (Oversetter: Torjussen, L. P. S.) Oslo: Spartacus.
- Hui, Y. 2022. «For a Cosmotechnical Event», i *Foundations of Science*, 27 (1): 141–154.
- Hume, D. 2009. *En avhandling om menneskets natur*. (Oversettere: Malmanger, M., Ringen, E., & Vestre, B.) Oslo: Pax.
- Hume, D. 1991a. «Et resumé af en afhandling om den menneskelige natur», i *Hume*. (Oversetter: Christensen, N. E.) Oslo: Tano.
- Hume, D. 1991b. «En undersøgelse av den menneskelige erkendelse», i *Hume*. (Oversetter: Christensen, N. E.) Oslo: Tano.
- Ihde, D. 1990. «Editor's Foreword», i Zimmermann, M. E. *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics, and Art*. Bloomington: Indiana University Press.
- Ihde, D. 2001. «Foreword», i Achterhuis, H. (red.) *American Philosophy of Technology: The Empirical Turn*. Bloomington: Indiana University Press.
- Ihde, D. 2010. *Heidegger's Technologies: Postphenomenological Perspectives*. New York: Fordham University Press.
- Ihde, D. 2022a. «From Heideggerian Industrial Gigantism to Nanoscale Technologies», i *Foundations of Science*, 27 (1): 245–257.
- Ihde, D. 2022b. «Postphenomenology, the Empirical Turn and “Transcendentality”», i *Foundations of Science*, 27 (3): 851–854.

- Janouch, G. 1968. *Samtaler med Kafka: Opptegnelser og minner*. (Oversetter: Jor, F. & Jor, L.) Oslo: Aschehoug.
- Jaspers, K. 1978. *Notizen zu Martin Heidegger*. München/Zürich: R. Piper & Co. Verlag.
- Jay, M. 2022. *Genesis and Validity: The Theory and Practice of Intellectual History*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Jonas, H. 1985. «Interview (1981): »Im Zweifel für die Freiheit?«», i *Technik, Medizin und Ethik: Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*. Frankfurt: Insel Verlag.
- Jonas, H. 2001a. «Life, Death, and the Body in the Theory of Being», i *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
- Jonas, H. 2001b. «Gnosticism, Existentialism, and Nihilism», i *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
- Kant, I. 1968. «Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels», i *Kants Werke: Akademie-Textausgabe I: Vorkritische Schriften I 1747-1756*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Kant, I. 2005. *Kritikk av den rene fornuft*. (Oversettere: Mathisen, S., Serck-Hanssen, C., & Skar, Ø.) Oslo: Pax.
- Kemp, P. 1996. *Det uerstattelige. En teknologi-etikk*. Oslo: Gyldendal.
- Levi, P. 2020. *Hvis dette er et menneske*. (Oversetter: Watz, T.) Oslo: Dreyers forlag.
- Lowitt, W. & Lowitt, H. B. 1995. *Modern Technology in the Heideggerian Perspective*. Lewiston, New York: The Edwin Mellen Press.
- Malthus, T. 1975. *Om befolkningslova*. (Oversetter: Moberg, G.) Oslo: Det Norske Samlaget.
- Marquard, O. 1984. «Das gnostische Rezidiv als Gegenneuzeit. Ultrakurztheorem in lockerem Anschluß an Blumenberg», i Taubes, J. (red.) *Religionstheorie und Politische Theologie. Band 2: Gnosis und Politik*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- McLuhan, M. 1997. *Mennesket og media*. (Oversetter: Angel, O.) Oslo: Pax Forlag.
- Mitcham, C. 2022. «What Is Living and What Is Dead in Classic European Philosophy of Technology?», i Valor, S. (red.) *The Oxford Handbook of Philosophy of Technology*. Oxford: Oxford University Press.
- Müller, E. 2014. «Technik», i Buch, R. & Weidner D. (red.) *Blumenberg lesen: Ein Glosar*. Berlin: Suhrkamp.
- Müller, O. 2008. «Natur und Technik als falsche Antithese Die Technikphilosophie Hans Blumenbergs und die Struktur der Technisierung», *Philosophisches Jahrbuch*, 115 (1): 99–124.
- Müller, O. 2017. «Martin Heideggers Verführbarkeit. Zu Lesarten, Deutungen und Distanznahmen Hans Blumenbergs», i Gander, H.-H. & Striet, M. (red.) *Heideggers*

- Weg in die Moderne Eine Verortung der »Schwarzen Hefte«.* Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Mumford, L. 1966. «The First Megamachine», i *Diogenes (English Ed.)*, 14 (55): 1–15.
- Nicolaisen, R. F. 2003. *Å være underveis: Introduksjon til Heideggers filosofi*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Nietzsche, F. 1988a. *Nachgelassene Fragmente 1869-1874: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden: 7*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Nietzsche, F. 1988b. *Nachgelassene Fragmente 1885-1887: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden: 12*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Nietzsche, F. 1988c. *Nachgelassene Fragmente 1887-1889: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden: 13*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Nietzsche, F. 2011. *Slik talte Zarathustra*. (Oversetter: Grønner, B. C.) Oslo: Spartacus.
- Nietzsche, F. 2012. *Menneskelig, altfor menneskelig*. (Oversettere: Skar, Ø & Mathisen, S.) Oslo: Spartacus.
- Næss, A. 2001. *Filosofiens historie*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Pinker, S. 2019. *Opplysning nå: Et forsvar for fornuften, vitenskapen, humanismen og fremskrittet*. (Oversetter: Nyquist, G.) Oslo: Gyldendal.
- Pippin, R. B. 1987. «Blumenberg and the Modernity Problem», i *The Review of Metaphysics*, 40 (3): 535-557.
- Pitt, J. C. 1990. «In Search of a New Prometheus», i Durbin, P. T. (red.) *Broad and Narrow Interpretations of Philosophy of Technology*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Platon. 1999. «Euthyfron», i *Samlede verker: Bind I*. (Oversetter: Andersen, Ø.) Oslo: Vidarforlaget.
- Platon. 2001a. «Symposion», i *Samlede verker: Bind IV*. (Oversetter: Wyller, E. A.) Oslo: Vidarforlaget.
- Platon. 2001b. «Staten», i *Samlede verker: Bind V*. (Oversetter: Mørland, H.) Oslo: Vidarforlaget.
- Platon. 2005. «Timaios», i *Samlede verker: Bind VII*. (Oversetter: Braarvig, J.) Oslo: Vidarforlaget.
- Polt, R. 1999. *Heidegger: An Introduction*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Rasmussen, U. H. 2007. *Hans Blumenberg*. København: Forlaget ANIS.
- Richardson, W. J. 2003. *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. New York: Fordham University Press.

- Rorty, R. 1976. «Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey», i *The Review of Metaphysics*, 30 (2): 280-305.
- Rorty, R. 1983. «Against Belatedness», i *London Review of Books*, 5 (11): 3-5.
- Slagstad, R. 2021. *Mine dannelsesagenter: En politisk idehistorie*. Oslo: Dreyers forlag.
- Sommer, M. 1996. *Evidenz im Augenblick: Eine Phänomenologie der reinen Empfindung*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Spengler, O. 1988. «Maskinen: Siste kapittel av «Vestens Undergang» (1918-1922)», i *Mennesket og teknikken*. (Oversetter: Eriksen, T. B.) Oslo: Dreyers forlag.
- Toulmin, S. 1992. *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: Chicago university Press.
- Vallor, S. 2022. «Introducing the Philosophy of Technology», i Valor, S. (red.) *The Oxford Handbook of Philosophy of Technology*. Oxford: Oxford University Press.
- Verbeek, P.-P. 2000. «The Thing about Technology: Toward a Phenomenology of technological Artifacts», i Mitcham, C. (red.) *Metaphysics, Epistemology and Technology*. Amsterdam: Elsevier Science.
- Verbeek, P.-P. 2001. «Don Ihde: The Technological Lifeworld», i Achterhuis, H. (red.) *American Philosophy of Technology*. (Oversetter: Crease, R. P.) Bloomington: Indiana University Press.
- Verbeek, P.-P. 2005. *What Things Do: Philosophical Reflections on Technology, Agency, and Design*. (Oversetter: Crease, R. P.) Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Verbeek, P.-P. 2022. «The Empirical Turn», i Valor, S. (red.) *The Oxford Handbook of Philosophy of Technology*. Oxford: Oxford University Press.
- Visdommens bok. 2010. I *Gammeltestamentlige apokryfer: De deuterokanoniske bøker*. (Oversetter: Det Norske Bibelselskap) Oslo: Bokklubben.
- Weber, M. 2000. *Makt og byråkrati*. (Oversetter: Østerberg, D.) Oslo: Gyldendal.
- Wrathall, M. A. 2010. *Heidegger and Unconcealment: Truth, Language, and History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wrathall, M. A. 2021a. «Beyng», i Wrathall, M. A. (red.) *The Cambridge Heidegger Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wrathall, M. A. 2021b. «History of Being», i Wrathall, M. A. (red.) *The Cambridge Heidegger Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wyller, E. A. 1999. *Enhet og Væren: Heidegger versus henologi*. Oslo: Spartacus.

Zwier, J., Blok, V., & Lemmens, P. 2016. «Phenomenology and the Empirical Turn: a Phenomenological Analysis of Postphenomenology», i *Philosophy & Technology*, 29(4): 313–333.

Sluttnoter

¹ Et eksempel på en slik inkongruens er Lars Holm-Hansens oversettelse av «*Dasein*» til «Derværen» i *Væren og tid*, og til «til-stede-værelse» i *Overveielser II-VI* (se hhv. Holm-Hansen 2007, s. 16 og Holm-Hansen 2022, s. 6). Begge oversettelsene ivaretar forskjellige aspekter ved begrepet *Dasein*, men å skulle sitert disse begrepene om hverandre ville skapt unødvendig rot. Et eksempel på en mangel i en norsk oversettelse er hvordan setningen «Technik ist ein Tun des Menschen» fra teksten «Die Frage nach der Technik» (GA 7: 7) er oversatt til «teknikk er et menneskelig verk» (Heidegger 1973, s. 76). I den svenske oversettelsen lyder det: «Tekniken är ett mänskligt handlande» (Heidegger 1979a, s. 16), og i den danske: «Teknik er en menneskelig aktivitet» (Heidegger 1999, s. 36). Et verk er ikke det samme som en aktivitet. Et verk er snarere et resultat av en aktivitet. En bedre norsk oversettelse ville kanskje lyde: «teknikk er et menneskelig *virke*». For å unngå slike feil og misforståelser holder jeg meg som nevnt til den tyske originalen, og min utlegning vil forhåpentligvis med norske begreper fange det Heidegger ønsker å formidle.

² Se Pinker 2019, s. 77.

³ *Ibid.* bokens bakside. Se også s. 500f.

⁴ *Ibid.* bokens forside: Følgende sitat av Gates pryder bokens omslag: «Min nye favorittbok gjennom tidene».

⁵ Se f.eks. Nietzsche 2011, s. 14.

⁶ Eia 2019, s. 41. Min kursivering. For følgende fotnoter tilhører kursiveringen originalen om ikke annet er opplyst om i noteapparatet.

⁷ Wyller 1999, s. 81.

⁸ Se f.eks. Rorty 1983, s. 3.

⁹ Se GT.

¹⁰ Kfr. Eriksen 1989, s. 257ff.

¹¹ Gordon 2019, s. 153f.

¹² W: 6.

¹³ Ihde 2022b, s. 855.

¹⁴ Vallor 2022, s. 6.

¹⁵ Achterhuis 2001, s. 3.

¹⁶ Verbeek 2022, s. 38f og Verbeek 2005, s. 6ff.

¹⁷ Verbeek 2005, s. 6ff.

¹⁸ *Ibid.* s. 8.

¹⁹ Vallor 2022, s. 6.

²⁰ Verbeek 2005, s. 4.

²¹ Verbeek 2022, s. 37.

²² Hhv. Spengler 1988, s. 94ff. Se spesielt s. 98-104; Mumford 1966; Ellul 1964; Jonas 2001a; Adorno & Horkheimer 2011; og GA 7: 7ff. Vendingen om en «stor bensinstasjon» skylder jeg Richard Polt (1999, s. 171).

²³ Achterhuis 2002, s. 98.

²⁴ Kfr. Peter Kemps historiske behandling av «teknologioptimismens sammenbrudd» (1996 s. 18ff).

²⁵ Ihde 2001, s. viii.

²⁶ Achterhuis 2001, s. 5f.

²⁷ Verbeek 2001, s. 122f.

²⁸ Jonas 1985, s. 313. Min kursivering. Denne passasjen er også sitert i Achterhuis 2001, s. 5.

²⁹ Borgmann 1984, s. 4.

³⁰ *Ibid.* s. 104.

³¹ McLuhan 1997, s. 44.

³² De engelske begrepene er fra Ihde 2022a, s. 245f.

³³ Hui 2022, s. 143.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Ihde 2022a, 248 og 254.

³⁶ Hui 2022, s. 143.

³⁷ *Ibid.* s. 143n3.

³⁸ Zwier, Blok & Lemmens 2016.

³⁹ *Ibid.* s. 329. Min kursivering.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.* s. 329f.

⁴² *Ibid.* s. 330.

⁴³ Verbeek 2005, s. 7.

⁴⁴ *Ibid.* s. 7f.

⁴⁵ Müller 2008, s. 100.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Se Bajohr 2019 for en lettfattelig innføring i dette prosjektet.

⁴⁸ Müller 2014, s. 323.

⁴⁹ Rorty 1983, s. 3.

⁵⁰ Se f.eks. Mitcham 2022, s. 27, og Verbeek 2022, s. 37.

⁵¹ Ihde 1990, s. x. Det er en viss ironi i at Ihde også var den som kalte Heidegger avleggs. Jeg har ikke tid til å behandle denne tilsynelatende motsetning her, men det er verdt å merke seg allikevel.

⁵² *Ibid.*

⁵³ For en utmerket oversikt over forholdet mellom Heidegger og Blumenberg se Müller 2017.

⁵⁴ OD: 13. Se også GA 5: 326.

⁵⁵ Blumenberg – som i 1945 satt i konsentrasjons leir i Zerbst ettersom han var det Nazistene kalte en halvjøde – tar overraskende ikke avstand fra Heideggers rektortale, og han plasserer den heller ikke i dens historiske og politiske sammenheng. Se Müller 2017, s. 139 for en kort problematisering av dette. For en kort men ryddig oversikt over Blumenbergs livsforløp se Rasmussen 2007, s. 7ff.

⁵⁶ Noe Blumenberg selv tar opp i VP.

⁵⁷ Müller 2017, s. 138.

⁵⁸ NT: 19.
⁵⁹ Rorty 1983, s. 3.
⁶⁰ Bøhn 2022, s. 20.
⁶¹ Verbeek 2000, s. 292.
⁶² Nietzsche 2012, s. 388.
⁶³ GA 7: 13.
⁶⁴ GA 7:7f.
⁶⁵ GA 7:7.
⁶⁶ GA 7: 8.
⁶⁷ GA 7: 8.
⁶⁸ GA 7: 9.
⁶⁹ GA 7: 10.
⁷⁰ Jeg tenker her spesielt på David Hume og Immanuel Kant. Se Hume 2009, bok I, del III, s. 89ff, og Kant 2005, s. 265ff. [A189ff/B232ff.]
⁷¹ Se for eksempel Hume 1991a, s. 51ff, og Hume 1991b, s. 86f, 104 og 121.
⁷² GA 7: 10.
⁷³ GA 7:10.
⁷⁴ GA 5: 71.
⁷⁵ Lowitt 1995, s. 429.
⁷⁶ GA 7: 11.
⁷⁷ GA 7: 11.
⁷⁸ GA 2: §7B, 43.
⁷⁹ GA 7: 11.
⁸⁰ GA 2: §7B, 43.
⁸¹ GA 7: 12.
⁸² GA 7: 13.
⁸³ GA 7: 13.
⁸⁴ GA 7: 13.
⁸⁵ GA 7: 13.
⁸⁶ GA 5: 47.
⁸⁷ GA 7: 15.
⁸⁸ GA 7: 15.
⁸⁹ GA 16: 523.
⁹⁰ GA 7: 15f.
⁹¹ GA 7: 17.
⁹² GA 7: 15f.
⁹³ Heidegger formulerer eksplitt sin posisjon i motsetning til Hegels, men gir ingen referanse (GA 7: 18). Jeg tenker at Heidegger i det store og hele her har rett i sin Hegel-tolkning. Både i Hegels *Jenaer Realphilosophie* og i *Rettsfilosofien* er maskinen et tema. Fra førstnevnte: «Verktøyet som sådan beskytter mennesket mot materiell tilintetgjøren; men det forblir i det [...] dets virksomhet [...]. I maskinen opphever mennesket selv denne sin formale virksomhet og lar den helt arbeide for seg» (Hegels *Jenaer Realphilosophie* sitert i Habermas 1974, s. 105n25). Fra sistnevnte: «[...] til slutt kan mennesket tre tilbake og la maskinen ta dets plass» (Hegel 2006, §198, s. 251).
⁹⁴ GA 7: 18.
⁹⁵ Se GA 16: 667f.
⁹⁶ GA 7: 18.
⁹⁷ GA 7: 28.
⁹⁸ GA 7: 17.

⁹⁹ GA 7: 27f.
¹⁰⁰ GA 7: 18f.
¹⁰¹ GA 7: 20.
¹⁰² I perioden jeg her behandler bruker Heidegger ordet *Gegend*. I *Sein und Zeit* benyttes ordet horisont, men det skliir etter hvert ut av hans vokabular.
¹⁰³ Se Nicolaisen 2003, s. 216.
¹⁰⁴ GA 7: 30.
¹⁰⁵ GA 11: 43.
¹⁰⁶ GA 7: 28.
¹⁰⁷ GA 11: 43.
¹⁰⁸ GA 7: 9.
¹⁰⁹ GA 7: 27.
¹¹⁰ GA 7: 7.
¹¹¹ GA 16: 528.
¹¹² GA 8: 27.
¹¹³ Heidegger & Jaspers 1990, brev 134, s. 186.
¹¹⁴ GA 5: 75.
¹¹⁵ Wrathall 2021, s. 389.
¹¹⁶ Wrathall 2010, s. 218.
¹¹⁷ Se GA 54: 142.
¹¹⁸ GA 16: 423.
¹¹⁹ GA 14: 11. Heidegger gir flere eksempler jeg ikke inkluderer her.
¹²⁰ Richardson 2003, s. 5f.
¹²¹ GA 55: 175.
¹²² GA 66: 224.
¹²³ Wrathall 2021a, s. 122.
¹²⁴ GA 65: 240.
¹²⁵ GA 6.2: 310.
¹²⁶ GA 6.2: 310
¹²⁷ Heidegger bruker f.eks. begrepet her: GA 66: 240.
¹²⁸ Platon 1999, s. 167. [6d-e.]
¹²⁹ *Ibid.*
¹³⁰ Platon 2001b, s. 365ff. [595a ff.]
¹³¹ Platon 2001a, s. 162. [211b]
¹³² Platon 2001b, s. 264. [508d-509c.]
¹³³ GA 40: 113f.
¹³⁴ GA 69: 213.
¹³⁵ Holm-Hansen 2022, s. 6.
¹³⁶ GA 65: 126.
¹³⁷ GA 6.2: 367.
¹³⁸ Platon 2005, s. 224ff. [27c ff.]
¹³⁹ GA 24: 164.
¹⁴⁰ GA 24: 164.
¹⁴¹ GA 65: 171.
¹⁴² Se GA 40: 193.
¹⁴³ Se GA 6.2: 115.
¹⁴⁴ GA 54: 75.
¹⁴⁵ GA 6.2: 147.
¹⁴⁶ Se GA 6.2: 115 og GA54: 75f.
¹⁴⁷ GA 66: 400.
¹⁴⁸ GA 66: 400.
¹⁴⁹ Eriksen 1989, s. 87.
¹⁵⁰ Nietzsche 1988b, s. 153. [KSA 12: 2(172).]

- ¹⁵¹ Nietzsche 1988c, s. 260. [KSA 13: 14(80).]
- ¹⁵² Nietzsche 1988b, s. 312. [KSA 12: 7(54).]
- ¹⁵³ GA 6.2: 314.
- ¹⁵⁴ GA 6.1: 591.
- ¹⁵⁵ Nietzsche 1988b, s. 312. [KSA 12: 7(54).]
- ¹⁵⁶ GA 6.1: 592.
- ¹⁵⁷ GA 6.1: 592.
- ¹⁵⁸ Nietzsche 1988a, s. 199. [KSA 7: 7(156).]
- ¹⁵⁹ GA 52: 91.
- ¹⁶⁰ GA 7: 79.
- ¹⁶¹ Eriksen 1989, s. 119.
- ¹⁶² GA 7: 29.
- ¹⁶³ GA 7: 8.
- ¹⁶⁴ GA 16: 525.
- ¹⁶⁵ GA 16: 528.
- ¹⁶⁶ GA 16: 529.
- ¹⁶⁷ GA 7: 55.
- ¹⁶⁸ GA 16: 526.
- ¹⁶⁹ GA 16: 527.
- ¹⁷⁰ GA 16: 527.
- ¹⁷¹ Slagstad 2021, s. 282.
- ¹⁷² Se bl.a. Heidegger 1973, s. 20ff og Nicolaisen 2003, s. 332.
- ¹⁷³ Richardson 2003, s. 14.
- ¹⁷⁴ Nicolaisen 2003, s. 240. Min kursivering.
- ¹⁷⁵ GA 77: 110.
- ¹⁷⁶ GA 11: 20.
- ¹⁷⁷ Nicolaisen 2003, s. 242f.
- ¹⁷⁸ GA 77: 109.
- ¹⁷⁹ GA 77: 671.
- ¹⁸⁰ Ihde 2010, s. 114ff.
- ¹⁸¹ GA 79: 27.
- ¹⁸² Heidegger har av mange blitt anklaget for å være arkaisk. Adorno er kanskje en av de første til å utføre en gjennomgående kritikk av de arkaiske trekk ved Heideggers tenkning. Se Adorno 1973, s. 52ff.
- ¹⁸³ Verbeek 2005, s. 7.
- ¹⁸⁴ Pitt 1990, s. 10.
- ¹⁸⁵ Som Vallor formulerer det (Vallor 2022, s. 6).
- ¹⁸⁶ Feenberg 1999, s. 97.
- ¹⁸⁷ Achterhuis 2001, s. 3.
- ¹⁸⁸ Wrathall 2010, s. 196.
- ¹⁸⁹ Gonzalez 2009, s. 2.
- ¹⁹⁰ Clark 1990, s. 11.
- ¹⁹¹ NT: 19.
- ¹⁹² Müller 2017, s. 142.
- ¹⁹³ Blumenberg gjør denne observasjon i LT: 169ff. Frasene i anførselstegn kommer fra Lukrets 1998, s. 206.
- ¹⁹⁴ Lukrets 1998, s. 206.
- ¹⁹⁵ Se *Ibid.* s. 212.
- ¹⁹⁶ Se LN: 578.
- ¹⁹⁷ GT: 205.
- ¹⁹⁸ OS: 138.
- ¹⁹⁹ NT: 19.
- ²⁰⁰ Se NN: 87n3.
- ²⁰¹ Aristotle 2016, s. 199. [1069b19.]
- ²⁰² NT: 19.
- ²⁰³ Aristotle 2016, s. 200. [1070a8.]
- ²⁰⁴ Aristoteles 2007, s. 31. [1253a10.]
- ²⁰⁵ NT: 20.
- ²⁰⁶ Aristoteles 2013, s. 28. [1097b24-98a3.]
- ²⁰⁷ Aristoteles 2007, s. 338. [1337a15.]
- ²⁰⁸ *Ibid.*
- ²⁰⁹ Se Aristoteles 1999, s. 74. [199a.]
- ²¹⁰ Se Dijksterhuis 1961, s. 74ff for en utmerket behandling av grekernes teknikksyn og -forståelse. Grekerne hadde en enorm kunnskap og kunnskapstrang, men iverksatte den ikke i tekniske prosjekter.
- ²¹¹ Platon 2001b, s. 224. [596b.]
- ²¹² LN: 140.
- ²¹³ LN: 140.
- ²¹⁴ LN: 162.
- ²¹⁵ LN: 141.
- ²¹⁶ LN: 200.
- ²¹⁷ Rasmussen 2007, s. 55.
- ²¹⁸ H: 89.
- ²¹⁹ Rasmussen 2007, s. 57.
- ²²⁰ Marquard 1984, s. 32.
- ²²¹ LW: 62.
- ²²² Se Weber 2000, s. 174.
- ²²³ LW: 351.
- ²²⁴ LW: 34f.
- ²²⁵ Jay 2022, s. 78ff.
- ²²⁶ Levi 2020, s. 32. Min kursivering.
- ²²⁷ AM: 9.
- ²²⁸ Se LN: 149.
- ²²⁹ LN: 143.
- ²³⁰ Se LN: 146.
- ²³¹ LN: 148.
- ²³² LN: 146.
- ²³³ LN: 150.
- ²³⁴ LN: 149.
- ²³⁵ NT: 21.
- ²³⁶ NT: 22.
- ²³⁷ NT: 22.
- ²³⁸ NT: 24.
- ²³⁹ NN: 109.
- ²⁴⁰ NN: 109.
- ²⁴¹ Rasmussen 2007, s. 72.
- ²⁴² Se LN: 178f og 404f.
- ²⁴³ LN: 179.
- ²⁴⁴ *Visdommens bok* 11,20. Se også LN: 408.
- ²⁴⁵ Cusanus sitert på latin i NT: 27.
- ²⁴⁶ Cusanus 1999, kap. 7, s. 71.
- ²⁴⁷ NN: 59.
- ²⁴⁸ Cusanus 2001, s. 538.
- ²⁴⁹ GT: 208.
- ²⁵⁰ Se LN: 169.
- ²⁵¹ Næss 2001, s. 279f.
- ²⁵² Se TW: 43.
- ²⁵³ LN: 178.

- 254 LN: 169.
- 255 SB: 165.
- 256 Aristotle 2016, s. 146f. [1047b1-5.]
- 257 Aristoteles 1999, s. 74. [199a.]
- 258 Eco 2015, s. 530f.
- 259 *Ibid.*
- 260 Borges 2010, s. 108.
- 261 LN: 229.
- 262 LN: 138.
- 263 LN: 138.
- 264 LN: 74.
- 265 LN: 404.
- 266 LN: 164.
- 267 LN: 151.
- 268 KW: 149.
- 269 Se LN: 233.
- 270 OS: 160.
- 271 OS: 161.
- 272 Se NN.
- 273 Brient 2002, s. 13.
- 274 *Ibid.*
- 275 *Ibid.*
- 276 *Ibid.* s. 14.
- 277 Se LN: 18.
- 278 Rasmussen 2007, s. 44.
- 279 Habermas 2023, s. 34.
- 280 *Ibid.* s. 17 og 34.
- 281 Gadamer, 2012, s. 415.
- 282 Pippin 1987, s. 536.
- 283 Verbeek 2001, s. 122.
- 284 Feenberg 1999, s. 97.
- 285 *Ibid.*
- 286 *Ibid.* s. 99.
- 287 Verbeek 2001, s. 123.
- 288 Rorty 1976, s. 304.
- 289 *Ibid.* s. 305.
- 290 Verbeek 2005, s. 7.
- 291 Pitt 1990, s. 10.
- 292 *Ibid.* s. 8.
- 293 Verbeek 2000, s. 287.
- 294 Ihde 2022a, 246.
- 295 Gadamer 2010, 413.
- 296 Descartes, 1990, s. 34.
- 297 Hellesnes 1999, s. 44. Dette synet har og blitt grundig kritisert av Stephen Toulmin (1992, s. 45ff) som kaller det «the standard account».
- 298 LN: 208f.
- 299 Brient 2002, s. 21.
- 300 GA69: 211.
- 301 Gonzalez 2009, s. 2.
- 302 Rasmussen 2007, s. 45.
- 303 GA 5: 210.
- 304 Braver 2021, s. 770.
- 305 GA 14: 62.
- 306 Verbeek 2005, s. 7.
- 307 Rasmussen 2007, s. 45.
- 308 Rorty 1975, s. 305.
- 309 Rorty 1983, s. 4.
- 310 LN: 220
- 311 Se f.eks. Jonas 2001b, s. 227ff.
- 312 Jaspers 1978, notis 31, s. 60.
- 313 Sommer 1996, s. 335.
- 314 LN: 220.
- 315 LN: 220.
- 316 LN: 144.
- 317 Se Zwier, Blok & Lemmens 2016, s. 330.
- 318 Verbeek 2005, s. 66.
- 319 *Ibid.* s. 36.
- 320 Se Verbeek 2001, s. 123.
- 321 TW: 50.
- 322 TW: 50.
- 323 TW: 50.
- 324 LN: 152.
- 325 LN: 161.
- 326 Se LN: 183. Frasen «eine Welt von Welten» forekommer først hos Kant i hans verk «Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels» (Kant 1968, s. 255. [AA1: 255]).
- 327 LN: 252f.
- 328 Blumenberg dekker denne debatten i LN: 252ff.
- 329 Malthus 1975, s. 120.
- 330 LN: 255.
- 331 LN: 256f.
- 332 LN: 257.
- 333 Feenberg 1999, s. 97.
- 334 Borgmann 1984, s. 104.
- 335 Janouch 1968, s. 109
- 336 Zwier, Blok & Lemmens 2016, s. 329.
- 337 *Ibid.* s. 329ff.

Forsidebilde: Krogh, Oda. *En abonnent på Aftenposten*.

1887, Nasjonalmuseet, Oslo.

