

FRA UORGANISK TIL ORGANISK SANSNING

Om estetisk sensualitet som svar på økologisk fremmedgjøring

FROM INORGANIC TO ORGANIC SENSIBILITY

The Role of Aesthetic Sensuality in Ecological Alienation



FIL0350 MASTERGRADSOPPGAVE I FILOSOFI

Lvert av Kristine Hognerud Træland

Veileder Helge Pettersen

Institutt for filosofi og førstesemesterstudier

Universitetet i Bergen

Vårsemester 2013

ABSTRACT

The purpose of this Master-degree dissertation is to investigate the relationship between contemporary sensibility and our approach towards nature. Is there any connection between the experience of our own body and the environmental crisis present in our time? The thesis presents the Italian philosopher Mario Perniolas analysis of sensing and feeling in contemporary time, including his suggestion of concepts such as “sensology”, “mediacracy” and “inorganic sensibility”. His theory describes a reification process where our feelings has been socialized and mediated leaving us with indirect and passive experiences. Presenting Perniolas theory in relation to media technology and a new culture of virtual participation, this paper aims to show how the theory of emancipation from a direct and referential experience coincides with a bigger picture of inattention towards not only our physical body, but also our physical resources and environment. Through a study of the concept of alienation, the implications of a distance towards the physical world will be discussed. Since concepts such as “nature” and “alienation” are difficult to justify within a postmodern tradition, the approach chosen to meet with indifference and relativity is the impossibility of unawareness towards what is argued to be both bodily and environmental organic limits. When making a comparison between ecological imbalance and human lifestyle diseases, it seems that corporeal presence appears here to provide grounding for both normative critique and closer consideration of ecological vulnerability. Instead of making nature into an “idea” of something to be saved, it will be argued how corporeal understanding of what it means *to be nature*, seem to be a strategy for both an environmental and a “bodily ecology”. The socialization of sensing and feeling will also be put in relation to what Felix Guattari describes as a process of homogenization common of both biological diversity and human singularities. Within this extended concept of transversal ecology, is suggested a connection between our ecological problems and a more general crisis of social imagination and solidarity. In response to subjectivization and an atmosphere of passivity, what seems to be required is an aesthetic orientation towards a reactivation of the corporeal presence by a sensuous body. Where the inorganic sensing according to Mario Perniolas definitions represents the “opposite of pleasure”, an organic sensibility seems on the contrary to be a reactivation of pleasure in bodily presence. A capacity of sensuous presence and involvement towards the other, which like the concept of the *rhizome* is singularized but still connected.

INNHOOLD

| | |
|---|----|
| Forord..... | 4 |
| 0. Innledning..... | 5 |
| 1. Uorganisk sansning | 15 |
| Det allerede sansede..... | 15 |
| Perniola i den postmoderne kontekst..... | 19 |
| Mennesket som levende mynt; en kropp uten organer..... | 23 |
| Sex appeal dell'inorganico..... | 28 |
| Frigjøring fra det statiske..... | 31 |
| 2. Kroppslige forhold i medieteknologiske endringer | 35 |
| En an-estetisk tid? | 36 |
| En sjel i arbeid..... | 40 |
| Språk, økonomi og kropp..... | 42 |
| Sansning som en teknologisk prosess..... | 45 |
| IBM's vision for the future..... | 50 |
| 3. Uorganisk sansning som uttrykk for økologisk fremmedgjøring..... | 53 |
| Fremmedgjøring innen den hegelsk-marxistiske tradisjon..... | 54 |
| Fremmedgjøring i filosofien på 60-tallet..... | 56 |
| Kroppen som frigjøringspotensial..... | 58 |
| The nature that we ourselves are..... | 63 |
| Økologisk fremmedgjøring..... | 66 |
| 4. Estetikkenes aktualitet og estetisk sensualitet..... | 71 |
| Estetikk som resingularisering..... | 71 |
| Rhizomet i jorden..... | 74 |
| Estetikkenes egenverdi..... | 77 |
| Følelsen av å være natur..... | 80 |
| Sensualitet; glede..... | 83 |
| 5. Avslutning..... | 89 |
| Organisk sansning?..... | 89 |
| Med røtter i jorden..... | 91 |
| Litteratur | 94 |
| Pensumliste FIL0350. Mastergradsoppgave i filosofi..... | 98 |

FORORD

Hva får en 29 år gammel jente til å flytte ut i skogen og bosette seg, to kilometer fra nærmeste nabo og offentlige vei? I denne oppgaven har jeg forsøkt å formulere en filosofisk tilnærming rundt noe av det jeg selv opplever som meningsfullt i den kroppslige erfaringen av å eksperimentere med en livsstil, i kontrast til den stillesittende hverdag jeg levde som student i Bergen. Mer enn å handle om en nærhet til naturen, har det vært en draging mot tilfredsstillelsen i fysisk arbeid, samt en utforskning av den kreativitet og frihet som finnes i å selv definere sine bo- og livsforhold. Uten mine nå fem år som filosofistudent vil jeg kanskje ikke vært i nærheten av å gjøre noe lignende. Her skylder jeg filosofistudiene en stor takk for å ha trenet meg i åpne horisontene for hva som er mulig.

I arbeidet med oppgaven vil jeg takke min veileder Helge Pettersen for gode rettleidninger hva gjelder valg av litteratur samt for å ha tillatt meg å følge min egen intuisjon om retning for oppgaven.

Takk ellers til Live Kydland Torvund, Henrik Olsen og Reidun Hognerud for oppfølging og kommentarer, samt til studenter og ledelse ved Det Norske Institutt i Roma.

Spesielt takk til Mario Perniola for beundringsverdig tålmodighet i møte med mine spørsmål.

0. INNLEDNING

Tema for dette prosjektet er sansning i senmoderne tid sett fra et økologisk perspektiv. Finnes det en sammenheng mellom vår måte å sanse på, og vårt forhold til naturen? Hvordan kan erfaringen av egen kropp ses i sammenheng med den økologiske krise som kjennetegner tiden vi lever i?

Oppgaven vil presentere den italienske filosofen Mario Perniolas begrep om “uorganisk sansning” og sette dette i sammenheng med annen sentral tenking rundt subjektivering og menneskelige vilkår i senmoderne tid. Videre vil begrepet bli forsøkt satt i sammenheng med en kultur stadig mer preget av virtuell og medieteknologisk deltakelse. Spørsmålet som stilles er hvorvidt vår tids distansering fra det kroppslige kan ses i sammenheng med en mer generell manglende aktelse i møte med naturens sårbarhet. Gjennom en vurdering av begrepet om *fremmedgjøring* vil implikasjonene fra en slik distanse diskuteres, for deretter å presentere en estetisk orientering som et alternativ i retning av en annen type sansning, tettere knyttet til en organisk forståelse av mennesket.

Bakgrunn for tema

Vi lever i en tid der «grønne løsninger» får stadig mer innpass og oppmerksomhet. Global oppvarming, redusert biologisk mangfold, ødeleggelse av ozonlag samt vann og jordsmonn har gjort sårbarheten av de økologiske vilkår tydeligere. Våre egne vilkår synes derimot å være fraværende i diskusjon om *bærekraftighet*. Men hva med livsstilssykdommer¹? Er ikke de like mye uttrykk for en sårbarhet overfor omgivelsene som forurensede elver er det?

Franske Felix Guattari (1930-1992) tar *The Three Ecologies* fra 1989 til ordet for en utvidelse både av begrepet om økologi samt forståelsen av «miljøvern». I dagens post-industrielle kapitalisme er det i følge Guattari ikke bare miljøet som ødelegges, også våre mentale og

¹ Livsstilssykdommer, såkalte “noncommunicable diseases” er i dag nummer 1 på listen av globale dødsårsaker: http://www.who.int/pmnch/media/membernews/2011/20110914_who_ncds_maps/en/ (Verdens Helseorganisasjon).

sosiale miljø står overfor en degradering som følge av massemedienes manipulering av holdninger, sensibilitet og sinn²;

«Ecology must stop being associated with the image of a small nature-loving minority or with qualified specialists. Ecology in my sense questions the whole of subjectivity and capitalistic power formations, whose sweeping progress cannot be guaranteed to continue as it has for the past decade»³

Forpestede innsjøer sammenlignes med forpestede tv-skjermer⁴. Kapitalistiske maktformasjoner er i dag så *delokaliserte* at det er massemediene som står frem som det første våpen for sosial kontroll. Ved å henspille spørsmålet om økologi til subjektivering, argumenterer Guattari for hvordan bilder og væremåter gjennomstrømmer oss slik at selv den menneskelige *singularitet* er gjort utryddingstruet. Med uttrykket *subjektivering* menes her hvordan subjektivitet formes gjennom kultur. For å kunne se sammenhengene mellom de ulike «økosystem» innen både kultur og natur introduserer Guattari begrepet om *transversalitet*⁵. Eksempler på transversal tenkning er sammenligningene *på tvers* av miljøområdene, slik innsjøen sammenlignes med tv-skjermen, eller hjemløse ofre for usosial boligpolitikk sammenlignes med forurensingens døde fisk. Barnearbeid er et eksempel innen Guattari's terminologi på en sosial økologisk krise. Medienes forming og homogenisering av den menneskelige singularitet har ikke bare konsekvenser for den mentale økologi, men også for den sosiale: «*It is not only species that are becoming extinct but also words, phrases, and gestures of human solidarity*»⁶.

Jeg vil komme mer tilbake til Felix Guattari, har her kun villet introdusere utgangspunktet for *The Three Ecologies*, da dette perspektivet representerer en tenkning som har vært sentral for utformingen av mitt eget ståsted. I en videre utvidelse av sammenhengen mellom en miljømessig økologi og de menneskelige vilkår vil jeg i denne oppgaven undersøke et fjerde moment: Det kroppslige.

I en tid der stadig flere av livets områder flyttes inn i det virtuelle, kan det da være like aktuelt å snakke om en *kroppslig og sanselig økologi*? Med relativt nye men omfattende medieutviklinger som dagens «smarttelefoner» eller sosiale medier som Facebook, har jeg

² Guattari 2008: 4, 10

³ Guattari 2008: 35

⁴ Guattari 2008: 29

⁵ Guattari 2008: 29

⁶ Guattari 2008: 29

gjennom å gå veien om *sansning* hatt lyst til å stille spørsmål ved de kroppslige vilkår i tiden vi lever i. Hva kjennetegner menneskelig sansning i senmoderne tid, og hvordan kan dette tema undersøkes i lys av den økologiske krise vi i dag står overfor? Jeg leser begrepet om sansning som en representasjon for vår kroppslige erfaring i verden, enten det dreier seg om en følelsesmessig *fornemmelse*, eller om det rent fysiologisk *sansbare*. Det er som *kroppslig erfaring* jeg kan sidestille en undersøkelse av de kroppslige vilkår med spørsmål om sansning. I likhet med det italienske verbet «sentire» som jeg vil forholde meg til gjennom Mario Perniolas arbeid rundt begrepet om *sentire inorganico*, bruker jeg selv begrepet sansning som en fellesbetegnelse både for følelsesmessige fornemmelser og fysiologiske sanseintrykk. Senere i oppgaven vil jeg også diskutere forholdet mellom sensibilitet og sensualitet, samt *det lystbetonte aspekt* i bruken av ord som *sanselig*.

Mario Perniola og den uorganiske sansning

Jeg ble først introdusert for italienske Mario Perniolas (1941-) tenkning gjennom et semesterseminar om Jean Baudrillards filosofi holdt av Helge Pettersen og Arild Utaker høsten 2011. Her ble blant annet Perniolas tolkning og utfordrende holdning til simulakrenes betydning i det senmoderne liv presentert. Det var særlig Perniolas beskrivelse av det *tingliggjørende* som gjorde meg nysgjerrig. Ikke minst hvordan hans syn på tingliggjøring ble satt i sammenheng med spørsmål om sansning.

Mario Perniola kommer opprinnelig fra den nordlige regionen Piemonte men bor i dag i Roma, hvor han er tilknyttet Università di Tor Vergata. Da jeg fra forhånd hadde god kjennskap til universitetene i Roma grunnet et Erasmus opphold i 2007, tok jeg i forbindelse med et Italiabesøk samme høst, kontakt med Perniola for kommentarer til en semesteroppgave samt adgang til en av hans forelesninger ved universitetet. Gjennom Helge Pettersens presentasjon av Mario Perniolas tenkning ble det lagt særlig vekt på hans konstruktive holdning og forslag til forståelse og strategi i møte med problem knyttet til simulasjon. Dette er en posisjon det kan være vanskelig å få tak på der den skiller seg fra et mer tradisjonelt og negativt syn på simulakrer og simulakresamfunnets muligheter. Å se et potensiale for erkjennelse fra en distansert tingliggjort posisjon er ikke nødvendigvis et problematisk standpunkt. Men hva når dette overføres til spørsmål om sansning?

Denne oppgaven er ikke ment som en presentasjon av Mario Perniolas filosofi, men som en undersøkelse av temaet «sansning i senmoderne tid» med Perniolas analyse som utgangspunkt. Jeg mener Perniolas bruk av terminologien *uorganisk versus organisk* treffer noe vesentlig, ikke bare hva angår sansningens kår når det gjelder subjektivering av mennesket, men også for vårt forhold til det naturlige og forståelsen av oss selv som «organiske». Jeg har derfor valgt å starte oppgaven med en beskrivelse av ideen om sansning som uorganisk, samt ideen om mennesket som «ting-som-sanser». Da Perniolas originalitet består vel så mye i hans aksept av det *gitte* ved nåtidens sansning, som i hans analyse, vil jeg videre diskutere de implikasjoner Perniolas løsninger innebærer ut i fra denne oppgavens utgangspunkt som er en undersøkelse av spørsmål om sansning *fra et økologisk perspektiv*. Her stiller jeg spørsmål ved den tingliggjørende strategi, og spør hvorvidt viljen til å abstrahere seg fra det konkrete i virkeligheten er en *fremmedgjøring*, i stedet for en frigjøring slik Perniola fremlegger det. Grunnen til at jeg har valgt å ta med denne kritikken istedenfor å bare fokusere på en gjengivelse av hans analyse, er at jeg mener Perniolas løsninger belyser problemfeltet fra en ytterligere aktuell posisjon der de berører det vi kanskje kan kalle kjernen i en holdning sentral for utfallet av vårt forhold til naturen: ønsket om å befri seg fra de fastlagte predeterminerte rammer det jordlige liv representerer.

Hva menes med et økologisk perspektiv?

Det er bruken av begrepet om det *uorganiske* som i min lesning har åpnet opp for å kunne gå videre med Perniolas analyse, og stille spørsmål om sammenhengen mellom sansning og vårt forhold til naturen. Leser vi Perniolas «uorganiske sansning» – i lys av de økologiske utfordringer vi i dag står overfor – ser vi hvordan beskrivelsen av en bevegelse vekk i fra det naturlige og organiske, sammenfaller med et større bilde av tendenser i samfunnet. Det er i dette lys jeg har forsøkt å lese Perniola teori.

Betyr det at jeg har «valgt side»? Allerede gjennom oppgavens tittel indikerer jeg hvordan det søkes en overgang *fra* det uorganiske *til* det organiske. Spørsmål om *hva som er det organiske* er derfor et sentralt problem i oppgaven, og det er dette jeg har forsøkt å tilnærme meg gjennom spørsmål om sansning. Å stille spørsmål om hva et begrep som «organisk sansning» kan tenkes å innebære, er etter min mening uproblematisk så lenge dets motsats allerede

eksisterer i Perniolas termer. Det som kanskje gjør denne oppgaven mer «betent», er hvordan den gjennom et normativt språk og utgangspunkt kan se ut til å søke det ene, fremfor det andre. Kanskje er skillet mellom det organiske og det uorganiske ikke annet enn et tradisjonelt metafysisk motsetningspar med følgende tradisjonelle verdsettinger. Hvorfor velger jeg da å plassere meg på en side innenfor dette skillet?

Det er åpenbart at en undersøkelse av et spørsmål, i lys av noe annet, får et annet utløp enn om det frittstående undersøkes ut fra sitt allerede egendefinerte utgangspunkt. Å diskutere en teori i lys av et samfunnsaktuelt problem, er ikke det samme som å gi en nøytral presentasjon av teorien. Det må derfor være tydelig at det er problemene Perniolas analyse åpner for som her har vært utgangspunktet, og ikke analysen i seg selv. Når jeg har valgt å vektlegge en søken etter et motsvar til Perniolas beskrivelse av det uorganiske, er det gjort som forsøk på å søke svar til dagens situasjon av økologiske utfordringer. Da det er Perniolas terminologi jeg tar utgangspunkt i, er det også hans definisjon jeg forsøker å følge hva gjelder termene uorganisk versus organisk. Perniola gir i tekstene ingen direkte definisjon på disse begrepene, likevel leser vi tydelig hvordan bruken av det uorganiske sikter mot noe kunstig og løsrevet, mens det organiske representerer det som er naturlig og «bundet» i betydningen forutbestemt⁷. Vektleggelsen av det statiske og predeterminerte i begrepet om det organiske er et nøkkelpunkt for verdien Perniola tillegger det uorganiske. Dette er en skepsis mot det organiske med fellestrekk til Deleuze og Guattaris kritikk av *organismen* som er et annet begrep jeg vil ta opp i oppgaven.

De siste årene har det vært en økende akademisk interesse for økologiske spørsmål og nye fagfelt som «Environmental studies», «Environmental Philosophy» og «Ecocriticism» har siden de oppstod i England og Amerika på 90-tallet gjort seg stadig mer gjeldende. Våren 2009 ble også emnet «Miljøfilosofi» etablert ved Universitetet i Bergen. Dette er fagfelt som kjennetegnes ved å være tverrfaglig, men forent i en felles posisjon om å ville se etter løsninger som svarer til vår nåtidige miljømessige situasjon. Som redaktørene Axel Goodbody og Kate Rigby oppsummerer i forordet til boken *Ecocritical Theory. New European Approaches* utgitt i 2011; økokritikk startet der det plutselig ble sett på som ubevisst å føre videre en «business as usual». Til tross for Goodbody og Rigby's forsøk på utvidelse av begrepet gjennom denne utgivelsen, henspilles ofte «økokritikk» til en gren av

⁷ Perniola 1994: 5, 37, 149

litteraturstudiet. Da begrepet først oppstod var det nettopp for å tilføye økologi og økologiske konsepter til den litteraturvitenskapelige kritikk. Akkurat som feministisk lesning studerer litteratur fra et kjønnsperspektiv, har økokritikken et «jordvendt» perspektiv ved å undersøke de underliggende verdier vi legger i ord som «natur», i denne oppgavens tilfelle «organisk» og «uorganisk».

Sett i en slik kontekst kan min posisjon overfor Mario Perniola gjerne kalles en økokritisk lesning av begrepet om uorganisk sansning.

Hvorfor estetikk

Jeg har gitt oppgaven undertittelen «Estetisk sensualitet som svar på økologisk fremmedgjøring». Er dette min tese?

Utover å skissere den uorganiske sansning slik Perniola fremlegger den, vil en sentral del av oppgaven være et forsøk på å se etter alternative retninger til det Perniola beskriver. Jeg har allerede antydnet hvordan jeg tror det abstraherte og tingliggjorte ideal kan ha en fremmedgjørende, fremfor en frigjørende, virkning overfor forståelsen av oss selv og egen natur. Derfra åpner spørsmålet seg: Hvis en type sansning kan virke fremmedgjørende overfor naturen, finnes det da også en annen type sansning som tvert om kan knytte oss tettere til naturen og forståelsen av dens egenhet? I søken etter en sansning som i motsetning til den «tingliggjorte» erfaring, baserer seg på det kroppslige, har det vært naturlig for meg å gå til estetikken og dens opprinnelige betydning som «kunnskap fra sansene». Estetikken slik vi kjenner den fra Alexander Baumgarten på midten av syttenhundretallet, oppstod først som en kroppslig vitenskap. I Terry Eagletons verk *The Ideology of the Aesthetic* presenteres estetikken opprinnelse rett ut som et kroppens opprør mot det «teoretiske tyranni», på lik linje med Edmund Husserls fenomenologiske prosjekt på 1930-tallet. I Mario Perialas *L'estetica contemporanea* fra 2011 blir estetikken grunnlag i det kroppslige videre satt i sammenheng til en eksplisitt *jordlig* og immanent erfaring:

Uansett forsøkene på å innramme estetikken i en metafysisk eller transcendent kontekst, så grunnlegges og skapes den på 1700-tallet som en kunnskap bundet til opplevelsen og til det immanente, som en viten essensielt jordlig og verdslig.⁸

Til tross for at begrepet om estetikk i dag oftest brukes synonymt med «kunstkritikk», er det en økende tendens i å ta til orde for et utvidet estetikkbegrep. Et eksempel på det, er hvordan Perniola kaller tiden vi lever i for en *estetisk tid*, noe jeg vil utdype i presentasjon av Perniolas analyse av sansning i dag. I forordet til *L'estetica contemporanea* beskriver Perniola hvordan den senere tids globalisering har gjort estetikken nærmere en *kulturfilosofi* enn kun en refleksjon om «det skjønne».⁹ Innen spørsmål om *sansning* er det i følge Perniola langt fra estetikere som de senere årene har kommet med de beste bidragene, snarere «psykologene, psykoanalytikerne, språk- og litteraturviterne, religion- og seksualitetsfilosofiene».¹⁰ Begrepet om estetikk blir også stadig mer inntredende i aktuelle fagfelt som *biopolitikk*, massemedieteori, epistemologi og kommunikasjonsteori¹¹. I forbindelse med den økende akademiske interesse for de økologiske spørsmål er «Environmental Aesthetics»¹² i dag en etablert gren under estetikken. Forbindelsene mellom økologi og estetikk har likevel tradisjoner som går lengre tilbake enn kun de siste tiår, her vil jeg spesielt trekke frem tyske filosof og sosiolog Herbert Marcuse (1898-1979), og hans sammenheng mellom sanselighet og natur inspirert av Karl Marx' (1818-1883) tidlige skrifter.

Ved siden av arven fra tenkere som Marx og Marcuse, kommer jeg også til å presentere Deleuze og Guattari's forståelse av det «estetiske paradigmet». I allerede nevnte *The Three Ecologies* skrevet av Guattari alene i 1989, samt *Chaosmosis* fra 1992, fremheves estetikken eksplisitt som avgjørende for en ny *integrert økosofi*. Et siste bidrag jeg vil trekke frem kommer fra italienske Franco «Bifo» Berardi (1948-). Berardi leses ofte i til tilknytning Felix Guattari, og har nylig sluppet to engelske utgivelser (*The Soul at Work* 2009 og *The Uprising*

⁸ “[...] nonostante tutti i tentativi di inquadrare l'estetica in un contesto metafisico e trascendente, essa nasce e si villuppa nel Settecento come un sapere legato all'esperienza e all'immanenza, come un sapere essenzialmente terrestre e mondano”. Perniola 2011: 157

⁹ Perniola 2011: 10

¹⁰ Perniola 2011: 11

¹¹ Perniola 2011: 10

¹² Allen Carlson: Artikkel fra *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2012 Edition)*
<http://plato.stanford.edu/entries/environmental-aesthetics/>

2012) som begge på sin måte diskuterer de kroppslige vilkår i et stadig mer virtuelt samfunn, vurdert opp mot estetikkenes kreative og sanselige potensial.

Litteratur og tradisjon

Hvordan snakke om verdier og fremmedgjøring i en tid der ingenting lenger synes å være vårt eget? Å anvende et «jordvendt» perspektiv innen en postmoderne kontekst er som allerede antydning vanskelig da dette perspektivet innebærer en normativ tilnærming som kan være problematisk å forene med en løsrivelse fra de faste referansepunkt. Den postmoderne skepsis til ethvert begrep om sannhet gjør rettferdiggjøringen av begreper som *økologisk krise* til en utfordring. Fokuset jeg har valgt for å møte med denne relativiteten er grensene naturen selv setter ved økende påtrykk. Dette blir kanskje spesielt tydelig i spørsmål om sansning og *vår egen natur*, slik livsstilssykdommer allerede er nevnt som eksempel på en slik «grensesetting». Fra et teoretisk ståsted kan det godt argumenteres for en uangripelig posisjon, men når det gjelder spørsmål om tilstedeværelse i egen kropp blir vår bestemthet og sårbarhet derimot tydeligere. Kanskje gjør dette sansning til en nøkkel hva gjelder å påvise økologiens håndgripelighet?

Et uttrykk jeg bruker i oppgaven for å peke mot en slik håndgripelighet er det «konkrete». Her kunne jeg like gjerne brukt ord som det materielle, eller det dennesidige i motsetningen til det hinsidige. Det jeg mener med begrepet er en referanse til det jordlige og det kroppslige i tråd med hva Friedrich Nietzsche (1844-1900) trekker frem i alternativ til «de høyere verdier», det vil si verdiene høyere enn det levde liv selv. Det kan nevnes at da jeg i oppgaven bevisst har valgt å gå utenom Nietzsche er det for å sette problematikken i annet lys enn det jeg har jobbet med tidligere. Likevel kan dette arbeidet på mange måter sies å være en videreføring av en semesteroppgave jeg skrev i 2009 om «Jordens mening» veiledet av Helge Pettersen. I den oppgaven ble begrepet om jordens mening trukket frem og diskutert som et positivt aspekt ved Nietzsches filosofi og som et alternativ til meningsløs nihilisme. Da jeg i kapittel 1 vil diskutere åpningene for å kunne tolke den uorganiske sansning som et re-aktivt og livsbenektende uttrykk, er dette sterkt influert av Nietzsches kritikk av metafysikken. Når jeg da trekker veksler til Nietzsche i forhold til Perniolas unngåelse av de direkte erfaringer, er det ut i fra den uorganiske sansings tilskyvning av det kroppslige, og ikke ut i fra Perniolas

forsvar til simulakrene. Utvilsomt finnes det flere forsonende element mellom Perniolas holdning og den nietzscheanske sannhetskritikk. Det kan for eksempel være Perniolas vektleggelse av det *tilblivende* i motsetning til de faste identiteter og størrelser. Ut i fra et uttrykk som det konkrete, er Perniolas posisjon først og fremst problematisk ved hvordan den frarøver mening fra den kroppslige erfaring. Selv om verden er et «skinn» leser jeg Nietzsches jordlige ja som en bekreftelse til den kroppslige situasjon. *Det konkrete* blir her det vi har tilgang til gjennom vår kroppslige erfaring, satt i kontrast til de menneskeskapte høyere ideer uten referanse i livet selv. Når jeg i oppgaven bruker begrepet om *abstraksjon* er det ment for å betegne bevegelsen vekk i fra det kroppslig situerte utgangspunkt, og mot det abstrakte. Da det er Nietzsche som brukes som modell for en posisjon som evner å forene erkjennelsen av en virkelighet preget av simulakrer, med betydningen som tillegges den kroppslige erfaring, vil jeg anta det også er mulig å finnes et felles grunnlag i tråd Perniolas tenkning.

Hva har Guattari, Berardi, Marx og Marcuse til felles?

En annen utfordring hva gjelder oppgavens problematikk har vært det jeg har opplevd som en balansegang mellom et tema som både er snevert og bredt på samme tid. Uorganisk og organisk sansning er selv utenfor filosofien knapt eksisterende begreper, samtidig som jeg vil påstå de berører en tematikk med høy aktualitet. I et bredt perspektiv handler det om forholdet mellom kropp og intellekt, følelser og fornuft, sansning versus tenkning; *hvilken rolle og verdi tillegger vi den kroppslige erfaring?* Dette er et spørsmål som kan undersøkes og besvares innen flere tradisjoner, blant annet estetikken. En annen innfallsvinkel jeg selv synes er interessant og som også er sentral for Perniolas utgangspunkt er betydningen den kroppslige erfaringen utgjør innen en stadig mer mediert virkelighet. Vi lever i en tid med løpende endringer hva gjelder medievaner og en utvidelse av mediebruk innover flere av livets områder. Hva forteller dette om kroppens vilkår i tiden vi lever i? Og ikke minst, hvilken betydning utgjør det i spørsmål om sansning og følelser? Da Perniolas eget utgangspunkt for tema sansning er det han ser som en ny setting med såkalt *mediekrati* og *sensologi*, har jeg hatt lyst til å se nærmere på sammenhengen mellom sansning og de medieteknologiske endringer. Her er vil jeg påstå vi er inne på et relativt «nytt» felt, spesielt hva gjelder i dag, med økende deltagelse i det virtuelle både i arbeid og privat. Setter vi spørsmål om sansning satt i sammenheng med en hverdag der stadig mer av tiden forflyttes inn i den virtuelle sfære, blir kanskje kontrasten til det ovennevnte *konkrete* tydeligere. Både

som uttrykk for den erkjennelse vi har tilgang til gjennom kroppen, men også som et *materielt, kroppslig og jordlig holdepunkt*. Et annet aspekt som kommer tydeligere frem i lys av de teknologiske bevegelser vekk i fra det kroppslige, er spørsmål om fremmedgjøring, som igjen vil aktualisere estetikkens betydning. Det er slik jeg har valgt å legge opp oppgaven: I kapittel 1 vil jeg introdusere Mario Perniolas begrep om *uorganisk sansning*. I kapittel 2 vil jeg sette dette begrepet i sammenheng med medieteknologi og medievaner i vår tid. I kapittel 3 vil jeg sette den uorganiske sansning i sammenheng til en *fremmedgjøring* fra det organiske, og til slutt i kapittel 4 diskutere hvordan estetikken kan brukes i møte med en slik fremmedgjøring.

Som allerede nevnt er det spesielt Marx og Marcuse jeg har vektlagt når det gjelder å beskrive en sammenheng mellom spørsmål om sansning og en distansering til naturen. Angående mitt utvalg av litteratur har jeg forsøkt å finne tenkere som ikke bare har gitt meg bruddstykker, men som også til en viss grad har kunnet støtte opp om helheten av det resonnementet jeg har forsøkt å bygge opp. Her har jeg for eksempel vektlagt hvordan de ulike teoriene fremholder estetikk som potensial i møte den kapitalistisk akkumulerende logikk og fremmedgjøring, det gjelder ikke bare Marx og Marcuse, men også Guattari og Berardi, samt til dels tyske Gernot Böhme som jeg vil trekke frem både i kapittel 2 og 3. Et annet aspekt som gjør de spesielt fire førstnevnte attraktive for prosjektet i denne oppgaven, er deres forhold og holdning til de økologiske spørsmål. Istedenfor å gjøre «naturen» om til en *idé* om noe vi må redde, opererer de samtlige i stedet med et utvidet økologisk perspektiv som innbefatter vel så mye sosiale forhold og relasjoner. Kanskje spesielt i møte med en postmoderne kontekst, vil et slikt perspektiv være nyttig da det unngår å kjøre seg fast i en diskusjon om naturens identitet. Ved å henspille spørsmål om økologi til sosiale spørsmål viser både Guattari og den marxistiske tradisjon retning av en tilnærming mot naturen sidestilt med en tilnærming til oss selv, og til hverandre. Mer enn noe annet er det spørsmål om subjektivering som vil gå som en rød tråd gjennom oppgaven. Til syvende og sist er det også dette som vil kunne forene mitt eget ståsted med Perniolas tenkning.

1. UORGANISK SANSNING

I dette kapittelet vil jeg starte med å presentere Mario Perniolas analyse av sansning i vår tid. Her vil jeg trekke frem sentrale begrep som *sensologi*, *mediekrati* og *spekularisme* som jeg deretter vil forsøke å sette i sammenheng med henholdsvis Jean Baudrillard, Pierre Klossowski, samt Deleuze og Guattari. I fremstillingen er det lagt vekk på hvordan samtlige fremholder et frigjørende og kreativt aspekt ved det som i postmoderne teori gjerne refereres til som en løsrivelse av den referensielle forbindelse. Dette vil vise seg å være et sentralt punkt for det vi kan karakterisere som en konflikt i oppgaven: hvorvidt distansering fra det kroppslige og jordlige grunnlag betegner en *frigjørende* eller *fremmedgjørende* prosess. I parallellene mellom Perniolas posisjon og de ovennevnte, har jeg trukket frem spesielt tre figurer jeg mener er betegnende for å illustrere et desubjektivert og «åpent» ideal, det gjelder *speilet*, *den levende mynt* og *den organløse kropp*. Sammenligningen er ikke ment for å sette likhetstegn dem i mellom, men kun for å kunne trekke frem tre konkrete representasjoner for en *tingliggjøring* som evner å forbli fri og dynamisk, i motsetning til hva en intuitivt kunne forventet fra «tingenes verden». Til slutt i kapittelet vil jeg introdusere starten for diskusjonen om hvorfor en «tingliggjort» posisjon likevel kan sies å være problematisk *innen et økologisk perspektiv*.

Det allerede sansede

Sensologi

Sentire – høre, føle, fornemme, sanse, smake, lukte; få vite; tro, mene; anerkjenne; dømme, verdsette¹³

Finnes det en sansning typisk for vår tid?

Slik presenteres Mario Perniolas bok *Del Sentire* utgitt i 1991. I boka innleder Perniola med å påstå at vårt forhold til sansning er annerledes i dag enn det som har kjennetegnet tidligere perioder. Ikke bare er sanseobjektene endret, men også måten, kvaliteten og følsomheten rundt sansning har endret seg i forhold til tidligere generasjoner. Endringene Perniola referer til er en overgang fra det personlige til det upersonlige. Der sansningen slik Perniola fremlegger det tidligere betegnet en mer direkte erfaring, har den i dag erobret en anonym, upersonlig og *sosialisert* dimensjon i retning av etterligning. Ting, mennesker og begivenheter skal ikke sanses – de *er* allerede sanset, og skal nå kun reproduseres. Perniolas

¹³ Italiensk-norsk ordbok, Kunnskapsforlagets blå ordbøker

fokus på sosialisering av sansning, gjør det naturlig å kunne sette hans analyse i samme kontekst som den subjektiveringsprosess Felix Guattari er opptatt av i tenkningen rundt den transversale økologi. Et fellestrekk mellom Guattari og Perniolas tilnærming ses da i beskrivelsen av en homogenisering av menneske og miljø som et kjennetegn ved tiden vi lever i. Overgangen til det allerede sansede er i Perniolas beskrivelse ikke et generelt problem hva gjelder *sansning*, men snarere en historisk vending vi i dag er vitne til. Før vi går videre kan vi legge merke til at det italienske verbet *sentire* som jeg her refererer til når jeg bruker ordet sansning, har en bredere betydning enn den rent kroppslige *sansmessige* erfaring knyttet til de fem sanser. Da ordet like ofte brukes til å beskrive følelser, menes derfor sansning forstått som en *fornemmelse* på tvers av et «sanse»- eller «følelsesmessig» skille. En kan si at der den rasjonelle og den tenkende deltagelse allerede er sosialisert gjennom ideologiene, referer begrepet om *sentire* til hvordan det nå er den ikke-rasjonelle deltagelse som sosialiseres og gjøres upersonlig. Parallellen til ideologi er her interessant i hvordan den evner å sette endringene i et større bilde der det ikke bare er vår sansning, men også vår tenkning og handling som har gjennomgått en lignende *løsrivende* prosess. I forbindelse med ideologiene som for Perniola representerer noe som *allerede er tenkt*, skapes begrepet om *sensologi* for å betegne det som *allerede er sanset*. Felles for disse betegnelser er det Perniola ser som et frigjørende aspekt, der mennesket «slipper» tyngden av å være et individ, med ansvaret og den stillingtaken det krever. Gjennom en sosialisering av indre prosesser fritas den anstrengelse og det ansvar som følger med den direkte og personlige erfaring. Det betyr ikke at de personlige fornemmelsene er gjort likegyldige eller sløve, det vil alltid være:

[...] et øye klart for å se, et øre klart for å høre, en gane klar for å smake, men disse sansene er anonyme, upersonlige. Hvis ideologien var en sosialisering av tanker, er sensologien den av sansene.¹⁴

Det handler med andre ord ikke om å slutte å sanse, bare om at det vi sanser allerede er sanset, vår sansning er blitt en etterligning i stedet for en direkte erfaring.

Mediekrati

Analysen om det allerede sansede kan være vanskelig å få tak på. La oss her forsøke å se konkret på hva Perniola beskriver. For *hva* er det vi etterligner? Og *hvor* er sansene «allerede sanset» før de kommer til oss? Når det her er snakk om en overgang, betyr det at noe er endret seg. Men er en foregripelse av sanseerfaringer egentlig et nytt fenomen? Når det allerede

¹⁴ [...c'è sempre un occhio pronto a vedere, un orecchio pronto ad ascoltare, un palato pronto ad assaporare, ma questi sensi sono anonimi, impersonali. Se l'ideologia era socializzazione dei pensieri, la sensologia è quella dei sensi." Perniola 1991: 7.

sansede her presenteres som et karakteriserende trekk ved tiden vi lever, er det avgjørende at analysen ses i kontekst av den mediesituasjon den sikter mot. I likhet med hvordan sensologi blir sidestilt med ideologi, dannes begrepet om *mediokrati* som en parallell til byråkrati. Byråkratiet i denne sammenheng brukes for å betegne overgangen til et system basert på *det allerede utførte* fremfor den direkte personlige handling eller avgjørelse. Det er en overgang som i likhet med ideologi kan sies å innebære et frigjørende aspekt i hvordan den gjennom byråkratiske regler «fritar» mennesket fra beslutningen mellom å handle eller ikke handle som i stedet blir utført av et overordnet regelverk. Det allerede utførte blir en konsekvens av å måtte forholde seg et regelverk gjennom *allerede definerte* skjemaer for hvordan samt om i det hele tatt å handle. I forhold til det ovennevnte spørsmål om *hvor* det allerede sansede kommer fra, blir svaret at fornemmelsene kommer fra et mediokrati, i likhet med hvordan det allerede utførte opprinner i et byråkrati. Der byråkratiet er det som «serverer» det allerede utførte, er det i sansningens tilfelle mediokratiet som leverer homogeniserte fornemmelser klare for sosial etterligning. La oss ta et eksempel, der våre besteforeldre i følge Perniola enda stod overfor et mangfold ukjente opplevelser å erfare, er så mange av livets områder i dag allerede presentert for oss gjennom bilder at dets tonalitet allerede er klar for oss å gjengis.¹⁵ Her kan det være lett å innvende at *forventninger* nok alltid har vært tilstede, i en eller annen form, også fra «gammelt» av. Kanskje er foregripelsen av livets spekter og hendelser ikke annet enn en sentral del av vår kultur, enten det er historiefortellinger i muntlig, skriftlig eller billedlig form. Det som derimot kan sies å representere en overgang er heller i hvilken grad en foregripende tonalitet kan sies å være «institusjonalisert» eller ikke. Lignende kunne vi også sagt overfor ideologi og byråkrati, det er ikke den sosiale dimensjonen i seg selv som representerer noe nytt, men institusjonaliseringen av sosial foregripelse.

Men har mediokratiet makt på samme måte som et byråkrati? Dette er et nøkkelpunkt i Perniolas beskrivelse av tiden vi lever i som *en estetisk tid*. Gjennom tilegning av allerede gitte fornemmelser er det sanselige feltet flyttet over til et upersonlig apparat, og gjort autonomt fra det rasjonelle.¹⁶ I motsetning til byråkratiet hvor makten ligger i de endelige avgjørelser, er mediokratiets makt snarere basert nettopp på den foregripende involvering det allerede sansede utgjør. Som Perniola senere skriver i *Miracoli e traumi della comunicazione* fra 2009: kommunikasjon har erstattet handling som politisk arena. Gjennom å appellere til mer estetiske elementer, fremfor interesser og behov, skapes «et

¹⁵ Perniola 1991: 4

¹⁶ Perniola 1991: 7

bilde, et skuespill, et simulakrum» utenfor skille mellom sant og falskt.¹⁷ Det er dette som er mediekraatiets *forhandlende* makt. For å illustrere hva Perniola her menes med *forhandlende*, sammenlignes mediens maktsituasjon med utpressing og utpresserens innflytelse i å kunne *foregripe* følelsen av det som enda ikke er skjedd. Et annet eksempel, kanskje mer konkret ut i fra mediene, er meningsmålinger. Ved å presentere scenarier som enda ikke er skjedd, vil erfaringen når og hvis den skjer, kunne gjenkjennes som noe allerede opplevd. Gjennom foregripende stemninger gjøres sansning til et forhandlingsobjekt. Tappet for sin umiddelbarhet er den gjort foranderlig, vekslende og avventende. Ser vi det i sammenheng med Perniolas senere kritikk av kommunikasjon, henspiller tittelen *om traumer og mirakler i kommunikasjon* til hvordan en lignende paralysering erstatter handlingen ved å gjøre mottagere avventende. Mediens makt sammenlignes slik med en utilgjengelig *kuppel*¹⁸ som siden etterkrigstiden har «holdt» verden sammen ved kommunikasjonens erstatning av handling. Det er i denne følelsesmessige *omforming* og påvirkning at sansning og fornemmelser er blitt en virkningsfull dimensjon innen et maktperspektiv. I motsetning til tidligere ideologi og byråkrati har vi i dag en ny setting preget av sensologi og mediekraati. Når Perniola beskriver tiden vi lever for en *estetisk tid*, er det dermed ikke for at den har med kunst å gjøre, men fordi “det strategiske feltet” i dag ikke lenger er det erkjennelsesmessige, eller det praktiske, men det sanselige – *aísthésis*. Jeg finner denne beskrivelse av sansningens betydning sentral også for mitt eget synspunkt som jeg vil komme tilbake til videre i oppgaven. Det er innenfor Perniolas beskrivelse av tiden vi lever i som en estetisk tid at jeg er blitt inspirert til å se nærmere på estetikkens potensiale i møte vår økologiske situasjon. Uavhengig hva man ønsker å undersøke av tendenser i det senmoderne finner jeg hos Perniola et hint om betydningen av sansning som et nøkkelpunkt for å forstå tiden vi lever i:

At den estetiske dimensjon, vanligvis fremholdt som den mest fremmede og virkelighetsfjerne, nå er blitt den mest virkningsfulle, er kanskje uvant for de som er vant til å tenke at kunnskap er makt, eller at handling er makt: for i dag, mer enn noen gang, er sansning makt. Dette skjedde i overgangen til det allerede sansedes form.¹⁹

Før vi går videre til tema økologi, la oss gå mer inn i det *allerede sansede*. For å tydeliggjøre Perniolas posisjon vil jeg forsøke å sette den i sammenheng med annen sentral tenkning innen subjektivering i vår tid; Jean Baudrillard, Pierre Klossowski, samt Deleuze og Guattari.

¹⁷ Perniola 2009: 19

¹⁸ Ved siden av å referere til en arkitektonisk kuppel, kan ordet også henspille til en mafiøs organisering

¹⁹ «Che la dimensione estetica, comunemente ritenuta la più estranea e lontana dalla realtà, sia diventata la più effettuale, è cosa che desta sorpresa in chi è abituato a pensare che sapere è potere, che agire è potere: eppure oggi, più che in qualsiasi altro tempo, sentire è potere. Esso è diventato tale proprio passando nella forma del già sentito». Perniola 1991: 9-10

Perniola i den postmoderne kontekst

Jean Baudrillard

I Mario Perniolas analyse pekes det på hvordan sansningen ikke lenger står i et direkte forhold til det som sanses. Dette er en posisjon som lett kan settes i sammenheng til Jean Baudrillards «End of Production» fra *Symbolic Exchange and Death*, da Baudrillards tese om overgang fra produksjon til reproduksjon bunner i akkurat samme *tap av en direkte referensiell verdi*. I følge Jean Baudrillard lever vi i en kultur basert på et spill med tegn løsrevet fra virkeligheten og reelle referenter. Tegnmetaforen er influert av Ferdinand de Saussures' tegnsystem som peker på de strukturelle forbindelser mellom tegn og deres verdi. I følge Saussure finnes det ingen naturlig sammenheng mellom signifikant og signifikat. Hos Baudrillard utvides dette til å bli en samfunnsmodell for en hel kultur dominert av simulasjoner og tegn uten opprinnelse og referent. Tegnet blir et *simulakrum*, det vil si et bilde uten forbindelse til virkeligheten. Ordet simulakrum stammer opprinnelig fra det latinske ordet *simulare* som har en betydning i retning av å «forestille» eller å «late som». I Baudrillards tilfelle er et simulakrum likevel ikke å forstå som noe *falskt* siden det heller ikke finnes en motsats som er ekte. Inspirert av Nietzsches sannhetskritikk representerer Baudrillard en posisjon der simulakrene tvert om kan vitne om en reel beskrivelse av samfunnet i hvordan de unngår å forholde seg til en sannhet som ikke finnes. Ved å løsrive seg fra det som er falskt, antar de i sitt foranderlige skinn en verdi av sannhet. Når Perniola beskriver sansningens kår samt tiden vi lever i som estetisk, er også dette en beskrivelse med bakgrunn i Nietzsche og det Perniola refererer til som den *dekonstruerende vending* vi kjenner siden sekstitallet.²⁰ Den nietzscheanske innflytelse det her refereres til er den radikale nedbrytningen av hele den vestligfilosofiske tradisjon fra og med Sokrates. I følge Perniola er dette en innflytelse som gjennom sin litterære og artistiske voldsomhet foregrep hele den nittenhundretalls avantgarde utviklingen og ble starten på en såkalt *differensbasert sansning*.²¹ Adskillelse fra det bevisste subjektets forpliktelse og deltagelse i behov og verdslige gjøremål blir fra begynnelsen av nittenhundretallet anerkjent som essensielle aspekt ved den estetiske sansning. Med differens menes her «en ikke-identitet som et mangfold større enn logikkens konsept om diversitet eller den dialektiske forståelse av forskjell»²². Denne avstandstaken vil

²⁰ Perniola 2011: 11

²¹ Perniola 2011: 159

²² Perniola 2011: 158

jeg straks komme tilbake til i neste avsnitt under Perniolas bruk av den fenomenologiske betegnelsen *epochè*, men la oss først gå tilbake til Baudrillard og *simulakrets* betydning i Perniolas analyse av sansning.

Der Baudrillard utvider begrepet om tegn til en samfunnsmodell, kan vi si at Perniolas perspektiv tar tegnstrukturen videre til et personlig og følelsesmessig plan der selv våre sanselige fornemmelser har mistet den direkte forbindelse til deres verdi og gjort foranderlige og avventende. Det som hos Baudrillard utgjør en overgang fra produksjon til reproduksjon, og parallelt med Perniola en overgang fra sansning til det allerede sansede, er hvordan produksjonen eller sansningen ikke lenger bestemmes ut i fra en allmenn ekvivalent eller et bestemt innhold, men ut i fra et spill. Dette strukturelle spillet, *koden*, som det kalles i Baudrillards terminologi, kjennetegnes ved å referere til en verdilov der betydning og verdi *simuleres* istedenfor å referere. På samme måte som hvordan simulering produserer simulakre, kan vi si at mediekraet simulerer det allerede sansede. Ikke bare hos Perniola, men også hos Baudrillard ses løsrivelsen fra en direkte forbindelse som en *frigjøring*²³. Sansningen, akkurat som produksjon, er ikke lenger «tyngt av en byrde», men gjort nøytral, og fått uavhengig verdi i seg selv. Sanserfaringen har blitt et simulakrum uten egen identitet.

Spekularisme

Når jeg her har referert til en *overgang* i form av det Perniola skisserer som en ny setting med mediekraet, eller Baudrillards overgang fra produksjon til reproduksjon, bør det nevnes at endringene det her refereres til kun er en endring i menneskets oppfattelse av omgivelsene rundt seg, og ikke av omgivelsene i seg selv. Det vil si, at vi nå lever i et simulakresamfunn betyr ikke at det tidligere har vært noe annet enn simulakrer. Hvorvidt man velger å se verden som et skinn eller ikke er snarere i prinsippet et tidløst problem. Det er ikke verden som endrer seg idet den går over til å bli en fabel²⁴, men måten vi velger å se den. I Perniolas tilfelle handler det om hvordan prefabrikkerte følelser og fornemmelser former vår følelses- og sansemessige erfaring av verden. Perniolas bidrag i forståelsen av hvordan simulakrum i vår tid former subjekter, er at det nå ikke bare er ens eget selvilde som er endret, men også måten vi fornemmer det på som er fremmedgjort og «forhåndsbestemt».²⁵ For å betegne hvordan det avsubjektiverte mennesket erfarer seg selv i verden bruker Perniola betegnelsen

²³ Baudrillard 2008: 17

²⁴ Bildet om verden «som fabel» er hentet fra Nietzsche og henspiller til hvordan filosofien gjennom stadier siden antikken har mistet troen på faste holdepunkter i tilværelsen

²⁵ Perniola 1991 s 10

om en *spekularisme*²⁶ som motsetning til narsissismen som på sekstitallet utgjorde en sentral analyse innen psykoanalysen. Der verden for narsissisten er et speil hvor han eller hun speiler seg selv, vil opplevelsen av det allerede sansede motsatt være knyttet mot å *selv bli speilet* der det som gjenspeiles er de allerede forestilte fornemmelsene. Å bli et speil understreker sansningen som *sosialisert* fremfor den narsissistiske privatisering og ekskludering av den sosiale dimensjon. Selv det man skulle se som den mest intime og private erfaringen av alle, erfaringen av egen kropp, gjenspeiler den sosialiserte «kosmetiske og farmasøytiske tonalitet» som vi befinner oss i.²⁷ Når det gjelder den konkrete tilegnelse av en slik tonalitet, ble det nevnt tidligere hvordan det er *etterligningen* som har erstattet den direkte erfaring. Begrepet om spekularisme er nyttig som en illustrasjon på hva som her menes med etterligning.

Spekularisme er for eksempel annerledes enn imitasjon:

[...] det handler ikke lenger om å følge moten, om å tilpasse seg mot en oppførsel foreslått av miljøet, og heller ikke om å være avhengig av en godtagelse fra andre, men om å oppleve seg selv som stedet hvor det ytre gjenspeiles.²⁸

Å bli et speil er å legge til side en *subjektiv vilje* til imitasjon, for i stedet å gi seg hen til det upersonlige rom hvor verden fremtrer. Ideen om speilet bekrefter den passive posisjon som ikke lar seg «berøre» men som like fullt sanser. Vi begynner nå å nærme oss den tingliggjørlig som er sentral blant annet i Perniolas bruk av begrepet om det *uorganiske*. Bevegelsen i retning av å bli en ting-som-sanser er et sentralt tema i flere av Perniolas bøker fra samme periode, ved siden av *Del sentire* kan jeg her nevne *Enigma* fra 1990 og *Sex appeal dell'inorganico* fra 1994. Som vi straks vil se er det tingliggjørende aspekt hos Perniola tvetydig i hvordan det på den ene siden kan sies å representere en kritisk analyse av tendenser i et stadig mer invaderende mediekraft, samtidig som det også vitner om en vilje til å ta inn over seg mulighetene den tingliggjorte posisjon åpner for. Tapet av den direkte og egendefinerte erfaring er én beskrivelse av situasjonen, mens potensiale som finnes i speilets evne til å ikke la seg berøre, er en annen. Å gi slipp på subjektet kan også leses som en strategi eller et svar på en massiv subjektivering. Å bli en ting-som-sanser, er ikke det samme som å bli til en stein eller en statue. Igjen er menneskets metamorfose mot å bli et speil en god illustrasjon, i dette tilfelle for å få frem det *dynamiske* aspekt ved tingliggjøringen.

²⁶ Ordet kommer fra «specchio» som betyr speil, en fornorskhet variant kunne vi kanskje kalt en «speilisme»

²⁷ Perniola 1991: 10-11

²⁸ «Non si tratta più di seguire la moda, di adeguarsi ad un comportamento suggerito dall'ambiente, e nemmeno di dipendere dall'approvazione degli altri, ma di sentirsi il luogo in cui l'esterno si specchia» Perniola 1991: 11

The Expanded Epochè

I Perniolas beskrivelser av simulakresamfunnet er grunntonen alt annet enn en dyster analyse. Da Perniolas bok *La società dei simulacri* fra 1980 nylig ble gjenutgitt i sin helhet gjennom et dobbeltnummer av tidsskriftet *Agalma*²⁹, ble simulakrebegrepet igjen tatt til forsvar mot det Perniola ser som en misforståelse rundt de negative konnotasjoner til ordet. I teorier om massemedienes manipulering av virkehetsbilde ses begrepet om simulakre ofte synonymt til noe falskt og bedragerisk. I følge Perniola burde vi heller se simulakrene som en redning og som et navigeringsverktøy:

som en livbøyle for å kunne flyte i det stormfulle kommunikasjonshavet som vi alle, flyvende eller svømmende, er nedsunket i.³⁰

Ser vi Perniolas forståelse i lys av den tidligere nevnte nietzscheanske innflytelse hos Baudrillard, ser vi tydeligere hvordan simulakrenes mangel på identitet kan sies å innebære et frigjørende aspekt ved åpningen for å skape sitt eget virkelighetsbilde. Gjennom å kunne omforme en følelse av villfarelse over til en rus, en transe, og en vilje til å utfordre, trekker Perniola frem simulakrene potensiale i retning av en «overlevelsesterapi»³¹. I stedet for å kalle Perniolas posisjon for et «forsvar» for simulakrene, er det nok mer korrekt å vise til den holdningen vi finner hos Perniola om å heller ville ta til seg de mulighetene simulakresamfunnet gir, i stedet for å fokusere på dets begrensninger. I Perniolas simulakresesning vektlegges det åpne og tilblivende der simulakrene ses som et dynamisk begrep som gjør tingenes stillstand og opprinnelse umulig. Det er med andre ord ikke «tingens» statiske karakter vi bør se etter for å forstå hva som ligger i begrepet om en tingliggjøring, snarere en *objektivering* forstått som en fraskrivelse av sitt subjektive ståsted.

Distanseringen Perniola skisserer opp parallelt med en alternativ sanseerfaring kan minne om den fenomenologiske metode der idealet er å sette ens eget utgangspunkt «i parantes», for bedre å kunne nå ut til *saken selv*. Perniola trekker ved flere anledninger referanser til Edmund Husserl og begrepet om *epoché* for å beskrive den bevegelse han selv ser i retning mot det tingliggjorte og det uorganiske.³² I artikkelen «The Expanded Epoché» fra 2011 argumenteres det for hvordan reduksjon som metode kan utvides til flere områder i det praktiske liv. Betegnelsen om en *utvidelse* kan kanskje lyde uvant da ordet *epoché* gjerne

²⁹ «Tidsskrift for estetikk og kulturstudier» hvor Perniola er redaktør. Nettsted: <http://www.agalmaweb.org/>

³⁰ «[...] un salvagente per galleggiare nel tempestoso oceano della comunicazione, in cui tutti siamo, volenti o nolenti, immersi.» Perniola 2010: 7

³¹ Perniola 2010: 8

³² Ved siden av nevnte artikkel vies også et kapittel til dette *L'arte e la sua ombra* Perniola 2000: 24, Perniola 1994: 118

brukes synonymt med en motsatt reduksjon. I Perniolas lesning er det likevel ingenting som binder den opprinnelige betydning av ordet *epoché* til ideen om en reduksjon. Jeg vil her ta med et sitat som ved siden av å påstå akkurat dette, også viser hvordan Perniola selv leser begrepet. Måten Perniola her ordlegger seg trekker klare vekslers til begrepet jeg straks vil gå inn på; begrepet om den *uorganiske sansning*. Vi kan spesielt legge merke til hvordan en løsrivelse fra den naturlige verden trekkes inn i sammenheng med en tilbaketrukket posisjon:

The ancient Greek word, *epoché*, that can be translated as the suspension, bracketing, putting out of action, or disconnecting of belief in the existence of the natural world, does not need to be burdened with the notion of reduction.³³

I stedet for en *epochistisk reduksjon*, bør vi heller snakke om en *epochistisk løsrivelse*, skriver Perniola. En slik løsrivelse sammenlignes med den betydning Perniola legger i begrepet om *ritualer* som handlinger uten en ytre mening eller referent. Den spesifikke karakter ved den rituelle tenkning er løsriving fra byrden av meninger, tro og fordommer.³⁴ Vektleggingen av det frigjørende perspektiv trekker også tydelige paralleller til fremstillingen av de tidligere nevnte overganger til sensologi og mediokrati. Ordet som brukes er *relief*, og betegner ikke bare en løsrivelse som avstandstaken, men vel så mye en følelsesmessig lindring eller lettelse. Det som først er interessant i denne sammenheng er hvordan forståelsen av en slik *befrielse* settes i sammenheng med naturen, og hva som ligger i Perniolas posisjon om *epochè* som en «retreat from the natural world»³⁵.

Mennesket som levende mynt; en kropp uten organer

Pierre Klossowski

Før vi går nærmere inn på bevegelsen vekk i fra det organiske, vil jeg trekke frem to sammenligninger til jeg mener er nyttige for å forstå det dynamiske aspekt i Perniolas tenkning; Pierre Klossowskis *levende mynt* og Deleuze og Guattaris *kropp uten organer*. Gjennom begrepet om spekulisme har vi sett hvordan Perniola viser en form for tingliggjøring som i motsetning til tingen selv fortsatt er dynamisk. Pierre Klossowskis *levende mynt*, som Perniola stadig referer til, er et annet bilde på en lignende posisjon. Hva er felles mellom den levende mynt og bildet om mennesket som et spill?

³³ Perniola 2011b: 159

³⁴ Perniola 2011b: 170

³⁵ Perniola 2011b: 160

I Klossowskis *La monnaie vivante* utgitt i 1970, utforskes opprinnelsen bak en kommodifisering av kroppen. Bruken av *mynt* som bilde på mennesket har derfor sammenheng med ideen om varen, men må ikke forveksles med en vare. Det er her nøkkelen for å forstå sammenhengen til speilet ligger; der varen representerer et objekt med fast verdi, er mynten kun en *gjenspeiling* av verdien. I likhet med hvordan speilet satt opp mot en subjektiv vilje til imitasjon tidligere ble kalt «stedet hvor det ytre gjenspeiles», kunne vi her kalt mynten for «stedet hvor verdi passerer». Som med speilets bilde har heller ikke mynten en «egenverdi» utover hva den referer til i øyeblikket.

Hvor kommer disse teoriene fra? Hos Perniola har vi sett hvordan begrepet om spekulisme ble skapt parallelt med beskrivelsen av en sosialisering av sansene. Sett i sammenheng til Jean Baudrillard betegner sensologien et tap av referensiell verdi som ikke bare gjelder *tegn* forstått som objekter rundt oss, men som også gjelder sanseerfaringene selv. Kan Pierre Klossowski spores til samme bakgrunn rundt tegnenes løsrivelse? Som nevnt er det tema kommodifisering av kroppen som utgjør Klossowskis utgangspunkt for beskrivelsen av den levende mynt. I Klossowskis analyse er det spesielt sammenhengen mellom vareøkonomi og følelser som undersøkes. Spørsmålet som stilles er: kan *bruksprinsippet* fra industriell revolusjon utvides til også å gjelde det som vanligvis ikke regnes som nyttig, for eksempel den følelsesmessige energien bortkastet i erotikk eller kunst?³⁶ I en verden der alt er blitt *vurderbart*, kan også simulakre i følge Klossowski opptre som nyttegenstander i den forstand de evner å korrespondere med vårt følelsesmessige liv. I påstanden om hvordan alt er blitt vurderbart menes her hvordan de gitte naturlige goder er erstattet med de prefabrikkerte og forhandlingsbare.³⁷ Idet noe fabrikkeres går karakter og betydning sakte tapt idet produksjonsprosessen stadig blir mer mangfoldig, og mer kompleks. Å fabrikkere en bruksgjenstand er ikke stort annerledes enn fabrikking av simulakrer uten opprinnelig original. Klossowski forklarer sansningens inntog i de økonomiske termer gjennom nettopp en slik fabrikking av sanseintrykk og følelser. Ved å produsere en følelse gjøres den vurderbar, noe som igjen muliggjør den som objekt i bytte mellom varer. I følge Klossowski hviler hele den moderne industri på en mediert handel i myntens tegn, en handel basert på et simulakrum av et bytte som nettopp *nøytraliserer* de utvekslede objekter.³⁸ Hvordan dra dette tilbake til Perniola? Kunne vi si at mediokratiets produksjon av simulerte sanserfaringer

³⁶ Klossowski 2008: 35-36. Fra Aldo Marronis introduksjon

³⁷ Marrone i Klossowski 2008: 37

³⁸ Klossowski 2008: 91

nøytraliserer sanseerfaringene i deres overgang til det allerede sansede? Ja, tilegnelsen av det *vrderbare* åpner for en sosialisering jeg vil påstå sammenfaller med Perniolas beskrivelse av bevegelsen vekk i fra den private og subjektive sfære. Uten på noen måte å sidestille Perniola og Klossowskis forfatterskap for øvrig, finnes det paralleller i deres posisjonstaken overfor simulakrene som det kan være verdt å trekke sammenligninger mellom. I *La monnaie vivante*'s italienske utgave fra 2008 trekkes det hyppige vekslers til Mario Perniolas arbeid i introduksjonen skrevet av professor i kunstsosiologi Aldo Marroni. Her blir blant annet den levende mynt beskrevet på en måte som ikke bare peker til spørsmål om *verdi*, men hvor forbindelsen mellom Klossowski og Perniolas sensologi mer eksplisitt synliggjøres i deres felles utgangspunkt hva gjelder følelser og sansning. Som Marroni skriver:

Den levende mynt er et følelsesobjekt, den er kroppen som føler og følelsen selv, en estetisk mynt hvis verdi er høyere jo mer følelsene som fremkaller den ikke går tom i behag, men i nytelse, der prinsippet er å alltid ville begynne på nytt.³⁹

I likhet med hvordan speilet representerer en posisjon som evner å ta til seg følelsene uten å bli værende i dem, viser bildet om den levende mynt en mulighet for å inngå i utveksling uten å underlegge seg varens logikk. Ved ideen om å selv *bli* utvekslingen, kjenner vi igjen forholdet mellom det statiske og det dynamiske som er karakteristisk for Perniolas tenkning rundt tingliggjøring. En tilstand der passiv tilbaketrekning skaper rom for deltagelse, om enn upersonlig og løsrevet fra ens eget domene. Den levende mynt illustrerer det upersonlige og eiendomsløse aspekt i dets ekstreme form, der sansene og følelsene i sensologiens tilfelle tilhører samfunnet og ikke det enkelte individ. I motsetningen til varens faste verdi, representerer mynten en «tomhet», et rom som kan fylles uavhengig av falske eller sanne verdier. For å kunne fungere som en levende mynt forutsettes derfor en desubjektivisering eller det vi kan kalle en demontering av selvet. Så lenge mennesket fortsetter å sette en pris eller en verdi til eksempelvis det arbeidet en utfører, vil det ikke kunne være en levende mynt, men forbli en vare. Først når mennesket evner å skape seg selv som et symbol, uten en definert og målbar verdi, vil det kunne oppleve den tilfredshet av å selv være stedet hvor verdi passeres, i motsetningen til en underleggelse av verdien. I min lesning er «verdi» i denne sammenheng tett knyttet til en statisk forståelse av subjektivitet. Jeg vil nå gå videre i denne lesning ved å ta med enda en posisjon, hentet fra Deleuze og Guattaris *organløse kropp*.

³⁹ «La «moneta vivente» è l'oggetto di sensazioni e la sensazione stessa, il corpo del sentire ed il sentire stesso, moneta estetica il cui valore è tanto più alto quanto più l'emozione che provoca non si esaurisce nel piacere, ma nel godimento, il cui principio è di ricominciare sempre daccapo». Klossowski 2008: 45. Fra introduksjon av Aldo Marroni

Deleuze og Guattari

I forrige avsnitt ble ordet *tomhet* nevnt i forbindelse med myntens rom for å la verdi passere. La oss her se nærmere på dette ordet; hva skjer når kroppen tømmes?

Når vi refererer til begrepet om tomhet, kan det fort assosieres i retning av en mangel, slik eksempelvis en *tom* lommebok representerer en mangel på midler. En annen måte å forstå tomhet på er derimot å se for seg et tomt, blankt ark klart for utforskning og utfoldelse. I sistnevnte tilfelle er ikke tomheten lenger en mangel, men snarere en *rikdom* av muligheter. Når Perniola vektlegger det frigjørende aspekt ved en desubjektivert og objekt-sentrert posisjon, er dette et tydelig pek i retning av det *kreative* fremfor det begrensede. Mennesket, enten som en *ting-som-sanser* eller som *levende mynt*, representerer med andre ord et åpent rom som både er formbart og mottagelig. En lignende betydning av å tilsidesette det fastlagte subjekt vil jeg påstå vi finner i begrepet om *kroppen uten organer*, først nevnt i Gilles Deleuzes *Logic of Sense* fra 1969. Uten å lese begrepet bokstavelig handler det om en *uttømming* som utgangspunkt for en eksperimentell sansning. En uttømming som vel og merke retter seg mot struktur, og ikke innhold. I likhet med myntene eller speilet er det ikke mangel på innhold som kjennetegner disse bildene, snarere den *løse strukturen* som lar innholdet flyte. Det kan nevnes at når Deleuze refererer til en *kropp* uten organer, har det ikke nødvendigvis noe med den menneskelig biologiske kropp å gjøre, men det refererer til et mer generelt bilde for å betegne enhver helhet bestående av deler. I denne forståelsen er det relasjonene mellom kroppens ulike deler som definerer den, ved siden av dens reaksjoner og handlinger. En kropp oppstår slik idet ulike deler inntreer i en karakteristisk relasjon som definerer den og svarer til dens essens. Slik er også naturen som helhet en «kropp» i følge den organløse kropps terminologi. Meningen bak uttrykket om en organløse kropp, henspiller til en utfordring av strukturen i hvordan organene er sammensatt. Å bli *organløs* handler ikke om en uttømming av organene i seg selv, men om hvordan de er organisert sammen som en *organisme*. Jeg vil stoppe et øyeblikk ved ordet organisme, dette er også sentralt da det fort kan trekke veksler til det *organiske*. Opprinnelig kommer ordet fra det greske *organon* som betyr redskap eller instrument. I dag utgjør ordet organisme først og fremst fellesbetegnelse for *levende vesener*. Organisme kan også brukes for å betegne en helhet av et organisert samarbeid der delene er gjensidige formål og midler for hverandre. I et slikt bilde kan vi si at organismen har en *organisk* oppbygging eller struktur. Å utfordre strukturen og samspillet organene i mellom blir slik forstått en retning mot det *uorganiske*:

The body without organs is an affective, intensive, anarchist body that consists solely of poles, zones, thresholds, and gradients. It is traversed by a powerful, nonorganic vitality.⁴⁰

Hvordan kan vi snakke om uorganisk vitalitet, hvis en organisme per definisjon står for det som er levende? Kroppen uten organer utfordrer den biologiske ide om liv som organisk. Begrepet vil rett og slett ikke kunne gi mening innen det biologiske paradigme, da hele dets hensikt er åpne for en ny forståelse av liv, utenfor det biologiske rammeverk. Istedenfor den begrensning den biologisk-organiske forståelse innebærer, viser den organløse organisering hvordan også territorier og miljøer kan være uttrykk for vitale strømninger. De tradisjonelle tankene om det organiske representerer dermed en begrenset og inadekvat forståelse for hva liv er. Det betyr ikke at den motsatt *uorganiske* og mekaniske bestemmelse av mennesket foretrekkes, kun at ideen om liv og vitalitet bør utvides utover den rent biologiske forståelse. Deleuze og til dels Guattaris utfordring av det organiske er utvilsomt interessant, men kan den tas seriøst *innen et økologisk perspektiv*? Som det ble nevnt innledningsvis, er det forskjell på å diskutere en teori ut i fra teoriens eget utgangspunkt, og å diskutere den *i lys av* et samfunnsaktuelt problem. Når jeg i denne oppgaven har valgt å plassere meg innenfor det biologiske paradigme, er det fordi det er det biologiske mangfold er mitt utgangspunkt. Et slikt økologisk perspektiv basert på en organisk forståelse av samspill og struktur kan selvsagt utvides, noe jeg selv forsøker å gjøre gjennom å sidestille mangfoldet i naturen med kroppens behov og potensialiteter. Videre kan en i tråd med Guattari kunne påstå at den homogenisering vi ser gjennom eksempelvis mediekulturen både kan og bør settes i sammenheng med homogenisering av levende liv og utryddelse av det biologiske mangfold. Finnes det da likevel et møtepunkt her, som både kan erkjenne «rammene» gitt av den organiske sårbarhet og på samme tid utfordre vår forståelse av økologi?

Det er mye som peker mot en felles posisjon hva gjelder å finne en strategi som åpner for og muliggjør de heterogene strømninger. Et eksempel på eksperimentering i denne retningen er nettopp den organløse kropp. Kroppen uten organer er først og fremst et pragmatisk begrep som handler om å eksperimentere, fremfor å fortolke. Det er derfor heller ingen «fasit» og avhengig av praksisene som setter den opp kan den anta flere ulike former.⁴¹ Ikke så ulikt Perniolas «*ting-som-sanser*», operer Deleuze og Guattari med konseptet om

⁴⁰ Deleuze 1998: 131. Fra essayet "To have done with judgement". Definisjonen Deleuze her gir henspiller til Antonin Artauds bruk av begrepet i *To Have Done With The Judgement of God* fra 1947

⁴¹ Deleuze og Guattari 2004: 166

mennesket som «begjærsmaskin». Begjæret velges her å ses som en produksjon i retning en strømning eller *intensitet*, og ikke som en mangel. Forsøker vi å se *begjærsmaskinen* i sammenheng med spørsmål om sansning, kan vi kanskje se for oss en erfaring fristilt fra ethvert organisk mål eller bestemthet. Det vil si en erfaring med den organløse kropp som motor, gjennomstrømmet av intensiteter uhindret fra en fast struktur. Den organløse kroppen er begjæret; både det som begjæres og stedet hvor begjær passerer.⁴² I likhet med Perniolas tilsidesettelse av subjektet, kan Deleuze og Guattari's frie strømninger gjennom den organløse kropp leses som en dekonstruering av de fastlagte erfaringsrammer:

«Flows of intensity, their fluids, their fibers, their continuums and conjunctions of affects, the wind, fine segmentation, microperceptions, have replaced the world of the subject»⁴³

Kanskje kan vi si at Perniolas ting-som-sanser er en type organløs kropp, akkurat som hypokonderen, masochisten og junkien representerer andre. I «How do you make yourself a body without organs?» fra *Thousand Plateaus* beskriver Deleuze og Guattari gjenkjennelsen av de ulike organløse kropp gjennom spørsmål som hvordan den er satt opp, hva som er dens prosedyrer, midler, og ikke minst hva som er dens modus; det vil si hva som passerer, både forventet og uventet, og med hvilke varianter.⁴⁴ Jeg vil påstå at Perniolas *Sex appeal of the inorganic* kan leses som en slik analyse, og vil her ta med dette som et siste eksempel på den desubjektiverte posisjon Perniola representerer.

Sex appeal dell'inorganico

Uorganisk sansning

Gjennom Deleuze og Guattaris utfordring av det organiske har vi fått den første antydning i retning det uorganiske, og hvordan det uorganiske kan forstås i forhold til sansning. La oss nå gå rett til Perniolas mest eksplisitte formulering av begrepet som vi finner i boken *Sex appeal dell'inorganico* fra 1994. Tema i denne boken er fortsatt en undersøkelse av det potensiale som ligger i en tilbaketrukket og «tingliggjort» posisjon, men er her mer direkte rettet mot *sansning*. I *Sex appeal dell'inorganico* dras tidligere teorier videre i retning av seksualitet og en konkretisert tingliggjort erfaring. Bokas tittel henspiller til et essay fra Walter Benjamins kalt «Paris, det XIX. århundres hovedstad» omhandlende hovedstadens

⁴² Deleuze og Guattari 2004: 183

⁴³ Deleuze og Guattari 2004: 179

⁴⁴ Deleuze og Guattari 2004: 168

materielle kultur i overgangen til det 20. århundre. I essayet beskrives varens univers i sammenheng med byens inntog over landsbygden som uttrykk for en ny *livsfølelse*.

Forherligelsen av *varen* sammensmelter mennesket med den uorganiske verden;

Varen står i motsetning til det organiske. Den kobler den levende kroppen sammen med den uorganiske verden. Den ivaretar likets interesser i det levende. Fetisjismen, som ligger under det uorganiskes sex-appeal, er dens livsnerve. Varens kultus tar den i sin tjeneste.⁴⁵

Det er denne «koblingen» mellom mennesket og tingen som utforskes hos Perniola. I analysen av den *uorganiske sansning* oppheves skillet mellom organisk og uorganisk, noe som blant annet eksemplifiseres ved opphevingen av skillet mellom kropp og klær. Forholdet mellom nakenhet og påkledning er et tema Perniola diskuterer allerede i boken *Transiti* fra 1985.⁴⁶ Et eksempel som her trekkes frem, er barokkunstneren Berninis skulptur *den hellige Teresas ekstase*⁴⁷ der Teresa i ekstase presenteres i ett med kåpen som omsvuper henne. Her er «plagget så levende og vibrerende som en kropp, og kroppen så utvendig og storslagen som et plagg: i begge tilfeller eksisterer ikke lenger noe subjekt, det er ute av seg selv, i ekstase eller død»⁴⁸. I en abstrahering fra seg selv, ut over skillet mellom kropp og ikke-kropp, er kroppen ikke lenger en organisme i Deleuzes forstand. Uten å referere til Deleuze og Guattari nevnes begrepet om *kropp uten organer* gjentatte steder i forbindelse med en erstatning av subjektet. Kroppen uten organer er et eksperiment som kun kan lykkes idet enhver subjektiv erfaring er satt til sides, skriver Perniola.⁴⁹ Innen Perniolas kontekst beskrives uttrykket som en av tre modaliteter av det som kalles den *filosofisk-seksuelle kyborg*. Uttrykket er treffende for kjernen i Perniolas teori; beskrivelsen av en evne til å kunne kjenne kroppen som en ting, en evne helt avhengig av den adgang filosofien gir gjennom *ideens* dybde og renhet⁵⁰.

Det er i denne forening mellom seksualitet og filosofi at den *nøytrale*, eller *uorganiske*, seksualitet oppstår. En seksualitet som i likhet med filosofien, er fristilt fra enhver forutbestemthet. En åpen utforskning av det felt som åpner seg når ens egne behov og egen subjektivitet settes til siden. *Sex appeal dell'inorganico* er kanskje Perniolas tydeligste kritikk av subjektskategorien samtidig som det er en eksplisitt kritikk av forestillingen om det formålsrettede. Erfaringen som beskrives er en intens opplevelse, men en opplevelse opplevd utenfor subjektet, også utenfor skille mellom kropp og sjel. Betegnelsen ting-som-sanser har

⁴⁵ Benjamin 1975: 86

⁴⁶ Perniola 1989: 99 Her finnes et eget kapittel dedikert til tema "Tra veste e nudo" ("Mellom klær og nakenhet"), som ikke med i samlingen til *Ritual Thinking*

⁴⁷ 1647-1652. Skulpturen finnes i kirken Santa Maria della Vittoria i Roma

⁴⁸ Perniola 1989: 99

⁴⁹ Perniola 1994: 42

⁵⁰ Perniola 1994: 39

ingenting med en dualisme å gjøre, men handler kun om å gi seg selv vekk og å bli til et objekt som sanser i motsetning til en «organisk» kropp rettet mot oppnåelse av forutbestemte mål. Å erstatte «jeg føler» med «det føler» er å legge vekk sinnet som ønsker kontroll å gjøre seg til en erfarende ting fremfor et forhandlende subjekt. Perniola trekker blant annet veksler til den kantianske «moralske sansning» for å illustrere en lignende løsrivelse fra en kausal bestemthet:

Det som bemerker seg i Kants moral er den upersonlige karakter, nøytral, kategorisk gjennom det moralske imperativ, og den absolutte mangelen i forholdet til glede og smerte, begjær og frykt, det er den mest komplette likegyldighet når det kommer til suksess og ulykke.⁵¹

Gjennom å beskrive den holdning som inntas, i dette tilfelle i seksuelle relasjoner, gis det også plass for å utdype andre lignende tingliggjørende posisjoner slik som sadisme, masochisme, fetisjisme. Til tross for mantraet om å «gi seg selv hen som en ting» påpekes det hvordan denne oppgivelse av ens eget subjekt er langt dypere, mer fullstendig og mer ubegrenset enn eksempelvis masochisme. En dybde sitatet illustrerer i sammenligningen til Kants moralske holdning. Her trekkes Klossowskis forskjell mellom varen og mynten frem for å illustrere den anonymitet og disponibilitet som er avgjørende for den uorganiske sansning.⁵² En anonymitet som er likeverdig i møte med den andre, verken underlagt, dominerende eller i det hele tatt forhandlende. Der sadismen er under innflytelse av frustrasjon og en mangelholdning, representerer filosofien for Perniola i dette tilfelle et overskudd og en utsvevelse. Parallellene mellom seksualitet og filosofi er gjennomgående og diskuteres ikke bare ut i fra Kant men også ved bruk av Hegel, Heidegger og Wittgensteins bemerkning rundt *tingen*. Det interessante er hvordan Perniola bruker denne tenkningen for å forme et svar eller en type nøkkel for tiden vi lever i. Det som i *Sex appeal dell'inorganico* beskrives som den «filosofisk-seksuelle ting» er den samme gjennomgående tilbaketrukne og flytende holdning som stadig kommer tilbake;

⁵¹ «Ciò che colpisce nella morale di Kant è il carattere impersonale, neutro, categorico dell'imperativo morale, e l'assoluta mancanza di riguardo nei confronti del piacere e del dolore, del desiderio e della paura, è la più completa indifferenza nei confronti del successo e della disgrazia». Perniola 1994: 48

⁵² Perniola 1994: 30

Den filosofisk-seksuelle tingen er den høyeste abstraksjon og den høyeste tingliggjøring som feirer sin triumf over alle planleggende subjekter, og over nytteobjektene, over den forutseende og instrumentelle verden, over det banale og det åpenlyse.⁵³

Den uorganiske sansning er for Perniola en adgang til å forstå og navigere i vår tids kultur. Sitatet ovenfor viser hvordan det Perniola legger i begrepet om tingen, etter hans ståsted vinner over de viktigste trekkene ved kapitalistiske konfigurasjon. Kanskje er Perniola her inne på noe vesentlig hva gjelder å beskytte seg for en banaliserende og instrumentell subjektivering. Spørsmålet i denne oppgaven er likevel hvorvidt en slik holdning om distanse kan godtas ut i fra et økologisk perspektiv. Jeg vil her i siste avsnitt diskutere hvorfor Perniolas holdning kan sies å være problematisk.

Frigjøring fra det statiske

Hvorfor er det organiske et problem?

I Perniolas fremstilling av det uorganiske som et strategisk ideal, er det lagt vekt på det *frigjørende* ved å bryte ut av de formålsrettede og predeterminerte rammer det *naturlige* og *organiske* menes å representere. Denne kreative vilje til å bryte ut av en fastlagt struktur er en fellesnevner Perniola deler med blant andre Deleuze og Guattari. I fremstillingen at det jeg ser som deres lignende posisjon angående desubjektivering, forsøkte jeg å understreke det dynamiske ved en løsrivelse fra selvet. Dette er et aspekt vi finner både i speilet, den levende mynt, kroppen uten organer og tingen–som–sanser. Til tross for hvordan organismebegrepet hos Deleuze og Guattari på ingen måte kan sies å begrense seg til det biologiske, er det likevel naturen som trekkes frem som modell for en predeterminert struktur. At det organiske representerer et rammeverk er utenfor enhver tvil. Uenigheten ligger kanskje snarere i hvorvidt dette rammeverket leses som et nødvendig samspill eller som en konvensjonell tvang. Eventuelt i hvor stor grad vi er bundet eller ikke, av dette rammeverket. I Perniolas tenkning søkes det etter en måte for å unn-gå og navigere utenom de fastlagte rammer. I *Sex appeal of the Inorganic* drives denne søken helt til en unngåelse av en *iboende* kroppslig erfaring. Å lese Perniolas teorier som en søken vekk fra det simulerte mediasamfunnet vi i dag befinner oss i, kan ved første øyekast virke ufarlig. Det er først i forståelsen av en

⁵³ «[...] è la cosa filosofico-sessuale, il massimo dell'astrazione e il massimo della reificazione, a celebrare il proprio trionfo su tutti i soggetti progettanti e gli oggetti utilizzabili, sul mondo della previsione e della strumentalità, sul regno del banale e dell'ovvio». Perniola 1994: 43-44

økologisk sårbarhet at abstrahering og unngåelse av det konkrete får et annet utfall. Både innen filosofi og religion finnes det lange tradisjoner for å ville søke utenom det menneskelige og jordlige liv. Kanskje kan vi til og med kalle det et nærmest fundament i filosofihistorien med opprinnelse i Platons idelære. En av de fremste representanter for en kritikk mot å ville søke *hinsides* er Friedrich Nietzsche. Kritikken av enhver metafysisk menneskeskapt sannhet er et eksplisitt tema i Nietzsches forfatterskap, der søken mot det abstrakte tolkes negativt som en neglisjering av det konkrete. «Livsforaktere» kalles de som i følge Nietzsche byr på «overjordiske forhåpninger»⁵⁴. I Deleuzes lesning av Nietzsche er neglisjeringen av menneskets eksistens et avgjørende tema som beskrives gjennom en terminologi basert på det *aktive* versus det *re-aktive*. Det re-aktive representert ved den såkalte «negative tenkning i filosofiens historie» beskrives her som både begrensende og fordømmende idet den måler livet opp mot høyere verdier som ikke finnes.⁵⁵

Å være jorden tro

Uavhengig av hvorvidt vi velger å fokusere på Perniolas analyse av uorganisk sansning som strategi eller kun som en observasjon, vil jeg påstå Nietzsches kritikk er like fullt aktuell. Kan vi sammenligne simulakrene Perniola forsvarer, med det Nietzsche ville kalt «oppdiktede høyere verdier»? Vil det ikke kunne være riktig å påpeke det *re-aktive* i Perniolas ønske om å frigjøre seg fra det kroppslige og jordlige? Å trekke veksler på Nietzsche i en tolkning som kritiserer simulakrenes flyktighet, kan kanskje virkelig merkelig da det som tidligere nevnt nettopp er den nietzscheanske sannhetskritikk som har inspirert et slikt begrep om skinn uten sannhetsverdi. I sin kritikk av troen på en verden bestående av faste identiske størrelser, går Nietzsche langt i å forkaste enhver fastlagt verdi. Noe som derfor vil tilsi en forkastelse selv av begrep som natur og organisk. Men om vår *betydning* av det jordlige er et skinn, så betyr det ikke at jorden selv er det. Nietzsches holdning handler i min lesning ikke om en distanse eller om en abstraksjon, men tvert imot om en aktiv vilje til å knytte seg tettere både til verden, ens egen eksistens og verdiene en velger å leve etter. Det noble for Nietzsche er en evne til å skape egne verdier, ikke å distansere eller passivisere seg overfor dem. Holdningen Perniola representerer er en navigering gjennom simulakrene i et territorium utenfor skillet mellom sant og falskt. En slik unngåelse av verdier er ikke det samme som å skape dem.

⁵⁴ Nietzsche 2008: 11

⁵⁵ Deleuze 1983: 12

Skillet mellom aktiv og passiv nihilisme er her sentralt for å illustrere Nietzsches posisjon. I en feiring av simulakrenes skinn vil den passive nihilist gi slipp på sannhet uten å vinne den tilbake. Den aktive nihilisme vil derimot feire oppløsningen av de luftige idealer *til fordel for* et ja til alt jordisk. Hva er det da det jordiske, om dette ikke er en fast identisk størrelse? Det jordlige er menneskets konkrete livssituasjon. For å være *jorden tro* trengs en kritisk analyse av de menneskeskapte ideal, for å vurdere hvorvidt disse idealene har noen som helst opprinnelse i vår tilværelse. Nietzsches verk *Moralens Genealogi* er et godt eksempel på en slik analyse. Videre vil en erkjennelse av øyeblikket i motsetning til fortid eller fremtid være viktig for å konfrontere sin jordlige situasjon, her og nå. Ved en bevissthet om øyeblikkets bevegelighet, vil *tilblivelsen* kunne skinne frem til fordel for statiske løgner som forvrenger vårt verdensbilde. Det er her kroppen og den kroppslige erfaring kommer inn og spiller en nøkkelrolle hva gjelder *tilgangen* til en slik forståelse. Kroppen kan ikke eksistere i en hinsides verden. Slik blir den et *symbol* på det konkrete og på vår jordlige situasjon. Den kan heller ikke eksistere i en tid utenfor øyeblikket, noe som gjør den til vår fremste kilde for et løsrevet og fritt utsyn. Å distansere seg fra det kroppslige, er å distansere seg fra den konkrete situasjon i øyeblikket. Å lete etter sannhet andre steder enn her, kan ikke bli annet enn «overjordiske» illusjoner. Derfor skriver Nietzsche: «*det er mer fornuft i ditt legeme enn i din beste visdom*». ⁵⁶

Frigjøring eller fremmedgjøring

I skille mellom den aktive og passive nihilisme ble det nevnt *hvorfor* jordens mening fremstår som et viktig element i Nietzsches tenkning. Nietzsche vil snu den re-aktive triumf som kjennetegner tenkningens og filosofiens historie. Da mennesket hos Nietzsche ses som fullt og helt «jordlig», er det i det jordlige det må finne dets mening. Ved å søke utenom det konkrete mister vi vårt grunnlag for selvforståelse og mening, dette er en fremmedgjøring som ikke bare innebærer et tap av mening, men som også i sine re-aktive verdier fører til en livsbenektelse, og negasjon av verden. La oss nå gå tilbake til den *uorganiske* sansning, og se hvordan denne kommer ut i lys av Nietzsches kritikk. Er for eksempel simulakrene Perniola forsvarer sammenlignbare til noe Nietzsche kunne klassifisert som *oppdiktede* høyere verdier?

⁵⁶ Nietzsche 2008: 24

Dette er et vanskelig spørsmål. På den ene siden kan det umiddelbart påpekes hvordan et simulakrum uten noen referensiell verdi i det konkrete, har en påfallende likhet til selve definisjonen av de oppdiktede og overjordiske verdier. På den andre siden vil man kanskje kunne si, slik som tidligere påpekt i forbindelse med Baudrillard, at simulakrene derimot representerer et sant og ekte aspekt i deres ærlighet som «skinn». Kanskje er det derfor *tilgangen* til de løsrevde verdier som her må bli avgjørende; det vil si, hvor kommer de løsrevde fremtredener fra? Er de oppdiktede betydninger skapt av mennesket selv, eller manifesteringer av øyeblikket i en kroppslig erfaring? Ser vi mot Perniolas *Sex appeal dell'inorganico* som kanskje er den mest konkretiserte fremstilling av Perniolas posisjon, er dette en eksplisitt unngåelse av den kroppslige erfaring. I en søken vekk i fra det iboende kroppslige og organiske driv kan tingen-som-sanser neppe tolkes som en kroppslig mottagelighet. Derimot er den «filosofisk-seksuelle» tingen-som-sanser heller et bilde på et ideal der sanseerfaringen styres av tenkning og analyse. Den uorganiske sansning spiller på en forventning om *frigjøring* fra det kroppslige og det organiske, ikke bare fra dets «forutbestemthet», men også ut i fra det som i sensologien betegnes som en tyngde og et ansvar ved den direkte erfaring. «Himmelstrebere» er navnet Nietzsche tillegger de som vil frigjøre seg fra sitt legeme for å søke forløsning i noe oppdiktet og hinsides. Himmelstreberne er lidende legemer og det er derfor de ønsker å «krype ut av sitt skinn»⁵⁷. Løsrevne simulakrer forstått som «bilder for bildenes skyld», kan utvilsomt ha en appellerende frihet over seg, da de i mangel på identitet kan gjøres formbare i det uendelige. Spørsmålet i denne oppgaven er hvorvidt et slikt ønske om frigjøring kan synes konstruktivt i en tid preget av økologiske utfordringer og nødvendigheten av innbefatning med disse.

⁵⁷ Nietzsche 2008: 24

2. KROPPSLIGE FORHOLD I MEDIETEKNOLOGISKE ENDRINGER

I forrige del av oppgaven ble Mario Perniolas analyse av sansning presentert og forsøkt satt i sammenheng med annen sentral tenkning rundt subjektivering i et samfunn preget av simulakrer. Terminologien rundt det *uorganiske* ble vektlagt for å kunne få frem problematikken rundt vårt forhold til det naturlige og forståelsen av oss som selv som organiske. Jeg vil her ta et skritt ut av Perniolas spesifikke kontekst i massemedienes simulakresamfunn, for å utvide perspektivet rundt en sammenheng mellom sansning og samfunn. Forholdet mellom kropp og sansning kan synes åpenlyst, men har den uorganiske sansning i det hele tatt noe med kropp å gjøre? Det vil si, hvordan kan et begrep om sansning som *uorganisk* i det hele tatt gi mening? I dette kapitlet vil jeg se på hvordan en løsrivelse fra den direkte sanseerfaring også kan bety en overføring av sansning fra det kroppslige i retning av en teknologisk prosess der sansning bokstavelig talt løsriver seg fra det organiske og kroppslige. Ved å sette begrepet om uorganisk sansning i et bredere perspektiv, er hensikten et forsøk på å undersøke begrepets relevans og aktualitet også utenfor Perniolas egen kontekst.

Det er mye som kan nevnes i et blikk rettet mot de «kroppslige vilkår» i tiden vi lever i. Det jeg har valgt å vektlegge, er det jeg selv ser som det helt konkret største og mest aktuelle problemfelt; overgangen til en stadig mer omfattende virtuell virkelighet. For å se nærmere på dette starter jeg med medieteoretikerne Marshall McLuhan og Neil Postman. Da McLuhan og Postmans tekster som jeg her refererer til ble skrevet på henholdsvis 60- og 90-tallet forholder de seg ikke nødvendigvis til det virtuelle mediebildet som vi har i dag, men gir likevel et solid og konkret utgangspunkt for kritisk analyse av medieteknologiske endringer. Deretter vil jeg presentere italienske Franco «Bifo» Berardi og to av hans siste utgivelser fra 2009 og 2012 som begge på sin måte omhandler spørsmål om sansning og kroppslige vilkår i vår tid. Berardis analyse belyser disse spørsmålene ikke bare ut i fra et endret mediebilde, men også ut i fra medieendringenes betydning i form av en ny arbeidssituasjon. Dette er et godt perspektiv i denne oppgavens sammenheng da arbeid utgjør et kjernepunkt i mye av den tradisjonelle teori rundt fremmedgjøring som jeg vil ta opp i neste kapittel. Betydningen arbeidet spiller for kroppslig tilstedeværelse og sanselighet står sentralt blant annet hos tyske Herbert Marcuse som jeg vil trekke frem i denne sammenheng. Tilbake til perspektivet rettet mot de medieteknologiske endringer vil jeg oppsummere med å trekke frem noen egne eksempler og observasjoner fra vår tid i kontekst og sammenligning til tyske Gernot Böhmes refleksjoner rundt teknologiens inngripen i det menneskelige liv. Til slutt ser jeg på

fellestrekkene mellom Böhme, Berardi og McLuhan mens jeg forsøker å trekke trådene tilbake til Mario Perniola og begrepet om uorganisk sansning.

En an-estetisk tid?

Marshal McLuhan

Tiden vi lever i er en estetisk tid fordi det strategiske feltet er flyttet til det sansbare. Det er én tese. Samtidig ser vi hvordan *det allerede sansede* gjennom å bli en sosialisert gjenspeiling er blitt så løsrevet fra det som sanses at betegnelsen estetisk ut fra ordets opprinnelse nok kan virke paradoksal. Jeg vil her trekke frem Marshal McLuhans beskrivelser om medienes anestetiske effekt for å utdype bildet av sansning i vår tid. I et essay skrevet for en konferanse i Freiburg 2006 trekker Perniola paralleller mellom sitt eget begrep om sensologi og den kanadiske medievitner Marshall McLuhans *numbing effect*. Sammenligningen henspiller på McLuhans bok *Understanding Media. Extensions of Man* fra 1964 der utviklingen av vår sansning tas opp i tråd med medienes utvikling. McLuhan blir også nevnt i samme forbindelse i Perniolas bok *Miracoli e traumi della comunicazione* fra 2009. McLuhans tese går ut på hvordan mediet opptrer som en utvidelse av mennesket, dets sanseapparater og perseptive egenskaper. Enhver slik utvidelse endrer i følge denne tesen hele vår psykiske og sosiale sammensetning, enten vi snakker om hjulet som en utvidelse av foten, eller om de elektroniske mediene som en utvidelse av sentralnervesystemet. Denne utvidelsen *øker* ikke vår evne til å persipere, forlengelsen fungerer snarere som en *amputasjon*. Ordet nummen stammer fra det engelske ordet *nim* som betyr å ta i betydningen «ta noe fra noen eller noe»⁵⁸. Både som verb og adjektiv beskriver nummenhet en *frarøvelse* av en evne til å føle, sanse eller respondere normalt. McLuhan viser hvordan medienes utvidelse av mennesket frarøver dets direkte kontakt og etterlater en nummenhet; en amputasjon. I denne utvidelse er det ikke lenger jeget som føler, men den teknologiske utvidelse av min evne til å føle. Betegnelsen amputasjon er avgjørende for å fange opp om denne *passiviserende* fremfor kun forlengede effekt.

I spørsmålene om frigjøring eller fremmedgjøring som ble tatt opp i forrige del av oppgaven, er det interessant hvordan Perniola i dette essay bruker betegnelsen «alienation»

⁵⁸ <http://oxforddictionaries.com/definition/english/numb?q=numb>

som en fellesbetegnelse både for McLuhans nummenhet og begrepet om sensologi.⁵⁹ Her definerer Perniola fremmedgjøring ut i fra Hegel (1770-1831) som «the process of estrangement of consciousness from itself, whereby it takes itself to be a thing». Det Hegel sikter til er en avstand mellom bevisstheten og seg selv. Det McLuhan og Perniolas sensologi beskriver er en lignende avstand men gjennom frarøvelsen av den direkte erfaring er det heller her en avstand mellom det som sanses og den som sanser. Jeg vil skrive mer om fremmedgjøring i neste kapittel, det som er interessant her er *hvorfor* avstanden økes. Når mediene i følge McLuhan fremprovoserer en slik effekt er det resultat av en kroppens egen forsvarsmekanisme. Mediene spiller på et så stort følelsesregister og gir så mange følelsesladete stimuli at det blir for mye å ta inn for den menneskelige persepsjon, der sansene og følelsene svarer med å melde seg ut. Det er ikke innholdet, men mediet selv som former oss og gjør oss numne. Det er her vi finner betydningen bak uttrykket «*the medium is the message*».. Med den konstante flom av inntrykk, informasjon og ikke minst følelser utvidelsen muliggjør, blir vi immune, da det er mer enn vi kan klare å «ta til oss». For ikke å snakke om den hyppige skiftning i sinnsstemninger, som tv-mediet inviterer til. Nummenheten som oppstår gjennom de intense stimuli, blir kalt for mediens *an-estetiske effekt*, i likhet med annen bedøvende anestesi. Til tross for betegnelsen om en estetisk tid, er det snarere en svekkelse og bedøving av sansenes erfaringspotensial som kjennetegner det senmoderne samfunn.

Neil Postman

McLuhans bok kom ut i 1964, men er like fullt aktuell i dag som på den tid. Spesielt interessant er det å se McLuhans teorier i lys av de stadig voksende sosiale medier. Er dette en utvidelse av den sosiale menneskelige evne til å omgås og forholde seg til andre mennesker? I så fall kan det kanskje tenkes at det også her er oppstått en viss nummenhet som kan være karakteristisk for tiden vi lever i.

Innen samme problematikk finner vi Neil Postman og jeg vil fortsette tråden ved å følge Postmans essay «Five Things We Need to Know About Technological Change». I dette essay diskuterer Postman ulike aspekt ved de teknologiske endringenes betydning for mennesket. Gjennom å ta opp fem ulike problem gir Postman oss et helt konkret verktøy for

⁵⁹ Perniola 2006: 3

kritisk analyse og refleksjon rundt teknologisk utvikling spesielt overfor mediene. Første problem Postman tar opp er hvordan enhver teknologisk endring ikke bare tilføyer, men også *fratar*. Det kan være enten en spesifikk evne hos mennesket, slik som i McLuhans analyse av mediens utvidelse som amputasjon, eller det kan være et mer generelt kulturelt aspekt som forsvinner. Teknologien gir noe og tar noe; i stedet for å spørre seg «What will a new technology do?» bør en derfor like ofte spørre seg «What will a new technology undo?»⁶⁰. Det siste spørsmål er sjeldnere, dermed også viktigere. Hvor selvsagt det enn virker, kan nødvendigheten av denne dynamikken tidvis se ut til å være et fraværende spørsmål. La oss for eksempel se på mottagelsen av dagens smart-telefoners uendelige funksjoner, eventuelt «hjelpemidler». Enten det er den innebyggede GPS som gjør at man ikke lenger trenger å orientere seg etter retningssansen, *tuneren* til musikkinstrumentet som gjør at man ikke lenger trenger å stemme etter gehør, eller promilletelleren som gjør at en ikke lenger trenger å kjenne etter selv for kroppens kontroll over alkoholinntaket. Dette er alle programmer som representerer «hjelpemidler», men for alt de gir, fratar de også mennesket en egen evne til vurdering, enten det er vurdering av retningssans, gehør eller egen beruselse. At de sosiale mediene gir oss mulighet til å «holde kontakt» over internett er bare den ene siden av saken, der hva som står igjen av den fysiske kontakt er den andre. Mer enn en «byttehandel» bruker Postman betegnelsen *faustisk handel* om frarøvelsen, eventuelt nummenheten, teknologisk utvikling potensielt innebærer. Mennesket bytter en av del av seg selv, mot teknologiens velstand eller andre fordeler. Dette bringer oss på det andre problem Postman tar opp; den teknologiske utvikling vil innebære tapere, så vel som vinnere. En teknologisk utvikling vil i nesten samtlige situasjoner innebære at noen får makt, mens andre mister makt. Det vil alltid være spesifikke interesser som driver frem en teknologisk endring. Uten å spørre seg hvem som tjener på de teknologiske nyvinningene, mister vi en viktig innsikt i teknologiens dynamikk, der teknologien blir stående igjen som gudgitte hjelpemidler.

Det tredje problem handler om hvordan en teknologisk endring ikke er et *tillegg* i kulturen, men en *økologisk endring*.⁶¹ De medieteknologiske endringer har evnen til å endre hele dynamikken i et samfunn og samspillet mellom de ulike aktører. For å illustrere bruker Postman tv-mediet som et eksempel. Etter tv-mediet kom, var det ikke lenger snakk om Amerika *pluss* tv, det var et helt nytt Amerika. Noe lignende kunne vi trolig sagt om Facebook og Norge i dag. Bak dette poenget finner vi også det fjerde aspekt som Postman tar

⁶⁰ Postman 1998: 1

⁶¹ Postman 1998: 4

opp: mediernes måte å innebære en kodifisering av verden, en favorisering av en måte å tenke, sanselse eller erfare på. «To a man with a hammer everything looks like a nail», dette ordtaket er en alternativ formulering av McLuhans budskap «the medium is the message» og viser mediernes potensial til å endre både våre erfaringsmønstre og oppførsel. Essayet om de fem problematiske sidene vi bør kjenne til om teknologisk utvikling ble skrevet som et foredrag holdt i 1998 og er fortsatt høyaktuelt i en tid der nye teknologier og medievaner tas i bruk både fortløpende og ukritisk. Gjennom å se teknologiske endringer som økologiske, får vi også en forståelse for hvordan media tenderer mot å få en status av mytisk karakter som er det femte og siste problem Postman tar opp. Vår tilgjengelighet på mobiltelefoner er i dag en helt *naturlig* del av vår tilværelse. Akkurat som internett er en selvfølgelighet er det heller ingen som kan tenke seg hvordan «det gikk an» å få tak i hverandre før mobiltelefonene kom. Skulle alfabetet forsvinne ville det være som en del av jorda falt sammen. Endringene mediene innebærer er store, ofte uforutsigbare og i de fleste tilfeller irreversible.

Teknologi som løsrivelse fra det kroppslige?

Postman stiller spørsmål ved de stadige nye løsningene teknologien frembringer. Til tross for løsningens kreativitet og evne til å tenke «hinsides», ber han oss reflektere over hvilke *problemer* de har til hensikt å løse. «There is no escaping from ourselves» skriver Postman, og gjør det fristende å trekke parallell til den nietzscheanske metafysikk-kritikk presentert innledningsvis. Er blind tiltro til teknologiens utvikling uttrykk for det samme ønske om å frigjøre seg fra et kroppslig «bundet» utgangspunkt? Om det ikke er bevisst ser vi en fremmedgjøring fra kroppslige evner og mottagelighet som et resultat av stadig tilpasning mot ny teknologi og nye medier. Postman og McLuhan er nyttige teoretikere hva gjelder spørsmål om sansning i dag da begge peker på tydelige sammenhenger mellom samfunnet vi lever i og måten vi sanser på.

Et annet perspektiv på kommunikasjonssamfunnets endringer hva gjelder kroppslige vilkår, finner vi hos Franco Berardi. Berardi utfyller McLuhan og Postmans utgangspunkt på en måte som synes nyttig ut i fra dagens samfunn da den går videre fra de tidligere medieteorier og ser mer spesifikt mot arbeidet. Hva skjer med kroppen når arbeidet gjennom kommunikasjonssamfunnets medieteknologi stadig forflytter seg vekk i fra det fysiske konkrete, og over i det virtuelle?

En sjel i arbeid

Overgangen til kognitivt arbeid

Franco «Bifo» Berardi (1948-) er en italiensk skribent og medievitner med bakgrunn fra det «schizoanalytiske» miljøet rundt Felix Guattari i Paris på 70-tallet. Berardi underviser i dag medievitenskap i Milano og har skrevet flere bøker om medienes og informasjonsteknologienes rolle innen den senmoderne tid og post-industrielle kapitalisme, hvorav flere er oversatt til engelsk. I boka *The soul at work* fra 2009⁶² tar Berardi opp overgangen fra en industriell arbeidsmodell til dagens mer involverte kognitive arbeid. Hva skjedd med arbeiderbevegelsens distanse og ønske om innskrenkning av arbeidet? spør Berardi. I motsetning til 60- og 70-tallets kritiske distanse og uoverensstemmelse innen arbeidslivet, ser vi i dag en arbeidsmodell av total aksept der arbeidet er blitt selve kjernen til det moderne menneskets identitet. I overgangen til det kognitive arbeid er det dualistiske skillet mellom kropp og sjel overskredet og vi har fått en arbeidsstyrke som skaper verdi fra språk, kreativitet og følelser. Der den industrielle produksjon sysselsatte upersonlige, repeterende kropper, armer og muskler, baserer «cyberkulturen» seg på utnyttelse av kreative og kommunikative energier.⁶³ Det er disse energier og evner det siktes til gjennom Berardis bruk av begrepet om sjel. «I want to discuss the soul in a materialistic way»⁶⁴ skriver Berardi og refererer til Spinoza; «What the body can do, that is its soul, as Spinoza said». Sjelen det refereres til i *The Soul at Work* har et følelsesmessig og estetisk aspekt som gjør den aktuell i spørsmål om sansning og sensibilitet. Jeg har valgt å ta med Franco Berardi fordi hans analyse illustrerer mye av de samme momentene vi finner hos McLuhan, men i en oppdatert versjon «anno 2012». Det vi vil se er at Berardis beskrivelse av de «psykopatologiske implikasjonene»⁶⁵ av kognitivt arbeid i virkeligheten er en videreføring av samme spor McLuhan beskriver gjennom *the numbing effect*.

Akkurat som hvordan våre sansorganer svekkes som følge av økende eksponering gjennom mediene, er Berardi opptatt av hvordan det sjelelige i oss svekkes som følge av et økende kognitivt press og eksponering for et kapitalistisk akkumulerende ideal. I likhet med hos McLuhan handler også *The Soul at Work* om den reaksjonen som oppstår når

⁶² Både *The Soul at Work* og *The Uprising* er utgivelser utgitt direkte på engelsk

⁶³ Berardi 2009: 21-22, 78

⁶⁴ Berardi 2009: 21

⁶⁵ Berardi 2009: 24

informasjonsstrømmenes hastighet og kompleksitet overvelder vår evne til å ta i mot og følge med. Berardi sammenligner denne overveldelse med en følelse av panikk: «*Panic is the feeling we have when, faced with the infinity of nature, we feel overwhelmed, unable to receive in our consciousness the infinite stimulus that the world produces in us*»⁶⁶. Med stimuli refereres det til en uendelig vidstrakt *Infosfære* i konstant akselerering. Gjennom informasjonens appell til overlevelse sprer den paniske følelse seg videre inn på alle vitale funksjoner til den kolliderer:

The infinite velocity of the expansion of cyberspace, the infinite velocity of exposure to signs perceived as vital to the survival of the organism produce a perceptive, cognitive and psychic stress culminating in a dangerous acceleration of all vital functions, such as breathing and heart beat, leading to collapse.⁶⁷

Følelsesmessig deaktivering

Kollapsen det her refereres til, er den depresjon som kan oppstå i etterkant av en følelse av panikk.⁶⁸ Depresjon forstås dermed som en *deaktivering* etter mental forvirring og følelse av uoverkommelighet. Slik settes spørsmål om depresjon i sammenheng til den konkurrerende holdning som har kjennetegnet den nyliberalistiske stemning de siste tiårene. Berardi peker på hvordan stimulering av konkurranse har forutsatt en konstant mobilisering av aggressiv energi, ikke bare for å overleve men også i felt som selv-realiserings og et imperativ om lykke⁶⁹. Intellektualiseringen av arbeid har åpnet for helt nye perspektiver hva gjelder selv-realiserings, sammenlignet med tidligere distansert og industrielt arbeid. Ved overgangen til et mer «sjelelig» arbeid har inkluderingen av kreativitet, begjær og et individualistisk driv for selv-realiserings knyttet nye verdier til arbeid og kapital. Der *begjær* tidligere var lokalisert utenfor arbeid, er det i dag i følge Berardi knapt begjær og vitalitet igjen utenfor det økonomiske felt. Om hvordan infosfæren setter kommunikasjon i sentrum for det kognitive arbeid, kunne en kanskje tenke at den nye integrering av kreativitet og begjær ville kunne bety en berikelse for vår erfaring av arbeid. Men slik er det ikke, argumenterer Berardi. Tvert i mot innebærer det en svekkelse av disse energier da de nå forflyttes til et felt av «joyless fiction» og økonomisk nødvendighet. Feltet det her refereres til er den akkumulerende logikk stadig mer av vårt sjelelige liv plasseres innenfor. Ikke bare utgjør dette en svekkelse av vår

⁶⁶ Berardi 2009: 100

⁶⁷ Berardi 2009: 101

⁶⁸ Berardi 2009: 98, 102

⁶⁹ Berardi 2009: 97, 99

kreativitet og vårt begjær, men også i mellommenneskelige relasjoner mister kommunikasjonen sin dimensjon av sensibilitet og glede i møte med den andre; «*communication loses its character of gratuitous, pleasurable and erotic contact*». ⁷⁰

Hva kan Berardis analyse fortelle om de kroppslige vilkår og sansning i senmoderne tid? Berardis beskrivelser av det han kaller «en sjel i arbeid» er sentrale for beskrivelse av de kroppslige vilkår – for hva blir igjen av kroppen i den virtuelle virkelighet?

What is at stake within the social definition of cognitive labour is precisely the body, sexuality, mortal physicality, the unconscious. ⁷¹

En benektelse av det kroppslige henger for Berardi sammen med en unngåelse av det sosiale. For å fange opp om disse to aspekt, det sosiale og det kroppslige, brukes betegnelsen *kognitariat* satt sammen av «kognitivt arbeid» og «proletariat». Kognitariat betegner den *sosiale kroppslighet innen det kognitive arbeid*. Til tross for de grenseløse stimuli den virtuelle verden byr på, er det ikke bare den psykiske energi som utmattes foran skjermen. I sin konkrete eksistens er de kognitive arbeiderene fortsatt *fysiske kropp*, som sitter igjen foran dataskjermen med trøtte øyner og ansente nerver grunnet konstant oppmerksomhet. ⁷² Essensielt for den *virtuelle klasse*, er hvordan arbeiderene ikke identifiserer seg med en klasse i det hele tatt. I mangelen på både materiell og sosial struktur er fellesbetegnelsen for den virtuelle klasse fraværet av en sosial kroppslighet. Tilstedeværelsen i den virtuelle verden representerer en «presset og hypertilkoblet kapsel»; en tilstand av isolasjon der mennesket fysisk distanseres, ikke bare fra andres kropp, men også fra sin egen.

Språk, økonomi og kropp

Utmattelse av de organiske grenser

Selv om spørsmål om kroppen er tilstede gjennom hele *The Soul at Work* blant annet gjennom vektlegging av den fysiske dimensjon i begrepet om kognitariat, kommer temaet enda tydeligere frem i Berardis siste bok *The Uprising* fra 2012. Med undertittelen «On Poetry and Finance» ønsker Berardi å presentere språkets muligheter som en modell for å gjenfinne en

⁷⁰ Berardi 2009: 87

⁷¹ Berardi 2009: 105

⁷² Berardi 2009: 105

sanselig dimensjon. I boken definerer Berardi sensibilitet som en evne til å forstå det som ikke kan verbaliseres.⁷³ Poesi representerer i den sammenheng en lignende evne til å gå på tvers av uttalte paradigmer og utgjøre en overflod av språk som verken kan reduseres til informasjon, eller gjøres utskiftbar:

Poetry is the language of nonexchangeability, the return of the infinite hermeneutics, and the return of the sensuous body of language.⁷⁴

Berardis bruk av poesi som et potensiale er tett knyttet til forståelsen av det estetiske paradigme slik vi finner det hos Guattari. Med det sikter jeg her til det potensiale som ligger i å kunne skape forbindelser på tvers av den organiserte organisme. I Berardis analyse av vår tids kroppslige vilkår beskrives nødvendigheten av en *reaktivering*, ikke bare av en kroppslighet som sådan men av en *sosial kroppslighet*. I likhet med hos Guattari er spørsmål om solidaritet sentralt hos Berardi hva gjelder forståelsen av egen og andres kropp, samt forbindelsene mellom disse. I virtualiseringen av menneskelig kontakt er empati mellom fysiske mennesker forsvunnet; «solidaritet baserer seg på en territorial nærhet mellom sosiale kropper, en kan ikke bygge solidaritet mellom fragmenter av tid».⁷⁵ Spørsmålet om solidaritet slik Berardi presenterer det er interessant også i en større økologisk sammenheng, la oss tenke oss for eksempel i møte med naturens sårbarhet. Det er likevel snarere økonomi og ikke økologi Berardi sikter til når det refereres til spørsmål om en *krise* i vår tid.⁷⁶ I likhet med Felix Guattaris *The Three Ecologies* representerer de økologiske utfordringer for Berardi kun et av flere symptomer, der det er *sammenhengene* mellom de ulike felt som er interessante. Når Berardi bruker begrep som vår *fysiske og konkrete eksistens* er det like mye en henvisning til det jordlige, som til våre kroppslige vilkår. Fraværet av den sosiale kroppslighet presenteres eksplisitt parallelt med nedvurderingen av det organiske og det jordlige;

The organic body of the Earth, and the entropy inherent to human life, has been despised, concealed, and segregated.⁷⁷

Begrepet om *utmattelse* er sentralt for Berardi og betegnes som en «definerende kode» for tiden vi lever i. Vi har sett hvordan økende informasjonsstrømmer og kognitivt press fører til en følelse av panikk som i sin tur forårsaker en utmattelse i form av depresjon. Utmattelse

⁷³ Berardi 2012b: 143-144

⁷⁴ Berardi 2012b: 139-140

⁷⁵ Berardi 2012b: 55

⁷⁶ Et sted sier også Berardi at det det egentlig handler om er «en krise i sosial forestillingsevne» Berardi 2012: 7

⁷⁷ Berardi 2012b: 66

refererer her til de psykiske ressurser, så vel som til energiressursene.⁷⁸ Det som kalles de «organiske grenser» går i Berardi tenkning parallelt med de psykologiske. Dette åpner for å se sammenhenger på tvers ikke bare av vår sansning og vårt forhold til naturen, men i dette tilfelle også mellom språk og økonomi. Det er samtidig i disse grensene for fysiske samt psykiske ressurser, at potensialet for endring ligger. Endringspotensialet ligger her i å kunne synliggjøre umuligheten av evig akselerering og akkumulasjon ikke bare i økonomien, men også i møte med de organiske grenser.

Semiokapitalisme – språklig løsriving fra det kroppslige

La oss et øyeblikk gå tilbake til essensen i det Berardi presenterer som en overgang til det virtuelle. Spørsmål om *abstrahering* fra det konkrete synes å være et nøkkelpunkt i denne oppgaven, både i beskrivelsen av sansning i dag, samt for hvordan vi skal svare på den. Ser vi nærmere på hva Berardi legger i en abstrahert og fysisk løsrivelse kommer vi ikke utenom referansene til Jean Baudrillard og den tegnteoretiske arv fra Ferdinand de Saussure som jeg også var inne på i forrige kapittel. Baudrillard siteres gjentatte steder gjennom begge av de to Berardi bøker jeg her refererer til. Fremveksten av den *post-fordistiske* produksjonsmodell betegnes hos Berardi som *Semiokapitalisme*. Her står overgangen til produksjon av tegn fremfor reell nytteverdi står som en forutsetning for hans analyse. Begrepet om Semiokapitalisme setter forholdet mellom språk og økonomi i fokus ved å tydeliggjøre deres fellestrekk i det *immaterielle*. Uten å representere en konkret eller håndfast dimensjon har språk og økonomi det til felles at de begge kan endre og bevege, flytte, ødelegge, multiplisere. Språk og økonomi representerer en immateriell produksjon som ikke bare får betydning for produksjonens referensielle verdi, men også for selve produksjonsprosessen. Som vi har sett er det her, i overgangen til den immaterielle produksjonsprosess, at vi finner ideene om kognitariat og «en sjel i arbeid». Uten sin håndfaste referensielle verdi tas nå menneskets sinn, språk og kreativitet i bruk som de fremste redskaper i produksjon av verdier. Med de konsekvenser dette innebærer både for den psykiske og fysiske energi. Gjennom Mario Perniolas analyse av sansning, så vi hvordan tapet av en konkret referensialitet har endret ikke bare produksjon, men også spørsmål om sansning. I *The Uprising* skriver Berardi om hvordan automatisering av språk har løsrevet seg fra det affektive og dermed fra det kroppslige; «*signs*

⁷⁸ Berardi 2012a: 12

produce signs without any longer passing through the flesh»⁷⁹. I følge Berardi er språkets implikasjoner i det semiokapitalistiske system avgjørende for den subjektiveringsprosess vi ser gjeldende i vår tid.⁸⁰ I forhold til Perniolas analyse av sansning løsrevet fra den direkte erfaring, bringer Berardis språklige perspektiv inn en ny dimensjon. Som vi har sett kobles det språklige til det affektive gjennom blant annet poesens ikke-utskiftbare potensial. Ved språkets underkastelse under den semiokapitalistiske produksjonssirkel *fryses* tvert om dets affektive styrke. En reaktivering av det kroppslige er like mye et forsøk på å finne nye måter å uttrykke seg på, og kanskje er det her vi tydeligst ser det estetiske potensial⁸¹, som jeg kommer tilbake til i kapittelet «Estetikkenes aktualitet og estetisk sensualitet».

Sansning som en teknologisk prosess

Gernot Böhme

Før vi går videre til å se nærmere på betydningen av fremmedgjøring, vil jeg trekke en sammenligning mellom perspektivet rundt de medieteknologiske endringene til en tradisjon innen det vi kan kalle *teknologikritikk*. Et sentralt problem innen såkalt *Philosophy of Technology*, er ikke bare teknologiske endringer i seg selv men vel så mye betydningen de teknologiske endringene utgjør for de menneskelige vilkår. Av flere viktige bidrag de seneste årene trekker jeg frem tyske filosof Gernot Böhme fordi hans bruk av betegnelsen «*nature that we ourselves are*» treffer et kjernepunkt i denne oppgavens problemstilling. Av Böhmes oversatte verk finner vi først og fremst *Invasive Technification. Critical Essays in the Philosophy of Technology* utgitt på tysk i 2008 og i engelsk oversettelse i 2012. Denne bok er en essaysamling ment som en innføring i ulike teknologikritisk problematikk og forskning. Interessen bak Böhmes presentasjon av tema er et spørsmål om bevaring av «menneskelighet» og «menneskelige verdier» i møte med de teknologiske endringer. Ved siden av *Invasive Technification* er Böhme gjennom flere av sine tyske titler⁸² kjent for å fokusere på et naturbegrep innbefattet mennesket selv, et perspektiv som blir særlig interessant da det videre krysses i møte mellom økologi og estetikk. Gjennom sin forståelse av estetikk og natur er

⁷⁹ Berardi 2012b: 17

⁸⁰ Berardi 2012b: 16

⁸¹ Berardi 2012b: 143

⁸² *Atmosphäre: Essays zur neuen Ästhetik* (1995), *Die Natur vor uns. Naturphilosophie in pragmatischer Hinsicht* (2002)

Böhme en teoretiker med relevans i spørsmål om sansning også utenfor den rent teknologikritiske kontekst.

Når det gjelder de kroppslige forhold i medieteknologiske endringer, finnes det en hel tradisjon av teknologiteori som støtter opp om de medievitenskapelige analyser McLuhan og Postman representerer. Ikke bare ideen om mediet eller teknologi generelt som en utvidelse av den menneskelige kropp, men også Postmans poeng om teknologiske endringer som økologiske endringer, er velkjente innen flere perspektiv Böhme presenterer. Teknologien slik Böhme legger det frem, er ikke lenger noe som står *over* eller *i mot* mennesker, men som strukturerer det menneskelige liv *innenfra*⁸³. Med tittelen *Invasive Technification* henspilles det til hvordan teknologien i dag gjennomtrenger og endrer ikke bare måten vi er på, men også kroppene våre, og våre sosiale relasjoner med hverandre. Måten teknologi her presenteres på kan i høyeste grad plasseres innenfor samme subjektiveringsprosess massemediene og det allerede sansede utgjør. Teknologi er ikke lenger bare en materiell tilgjengelighet som vi kan bruke for å oppnå bestemte mål, men den er en *infrastruktur* i det samfunnet Böhme kaller en teknologisk sivilisasjon;

We live in a technological civilization, which means that we can no longer adequately understand technology from the point of view of individual technological devices and their individual purposes. Rather, our society has acquired an all-pervasive technological *infrastructure*, which has become one of the major forces that shape the very possibilities and meanings of social life.⁸⁴

En mobiltelefon er ikke bare et middel for å kunne holde en samtale, mobiltelefonen endrer samtalen.⁸⁵ Budskapet om «medium is the message» er velkjent innen medievitenskapelig teori, men påfallende fraværende hva gjelder den stadige tilpasning til ny teknologi og nye medier. Hva med for eksempel de sosiale mediene jeg har vært inne på tidligere; er eksempelvis Facebook kun et middel for å «holde kontakt» med venner, eller kan det tenkes at det tvert endrer hele vår forståelse av hva å ha «kontakt med venner» innebærer? Med sitt «menneskelige» perspektiv oppfordrer Böhme til refleksjon rundt hva det vil si å leve i en

⁸³ Böhme 2012: 7

⁸⁴ Böhme 2012: 119

⁸⁵ Böhme 2012: 112

verden så fundamentalt formet av vitenskap og teknologi.⁸⁶ Herunder hvilken betydning de medieteknologiske endringene har å si for sansning og kroppslige forhold i tiden vi lever i.

Teknifisert persepsjon vs. det «blotte øye»

Å se teknologi som en infrastruktur i måten vi lever på innebærer en forståelse der flere aspekt av livet ses som teknologiske prosesser.⁸⁷ Dette er spesielt tydelig i vår tid hva gjelder sosial kontakt og kommunikasjon, spørsmålet er hvorvidt teknologi som infrastruktur også kan overføres til sansning.

Hvordan kan sansning som per definisjon kjennetegnes av kroppens sanseorganer tenkes som en teknologisk prosess?

I forbindelse med Postman og McLuhan nevnte jeg noen eksempler på hvordan dagens smarttelefoner tilbyr programmer som i stor del baserer seg på overtakelse og forenkling av sanseerfaringer slik som tunerene, GPS'en, eller promillemåleren. Her kunne det også nevnes apper som skal fortelle deg om du har drukket nok vann i løpet av dagen,⁸⁸ om du er trøtt og lider av søvnunderskudd,⁸⁹ og for den sags skyld soveprogrammene som ved hjelp av lyder fra naturen både hjelper deg til å sovne, samt vekker deg igjen og forteller deg «når kroppen har fått nok søvn»⁹⁰. Et økende antall «helseapp» som hjelper å måle hvordan en føler seg i kroppen har gitt uttrykket å «lytte til kroppen» en ny dimensjon der det ikke lenger er kroppen som vet svarene, men appen og dataprogrammet. Böhme skriver om dette fra et mer generelt perspektiv som uttrykk for en *teknifisert persepsjon*, en utvikling der vår «unaided sensory experience», med andre ord vårt «blotte øye», opplever en degradering i tillit på bekostning av en instrumentell tilgang.⁹¹ Eksempelene Böhme bruker er mer tradisjonelle, slik som termometeret for å måle kroppstemperatur. Hans analyse er likevel aktuell også for nyere medieteknologi. Et annet interessant aspekt med den teknifiserte persepsjon slik Böhme beskriver den er betydning som tillegges bilder. Bildeproduksjon betegner utvilsomt en av de fremste trender hva gjelder spesielt sosiale relasjoner og nettverk på internett. Kan medieteknologi her sies å ha endret og teknifisert den kroppslige synserfaringen? Allerede fra

⁸⁶ Böhme 2012: 21

⁸⁷ Böhme 2012: 112

⁸⁸ „Eight Glasses a Day, Eight Cups“

⁸⁹ “Sleep as Android”

⁹⁰ “SleepStream”

⁹¹ Böhme 2012: 141

teleskopet er synserfaringens potensiale både endret og til en viss grad teknifisert. Likevel er det her fortsatt snakk om en kroppslig erfaring i den forstand at det enda er *øyet* og den kroppslige tilstedeværelse som fortolker. Teleskopet kan hjelpe oss å se, men ikke se for oss. Hva skjer når den kroppslige tilstedeværelsen ikke lenger er nødvendig for å se og registrere omgivelsene rundt seg?

Kroppslig tilstedeværelse i en video og bildekultur

Jeg vil her ta med en observasjon fra egen erfaring som handler om cruiseturister i Norge sin oppførsel foran kjente attraksjoner med videokameraer i hånden. Etter flere somre som guide for italienere i Norge har det overrasket meg hvor liten interessen og entusiasmen kan være i møte med turens ulike høydepunkter. Turistene røyker og snakker seg i mellom mens videokameraet holdes opp *foran* det vi er stoppet opp for å *se* på. Som om det skulle være kameraene som var turens virkelige gjester, med båtpassasjerene kun som ledsagere. Det påfallende er, at til tross for den tilsynelatende lille interessen, skal det ikke mye til for å kunne se for seg entusiasmen som vil oppstå i de italienske hjemmene i det *bildene* fra Norge kommer frem gjennom skjermen. Kan vi her si at det *å se* attraksjonene er blitt en teknologisk prosess? Det kan sammenlignes med en busstur der et av høydepunktene på programmet er et stopp for å se lysbildeshow av den samme natur man selv kjørte gjennom for å komme til visningen av bildeshowet. I det bussen ruller forbi sjø, strender, fiskebåter og lofotske fjell er øynene trøtte og ukonsentrerte, noen sover, noen drømmer seg vekk, noen kikker på landskapet men uten å la seg engasjere, som om man venter på det man *virkelig* skal se. Inne i museumslokalet trekker vi for gardinene, skrur av lyset og lukker dørene: endelig skal Lofotnaturen oppleves på sitt vakreste. De italienske turistene sperrer opp øynene, gisper og klapper begeistret for naturen når showet er over.

Ved siden av at disse eksemplene kun representerer en stilisert tendens, bør det nevnes hvordan det også er guiden og turens opplegg som legger rammene, ikke turistene. De annonserte pausene heter ikke «nyte naturen», de heter «fotostopp». Når Flåmsbana setter opp tv-skjermer i alle vogner med slideshow fra naturen rundt banen mens de selv ruller gjennom den, er det heller ikke turistenes feil at fokus flyttes til skjermen. Enda kan man påpeke at

også erfaringen av bildeshowet er en kroppslig synserfaring, men det at øynene enda brukes endrer ikke det faktum at vår kroppslige *tilstedeværelse* er gjort overflødig;

[...] sensory perception is, after all, a form of human *presence*, viz. bodily presence. But one of the prime effects of technification is to disrupt this sense of bodily presence, making it into something increasingly reflexive and abstract.⁹²

Mario Perniola skriver også om denne video- og bildeproduksjonens betydning for øyeblikket i *Enigmas* fra 1990. I det alle øyeblikk i nåtiden kan utsettes, og øyeblikkene fra fortiden til en hver tid trekkes tilbake, blir det som skjer kun å regne som et *repertoar* fremfor unike øyeblikk i en evig nåtid;

[...] the fact that an unlimited quantity of images and information can now be recorded effortlessly on the video completely transforms the simple reception of a present event.⁹³

Dette fenomen som Perniola kaller en «fullbyrdelse av tiden» henger sammen med et større bilde av et skifte fra «virkelighet til virtualitet»; det som er ekte er ikke lenger det som fremtrer i øyeblikket, men det som *bevares*. Fra å konsumere i tråd med bruk og kast, har massemediene beveget seg i retning av ren akkumulasjon.⁹⁴ Idet tid og sted gjøres uavhengig når alt kan repeteres, fratrar medieteknologien betydning både fra øyeblikket og den kroppslige tilstedeværelse. I forrige kapittel ble det gjennom den nietscheanske betydning presentert hvorfor øyeblikket anses som viktig hva gjelder tilgang til det konkrete og jordlige. Ser vi øyeblikkets betydning i en massemediert situasjon vil kanskje det konstante påtrykk om en «realtime» tilstedeværelse derimot i seg selv kunne utgjøre et fremmedgjørende element. I dag med de sosiale medier ser vi et realtime-hysteri større enn noen gang. Nå handler det ikke bare lenger om å følge med direkte på tv-skjermen, nå skal *alle vi kjenner* følges, *realtime*, ved hjelp av laptop på soverommet og mobiltelefoner i lommen. Sett ut i fra dette perspektiv, er det klart at «arkivet» av en fullbyrdet tid kan representere en protest mot den realtime som åpenbart er en essensiell negativ effekt ikke bare av fjernsynet, men også av de sosiale medier. Men er *realtime* og *øyeblikk* egentlig det samme? Når det her trekkes frem øyeblikkets betydning som et positivt og nødvendig element, står dette på ingen måte i motsetning til en kritikk av den invaderende realtime de «løpende» medieoppdateringer innebærer. Øyeblikket som kroppslig tilstedeværelse har ingenting med mediens skapte

⁹² Böhme 2012: 142

⁹³ Perniola 1995: 75

⁹⁴ Perniola 1995: 65-66

realtime å gjøre. At *ens eget* øyeblikk forsvinner til fordel for mediene, er snarere enda et trekk ved den kroppslige sanseerfarings svekkede betydning i tiden vi lever i.

IBM's vision for the future

Sansningens aktualitet i kognitiv programmering

Spørsmålet om teknologi som en forlenger av den menneskelige kropp representerer et velkjent og tradisjonelt perspektiv innen teknologiteori. At teknologien overtar stadig mer av menneskets funksjoner og arbeidskapasitet, ses ofte i positiv sammenheng. Men hva når teknologiens *nummenhet* trer inn over menneskets sanser og følelser?

Jeg vil straks komme tilbake til Perniola og trekke noen tråder mellom det Perniola, McLuhan og Berardi beskriver, la meg bare først ta med et ytterligere eksempel angående beskrivelsen av sansning som en teknologisk prosess. At termometeret måler temperatur og stetoskopet lytter til hjertet er begge uskyldige eksempler fra Böhmes side, selv om de kan settes i sammenheng til en nummenhet og en manglende evne til å kjenne etter i egen kropp. Teknologisering av sansning er et tema med langt større aktualitet enn det Böhme diskuterer i sin bok opprinnelig utgitt i 2008. Jeg har allerede tatt frem et par eksempler hva gjelder teknologi tilgjengelig for dagens smarttelefoner og hvordan flere av de populære app-programmene stadig retter seg mot å overta en egen kroppslig evne til å *kjenne etter*, for eksempel etter kroppslige behov som søvn og vann. Tar vi et blikk i retning trendene innen mobilteknologi synes det ingen grunn til å tro at tendensen rundt det vi kan kalle en «teknifisert sansning» vil snu, her er tvert om fremtidsvisjonene allerede definert. I følge «IBM's vision for the future» vil det ikke være lenge til samtlige av kroppens fem sanser er gjort tilgjengelige gjennom eksempelvis mobiltelefoner ved hjelp av ny datateknologi. Hvert år kommer IBM med fem analyser om hvordan de ser for seg bruk av teknologi fem år frem i tid. I 2012 var tema såkalt *kognitiv programmering*, eller hvordan teknologi kan brukes *som* de fem sanser; at mobilene slik som i dag kan «se» ved hjelp av kameraer, eller «lytte» i form av å kjenne igjen sanger på radioen⁹⁵, er ingenting mot IBMs visjoner. Mobiltelefonene vil ikke bare kunne kjenne igjen lyder, men de vil kunne forstå og tolke lydene. Det samme vil gjelde bilder, lukt, analyse av smaker og følelig kontakt. Det er mye som kunne vært trukket frem av de prisende eksemplene IBM nevner, alt fra hvordan dataprogram skal kunne hjelpe

⁹⁵ «Shazam»

deg å tolke lyden av et gråtende spebarn, til hvordan den skal kunne analysere lukt av mat for å fortelle deg om den er god for deg eller ikke. I motsetning til kun å være en forlenger av de menneskelige sansene, ser et fellestrekk for den kognitive programmering ut til å bevege seg mot å ville erstatte sansene. Det kan være vanskelig å se for seg hvordan for eksempel følesansen kan kunne transmitteres gjennom datateknologi, men visstnok er dette teknologi som snart foreligger allerede, den kognitive datakunnskapen vil kunne forstå nervecellene som gjør at hjernen opplever og tolker følingen, og derfra gjøre det mulig å gjenskape denne følelsen ved hjelp av vibrasjoner, trykk og bevegelse. Hva kan denne «følesansen» brukes til? For å handle klær over nett vil man for eksempel kunne få gleden av å *kjenne* på stoffet. Gjennom mennesker blir legebesøk nevnt som et positivt eksempel på mulighetene til kjenne på hverandre. Hva dette vil bety for de virtuelle sosiale relasjoner sies det ikke noe om, i det hele tatt presenteres visjonene utelukkende som *løsninger*. Men som Neil Postman oppfordrer til å spørre om; hvilke *problemer* er det løsningene er ment for å løse? Ikke trenger vi lenger å *smake* maten for å vite om vi liker den ettersom dataprogrammene vil kunne kartlegge og forstå smakssansen vår for oss. Vi trenger heller ikke lenger å *lytte* til barnet for å kunne forstå det, da dataprogrammene gjennom eksempelvis mobiltelefon vil kunne gjøre det for oss. «Sulten» vil kanskje mobiltelefonen si, om vi holder den opp foran et spebarn som gråter. Kan vi her snakke om en *uorganisk* sansning?

Innskrenkning av det følelsesmessige og sanselige liv

Gjennom McLuhans og Postmans klassiske medieteorier, til Berardis mer alternative analyse har jeg forsøkt å se på de kroppslige forhold i medieteknologiske endringer. Spørsmål om medieteknologi og massemedier er relevant da det er dette som utgjør utgangspunkt for Mario Perniolas analyse. Gjennom begrep som mediokrati så vi hvordan Perniola kobler den stadige distanserte sanseerfaring direkte til en *sosialisert mediert sanseerfaring*. Dette er et perspektiv som kommer tydelig frem også i Gernot Böhmes fremleggelse av den teknifiserte persepsjon:

The technification of perception is bound up not just with a general trend towards objectification, but also with alienation and with trivialization of experience. Technification does indeed lead to an increase in the intersubjectivity, reliability and precision of perception. Yet it also creates a distance to what is perceived, leading to a marked loss of affective participation.⁹⁶

⁹⁶ Böhme 2012: 141

Intersubjektiviteten Böhme her nevner er på mange måter uttrykk for den samme sosialisering av sansene Perniola hentyder til gjennom uttrykket om sensologi. Felles med Böhmes beskrivelser er påpekelsen av hvordan et stadig økende intersubjektivt felt overtar for den direkte subjektive erfaring og slik skaper en avstand mellom den som sanser og det som sanses. Ved siden av mediens *innhold* av prefabrikerte følelser og bilder vi responderer på, er det like mye medieteknologiens *form* som frarøver og uttynner vår følelsesmessige deltakelse. I *Miracoli e traumi della comunicazione* skriver Perniola i forbindelse med McLuhan om hvordan mediene reproducerer teknologiske prosesser tilhørende mennesket og gjør sansningen til noe utenfor mennesket selv.⁹⁷ Som Böhme sier, teknologien står ikke utenfor mennesket, men omstrukturerer det innenfra der selv måten vi sanser på endres. Felles for både Perniola, Böhme, McLuhan og Berardi er hvordan de alle på hver sin måte beskriver det vi kan kalle en begrensning eller innskrenkning av både det følelsesmessige og sanselige liv. Er Perniolas begrep om uorganisk sansning fortsatt like gjeldende?

Av de ulike perspektiv jeg her har tatt opp, er fellesnevneren hvordan alle på sin måte påpeker forutsetninger for endringer i vår kroppslige erfaring av verden. Enten det er gjennom nummenhet eller utmattelse har endringene pekt i retningen av et *fravær* av en kroppslig og følelsesmessig dimensjon og tilstedeværelse. Går vi tilbake til Mario Perniolas begrep om uorganisk sansning, refererer dette nettopp til en tingliggjort og abstrahert erfaring frigjort fra en iboende kroppslighet. Den uorganiske sansnings frigjørelse fra kroppen i retning av en desubjektivert og abstrahert posisjon kan derfor være en god oppsummering også hva gjelder de kroppslige forhold i medieteknologiske endringer.

⁹⁷ Perniola 2009: 129

3. UORGANISK SANSNING SOM UTTRYKK FOR ØKOLOGISK FREMMEDGJØRING

I oppgavens undertittel sier jeg: «Om estetisk sensualitet som svar på økologisk fremmedgjøring». Før jeg går videre til estetikkens potensiale vil jeg derfor stoppe opp ved begrepet om fremmedgjøring. Hva menes med *økologisk fremmedgjøring*, og hvorfor påstår jeg at den uorganiske sansning er et uttrykk for dette?

Jeg vil her følge videre noen av trådene fra forrige kapittel, blant annet fra Franco Berardi og Gernot Böhme. Hensikten er å knytte den løsrivelse fra kroppen som ble beskrevet i kapittel 1 og 2, til en større sammenheng av distansering fra naturen og vårt jordlige livsgrunnlag. Som en kobling mellom fremmedgjøringsteori og økologi, har jeg valgt å starte med å vise til hvordan Karl Marx presenterer dette emne i sitt tidlige forfatterskap. De såkalte «1844 manuskripter» representerer en tenkning rundt forholdet mellom menneske og natur som har fått stadig mer oppmerksomhet i den nye tradisjon av miljøorienterte studier. For å tydeliggjøre forbindelsen til spørsmål om sansning, vil jeg deretter fortsette med Herbert Marcuse og hans tenkning om fremmedgjøring ut i fra de freudianske begrep om lyst- og virkelighetssprinsipp.

Et problem som umiddelbart oppstår idet en ønsker å snakke om fremmedgjøring, er hvordan begrepet impliserer en essens eller *noe en fremmedgjøres fra*. Både Marx og Marcuse refererer fritt til en «menneskelig natur» idet spørsmålet om fremmedgjøring diskuteres. I dag er derimot et slikt uttrykk vanskelig å bruke, ikke bare ut i fra den postmoderne avvisning av faste identiteter, men vel så mye ut i fra hvordan teknologien i vår tid hyppig både utfordrer og tøyser grensene for hva vi kan kalle et *naturlig menneskelig liv*. Det er med andre ord ikke utelukkende den språklige vending som har frarøvet mennesket et fast referansepunkt, da dette i høyeste grad også utgjør en teknologisk konsekvens. Kan en ut i fra dagens teknologiske paradigme i det hele tatt snakke om kropp og sansning *som natur*?

Dette er noen av spørsmålene jeg nå vil ta opp. Den *nummenhet* og *utmattelse* som ble diskutert i forrige kapittel, vil også her avslutningsvis vise seg å være betydningsfull i form av sin *naturlige grensesetting* hva gjelder miljøet og menneskets «relative identitet».

Fremmedgjøring innen den hegelsk-marxistiske tradisjon

Marxistisk økologi

I introduksjon til McLuhans *numbing effect* ble det referert til hvordan Perniola selv bruker betegnelsen fremmedgjøring som karakteristikk for den prosess som skjer både når sansningen sosialiseres og når den gjøres nummen. I Perniolas bruk av ordet fremmedgjøring er det Hegel det refereres til, fra verket *Åndens fenomenologi* utgitt i 1807. I følge Perniola er det en tydelig sammenheng mellom Hegels fremmedgjøring *overfor seg selv*, og den tingliggjørende objektivisering som oppstår gjennom en løsrevet distansert sanseerfaring. I Hegels betydning av *Entfremdung* er det tingliggjørende aspekt tydelig i hvordan det å bli fremmed for seg selv eksplisitt refereres til som en selv-objektiverende prosess. Det at en ikke kan se seg selv utvendig i en sosial verden, er hos Hegels et sentralt aspekt ved åndens bevegelse og utfoldelse. Når tema fremmedgjøring tas opp i Franco Berardis *The Soul at Work*, blir denne opprinnelige hegelske betydning satt på mot blant annet den senere italienske *Operaismo*. Der fremmedgjøring hos førstnevnte ser ut til å defineres ut i fra forholdet mellom en menneskelig essens og dets aktivitet, ser vi fra 60-tallet av en vending der begrepet snarere går i retning av å betegne et forhold mellom menneskelig tid og kapitalistisk verdi.⁹⁸ Denne endringen blir et avgjørende aspekt for forståelsen av begrepet om fremmedgjøring, og hvorvidt fremmedgjøringen handler om en menneskelig essens, eller om medbestemmelse i ens egne aktiviteter. I Berardis fremlegging er den hegelsk-marxistiske tradisjon et eksempel der fremmedgjøring kobles til spørsmål om menneskets essens og autensitet.

Koblingen mellom marxisme og økologi har de senere årene fått ny aktualitet i tråd med økende akademisk interesse for økologiske spørsmål. Utgivelser som John Bellamy Fosters *Marx's Ecology – materialism and nature* (2000) og Paul Burketts *Marx and Nature: A Red and Green Perspective* (1999) tar begge til orde for marxismens aktualitet overfor de økologiske utfordringene i vår tid. Ikke bare baserer de seg på Marx' analyse av en kapitalistisk jordbruksmodell med påfølgende utarming av næringsgrunnlaget i jorden, men først og fremst er det forholdet mellom mennesket og dets natur står sentralt. Spørsmål om fremmedgjøring presenteres hos Marx i kontekst av lønnsarbeidet. I følge den tidlige marxistiske analyse representert gjennom 1844 manuskriptene, defineres konseptet om fremmedgjøring som en splittelse mellom arbeiderens fysiske arbeid på den ene siden, og

⁹⁸ Berardi 2009: 22

menneskets essens på den andre. Når menneskets fysiske arbeid gjøres fremmed, innebærer dette en fremmedgjøring overfor kroppen som utfører arbeidet. Ikke bare fordi arbeideren deltar i en prosess utenfor subjektets interesser, men vel så mye fordi arbeiderens energi ender med å gjøre *utenforstående verdi* som kapital sterkere mens den egne indre verden svekkes;⁹⁹

[...] the worker is related to the *product of his labor* as to an alien object. For on this premise it is clear that the more the worker spends himself, the more powerful becomes the alien world of objects which he creates over and against himself, the poorer he himself – his inner world – becomes, the less belongs to him as his own.¹⁰⁰

Den menneskelige natur

Bakgrunnen for hvordan denne prosessen kan sies å svekke en *menneskelig essens*, finner vi i Marx begrep om menneskets «species-being», et uttrykk gjerne oversatt med *artsvesen* på norsk. I avsnittet «Estranged Labor» blir begrepet om artsvesen brukt for å kunne skissere det vesentlig menneskelige fra det animalske. Det som i følge Marx utgjør menneskets fremste arts-karakter er hvordan vår livsaktivitet, i motsetning til dyrenes, er fri og bevisst. Der dyr er i ett med sine aktiviteter gjør mennesket sin produksjon til sitt objekt. Denne type universell produksjon er basen i *menneskets aktive arts-liv*. Hva betyr dette? Hensikten med å skille det animalske fra det menneskelige er her å få frem hvordan mennesket har en unik evne til å bevisst skape eller omforme naturen til noe eget. Dyr «lager» også ting for seg selv, for eksempel reder, men dette er kun en produksjon rundt de umiddelbare behov. Mennesket derimot har evnen til å distansere seg gjennom en mer «universell» produksjon fri fra ethvert fysisk akutt behov. Det som skjer i et lønnsarbeid er at denne egenskapen hos mennesket blir brukt i mot mennesket selv. Ved å frarøve mennesket sitt produksjonsobjekt, frarøves dets objektivitet som artsmedlem, og livet gjøres om til å kun bli et middel for et individuelt liv. Menneskets fordel over dyrenes i å kunne ha et bevisst og fritt forhold til sin livsaktivitet, er snudd til en ulempe ved at dets natur nå er tatt vekk i fra en selv. Dette er en *idealistisk* analyse i hegelsk forstand, da den forutsetter en menneskelig autensitet som enten det er gjennom arbeidet, eller kun av erfaringen av å være et objekt i verden, er tatt vekk, mistet,

⁹⁹ Berardi 2009: 37

¹⁰⁰ Marx 2000: 29

fjernet eller suspendert.¹⁰¹ Idet mennesket fremmedgjør seg fra sin egen kropp, fremmedgjøres det også fra den eksterne natur;

Estranged labor turns *man's species-being*, both nature and his spiritual species-property, into a being *alien* to him, into a *means* of his *individual existence*. It estranges from man his own body, as well as external nature and his spiritual aspect, his *human* aspect.¹⁰²

Sammenhengen som fremlegges mellom menneskets kropp og den eksterne natur, viser hvordan disse to aspekt i Marx analyse representerer noe dypt sammenflettet;

Man lives on nature – means that nature is his body, with which he must remain in continuous interchange if he is not to die. That man's physical and spiritual life is linked to nature means simply that nature is linked to itself, for man is a part of nature.¹⁰³

Et annet uttrykk som dukker for å betegne menneskets forbindelse til den «eksterne» natur, er begrepet om naturen som *menneskets uorganiske kropp*. Det *uorganiske* har her en annen betydning enn den Perriola representerer ved det uorganiske som noe løsrevet og «kunstig». Naturen som uorganisk kropp er ikke kunstig, det uorganiske henspiller kun til hvordan naturen er en forlengelse av mennesket, uten å være *organisk bundet* til kroppen som organisme. Den uorganiske kropp er en *del* av mennesket uten å selv være et menneske.

Fremmedgjøring i filosofien på 60-tallet

Komposisjonisme

Den tidlige Marx og *The Economic and Philosophical Manuscripts of 1844* var en av hovedreferansene innen kritisk teori på 60-tallet, spesielt i spørsmål om fremmedgjøring. Marxistisk analyse tiltrakk seg tenkere fra flere ulike skoler blant annet strukturalismen, fenomenologi og ny-hegelianisme. Hvorfor så mye oppmerksomhet rundt tema om fremmedgjøring? Franco Berardi beskriver fremmedgjøringens aktualitet som resultatet av en situasjon der full industriell utvikling sammen med stadig større økonomisk tilfredsstillelse, introduserte en ny erfaring av et tap av «glede, liv og tid for en selv»¹⁰⁴. Den økende oppmerksomhet innen kritisk teori slik vi kjenner den fra blant andre Horkheimer, Adorno og Marcuse gikk videre i disse spørsmålene og bør i følge Berardi alle ses i kontekst av den

¹⁰¹ Berardi 2009: 38

¹⁰² Marx 2000: 32

¹⁰³ Marx 2000: 31

¹⁰⁴ Berardi 2009: 38

idealistiske renessanse Marx representerte med den Hegelske arv.¹⁰⁵ Det var likevel ikke alle som tok til seg den idealistiske forutsetningen den hegelsk-marxistiske tradisjon representerte, et eksempel på dette er eksistensialismen. I likhet med kritisk teori ble tema om fremmedgjøring et kjernepunkt innen den eksistensialistiske filosofi, om enn med et annet standpunkt. Der kritisk teori vurderte fremmedgjøring som et historisk bestemt fenomen, gikk den eksistensialistiske forståelse heller i retning av en ontologi der fremmedgjøringen ble sett som et unngåelig og konstituerende element i det menneskelige liv.¹⁰⁶ Fremmedgjøringen ble dermed et etisk og ikke et politisk perspektiv. Gjennom parolen «eksistensen går forut for essensen», var det de menneskelige eksistensvilkår som skulle undersøkes. Da mennesket etter Sartres definisjon er helt og holdent fritt, er fremmedgjøring først noe som oppstår i det mennesket avstår fra å erkjenne det ansvaret friheten innebærer.

Når Berardi skriver om den italienske *operaismo* er det for å presentere et syn på fremmedgjøring som skiller seg både fra den ny-hegeliensk inspirerte kritiske teori, samt Sartres eksistensialistiske versjon. Den italienske operaisme blir hos Berardi kalt *komposisjonisme*, som betegner en spesifikk italiensk retning innen marxismen som regnes fra tidlig 60-tallet til oppløsningen av *Potere Operaio*¹⁰⁷ i 1973. Enda finnes det et stort felt av komposisjonistisk tenkning synlig i italiensk samtidsfilosofi representert blant annet ved Paolo Virno, Maurizio Lazzarato, og Antonio Negri.¹⁰⁸ Komposisjonismen kan på flere måter sies å ha likhetstrekk med Felix Guattari og det franske schizoanalytiske miljøet, Berardi sammenligner blant annet den komposisjonistiske analyse av fremmedgjøring med den franske post-strukturalistiske analyse av schizofreni. Begge representerer de alternativer i sine beskrivelser av fremmedgjøring, samt strategier for hvordan å svare på denne. Ved å spesifisere komposisjonisme fremfor operaismo blir sammenligningene opp mot det deleuzo-guattarianske landskap tydeligere. Operaismo som vi kan oversette med «arbeiderisme» på norsk, impliserer for Berardi en alt for snever sosial referanse; «*the concept of social composition has much more to do with chemistry than with the history of society*»¹⁰⁹. Det har mer å gjøre med kjemi enn med historie, ordet «kjemi» er treffende for å illustrere motsetningen til det mer solide hegelske territoriet, med termen komposisjonisme blir

¹⁰⁵ Berardi 2009: 41

¹⁰⁶ Berardi 2009: 42

¹⁰⁷ Potere Operaio var en utenomparlamentarisk politisk gruppe som var aktiv mellom 1969 og 1973. Gruppen var del av Operaismo-bevegelsen, gruppens slagord baserte seg på mindre arbeidstimer, og arbeid til alle.

¹⁰⁸ Berardi 2009: 14 (fra forordet ved Jason Smith)

¹⁰⁹ Berardi 2003

konseptet om et stadig endrende landskap tydeligere. Referansen til en sosial komposisjon refererer nettopp til den stadige endringen av sosiale forhold, fremfor en sterk identifikasjon med en sosial skjebne. Arbeiderklassen er ikke lenger sett på som et passivt objekt for fremmedgjøring, men snarere som et aktivt subjekt i stand til å skape et felleskap gjennom fremmedgjøringen overfor de kapitalistiske interesser. Det er en lignende vending Berardi fremhever gjennom Felix Guattaris redefinering av det tradisjonelle syn på *klinisk fremmedgjøring*. Der schizofreni innen psykiatrien normalt ble sett på som en separasjon og et tap av selv-bevissthet, ble det nå ikke lenger sett som en passiv effekt, men snarere som en form for bevissthet som er mangfoldig og nomadisk. Her vil jeg påstå vi er inne på noe som ligner Mario Perniolas posisjon angående potensiale som finnes i en løsrevet og *abstrahert* sanseerfaring. Kanskje er også den uorganiske sansning et uttrykk for en mangfoldig bevissthet, istedenfor et tap og en separasjon? Dette vil nok Perniola si seg enig i. Posisjonen er heller ikke mye ulik den *organløse kropp* presentert i første kapittel, ved hvordan uttømmingen her ses som en berikelse i form av nye muligheter, fremfor et tap. Men betyr fremmedgjøringens *potensiale* at det ikke lenger er snakk om fremmedgjøring? Et annet ståsted som forener et aspekt av fremmedgjøring med et frigjørende potensiale, er det vi finner hos Herbert Marcuse.

Kroppen som frigjøringspotensiale hos Marcuse

Lystprinsipp og virkelighetsprinsipp

Jeg har nevnt hvordan Marx' tidlige skrifter i senere tid har fått oppmerksomhet i lys av en ny økologisk aktualitet. En tenker som allerede på 60-tallet gikk videre i Marx analyse av forholdet mellom natur og den menneskelige natur, var Herbert Marcuse. I likhet med Marx tar Marcuse utgangspunkt i naturen som et fundamentalt aspekt ved mennesket. Ved å vektlegge naturen i det menneskelige, impliseres samtidig forståelsen av dominasjon over naturen som en dominasjon over det menneskelige. Marcuses perspektiv er å undersøke det frigjørende potensial i kropp og natur.

Ved å ta utgangspunkt i Freuds psykoanalyse, bidrar Marcuses *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud* med et perspektiv på det kroppslige som går ut over det rent fysiologisk sansbare. Med bruk av freudiansk terminologi undersøker Marcuse det biologiske aspekt i form av menneskelige instinkter og livsdriv. Der Freud mener at

undertrykkelse av det instinktive liv både er sosialt og biologisk nødvendig for et sivilisert samfunn, argumenterer Marcuse for at et ikke-undertrykt samfunn er mulig, *hvis* vi utvider vår forståelse av libidinøs kroppslighet. For å kunne sette seg inn i konteksten Marcuse skriver ut fra, er de freudianske begrep om *lystprinsipp* og *virkelighetsprinsipp* sentrale. I Marcuses gjengivelse av Freud presenteres virkelighetsprinsippet som det *organiserende prinsipp* som inntreffer over lystprinsippet i det mennesket går fra det animalsk styrte, til det «organiserte ego»¹¹⁰. Under virkelighetsprinsippet utvikler mennesket *fornuftens funksjon*, det lærer å «teste» virkeligheten; skille mellom godt og ondt, sant og falskt, nyttig og skadelig osv. Egenskaper som oppmerksomhet, hukommelse og dømmekraft tilegnes og mennesket blir et bevisst og tenkende *subjekt*, utstyrt med en rasjonalitet som kommer utenfra. På denne måten blir både menneskets ønsker og forståelse av virkeligheten noe som er «organisert» av samfunnet idet virkelighetsprinsippet trer inn over lystprinsippet.¹¹¹ Det faktum at virkelighetsprinsippet kontinuerlig må gjenetableres i utviklingen av mennesket, betyr likevel at triumfen over lystprinsippet aldri er komplett eller sikker. Siden det er mennesket og ikke naturen som undertrykker, peker Marcuse på hvordan undertrykkelsen av instinktene er historisk betinget, og det er her Marcuse finner åpning for alternative retninger. Når Marcuse refererer til begrepet om fremmedgjøring er det i stor grad den marxistiske kontekst av det fremmedgjørende arbeid det refereres til. I *Eros and Civilization* presenteres skille mellom arbeidstid og fritid som svært betegnende for i hvilken grad arbeidet regnes utenom ens «eget» liv;

Under the rule of the performance principle, body and mind are made into instruments of alienated labor; they can function as such instruments only if they renounce the freedom of the libidinal subject-object which the human organism primarily is and desires. The distribution of *time* plays a fundamental role in this transformation. Man exists only *part-time*, during his working days, as an instrument of alienated performance; the rest of the time he is free for himself.¹¹²

Uttrykket “performance principle” brukes her for å betegne det spesifikke virkelighetsprinsipp som beskriver samfunnets vektlegging av vekst og konkurrerende økonomisk prestasjon. Som instrument for et samfunn i konstant utvidelse, får ikke mennesket selv oppfylt egne behov og egenskaper, men arbeider i fremmedgjørelse i form av å bli et instrument som *utfører*. Arbeidstiden blir noe fremmed og Marcuse kaller det en «smertefull» tid, ettersom det

¹¹⁰ Id, ego og super ego er de tre delene av det psykiske apparatet definert i Sigmund Freuds strukturelle modell av personligheten. Kort fortalt er id de instinktive krefter, ego den organiserte og realistiske delen, og superego den kritiske og moraliserende funksjon.

¹¹¹ Marcuse 1992: 14

¹¹² Marcuse 1992: 46-47

fremmedgjorte arbeid innebærer et fravær av tilfredsstillelse og en negasjon av et iboende «pleasure prinsiple». Kroppen skal ikke nyte når den arbeider, den skal utføre. Lystprinsippet avsettes til fritiden, og gir dermed et inntrykk av hvordan det individuelle mennesket fritt lever sitt eget liv. Men lystprinsippet som aldri fullt ut kan overvinnnes og som styrer vårt id i det ubevisste virker uavhengig av «skapte» tidsrom slik som fritiden representerer. Det at mennesket gjennom fremmedgjort lønnsarbeid blir fratatt muligheten til å realisere seg selv fullt og helt, utgjør for Marcuse et potensiale for frigjøring, ikke ulikt slik Berardi presenterer det komposisjonistiske synspunkt. Det at de menneskelige potensialer utslettes fra det fremmedgjorte arbeid, skaper for Marcuses rett ut forutsetningene for at det fremmedgjorte arbeidet selv kan utslettes.¹¹³

Eros som livsinstinkt

Det er slik Marcuse argumenterer for et *iboende frigjøringspotensiale* i det kroppslige. Kroppens egne instinkt utgjør et *driv* og en kraft som gjør fremmedgjøringens fullstendighet umulig. Med «kroppslig» refereres det her til det biologiske aspekt som er avgjørende for menneskets egen natur og ubevisste liv. Før vi går videre, hva legges i betydningen av dette *drivet* og hvilken rolle utgjør det for spørsmål om sansning? Når Marcuse bruker Freuds begrep om *lystprinsipp* henviser det til den «uorganiserte» del av menneskets personlighetsstruktur. Gledes- og virkelighetsprinsippet betegner de to poler hvor id, ego og superego strides samt også delvis overlapper. For å gå nærmere i betydningen hva som ligger i lystprinsippet skiller Marcuse mellom tidlige og senere stadier hva gjelder ulike oppfatninger av «livsinstinkt» i Freuds teori. Gjennom alle modifikasjoner står seksualiteten sentralt, alt fra Freuds tidligste konsept om det seksuelle som et spesifikt instinkt, til den senere utvidede betydning der seksualiteten defineres gjennom forståelsen av et generelt livsinstinkt.¹¹⁴ Det er denne forståelse av *seksualitet som livsinstinkt* som ligger til grunn for begrepet om Eros, som Marcuse også henspiller på i tittelen *Eros and Civilization*. Betydning av Eros er sentral i Marcuses idè om et kroppslig frigjøringspotensial. I kapitlet “Transformation of Sexuality into Eros” utdypes ideen om hvordan Eros og det instinktive liv skal kunne integreres i et sivilisert men ikke-undertrykt samfunn, i motsetning til Freuds tese om umuligheten av en slik integrering. Mer enn en *frigjøring* av de libidinøse krefter er det vesentlig at Marcuses filosofi i stedet leses som beskrivelsen av en *transformering*. Ved å si:

¹¹³ Marcuse 1992: 105

¹¹⁴ Marcuse 1992: 22-23

«*It is a spread rather than an explosion*»¹¹⁵, henviser Marcuse til hvordan det å integrere et lystprinsipp ikke handler om en full løslatelse av undertrykte instinktive krefter, men heller om en allmenn integrering utover den rent seksuelle sfære. Under samfunnets prestasjonsprinsipp kreves en stor del av menneskets tid og energi til det Marcuse kaller et «ikke-tilfredsstillende arbeid»¹¹⁶. At det kan finnes «lyst» i å utføre en spesifikk handling selv i fremmedgjort arbeid er utenfor tvil, men likevel uvesentlig da det ikke har noe med en «primær instinktiv tilfredsstillelse» å gjøre; «*to link performances on assembly lines, in offices or in shops with instinctual needs is to glorify dehumanization as pleasure*»¹¹⁷. Hva legger Marcuse da i betydningen instinktuell tilfredsstillelse?

Lystprinsippet oversettes gjerne med en søken etter glede og unngåelse av smerte. En slik glede kan ikke ses utenfor det kroppslige da den per definisjon baserer seg på kroppens erogene soner. Det er her allmenngjøringen, «spredningen», eventuelt det vi kan kalle integreringen av de erogene soner kommer inn og blir sentrale for å kunne forstå Marcuses perspektiv på betydningen av en sanselig kroppslighet. Det kunstige skillet mellom arbeidstid og fritid, fører ikke bare til en fremmedgjøring i form av å bli et «instrument for en fremmedgjort utførelse», men som en negering av livsinstinkt fører det også til det Marcuse kaller en *deseksualisering* av kroppen. I motsetning til den adskilte og kjønnslig konsentrerte seksualitet tar Marcuse til ordet for en reaktivering av kroppen som helhet gjennom en fornyet *pregenital og mangeformet seksualitet*.¹¹⁸ Ved å trekke Eros begrepet inn i sammenheng med den pregenitale fase ønsker Marcuse å presisere den ønskede tilbakegang av en seksualitet forstått i funksjon av reproduksjon, der den kjønnslige forrang har vært selve utgangspunktet for en deseksualisering av kroppen. Deseksualisering bør ikke ses som en undertrykkelse av seksualitet, heller som en historisk betinget *organisering* av seksualiteten, en organisering, eller forming, som avspeiler det samme prestasjonsprinsipp som fra samfunnet ellers. Den deseksualiserte kropp gjøres til et arbeidsinstrument der de libidinøse relasjoner avsettes til fritiden, ikke bare redusert men også svekket i sin kvalitet. Det er med andre ord ikke snakk om lyst eller ikke lyst, heller lystens karakter og kvalitet som endres.

Økologi hos Marcuse

¹¹⁵ Marcuse 1992: 201

¹¹⁶ Marcuse 1992: 199

¹¹⁷ Marcuse 1992: 221

¹¹⁸ Marcuse 1992:201

Ideen om en seksualitetens transformasjon som livsinstinkt introduserer en helt egen form for sanselighet som bringer spørsmål om fremmedgjøring i et mer eksplisitt kroppslig perspektiv enn det vi til nå har undersøkt. Måten Marcuse knytter spørsmål om kroppslighet opp mot en menneskelig natur åpner samtidig opp for å se sammenhenger mellom vårt forhold til naturen og måten vi sanser på. Det ble nevnt hvordan organiseringen av vår sanselige, eller seksuelle for å bruke Marcuses terminologi, erfaring i verden ble underlagt samme type organiserende dominerende som preger samfunnet som helhet gjennom et system av evig utvidelse og produksjon. I likhet med hvordan Marx de senere år har fått en økende oppmerksomhet i økologi- og miljøorientert sammenheng, er også Marcuses tenkning aktuell i hvordan den evner å sette menneskets forhold til naturen i en større økologisk sammenheng. Essayet «Ecology and critic of modern society» fra 1979 var noe av det siste Marcuse skrev før han døde samme år. I likhet med Guattaris transversale tenkning nevnt innledningsvis, er det interessant å se hvordan også dette essay presenterer og beskriver spørsmål om økologi i en krysning mellom det kroppslige, politiske og psykologiske;

The ecology movement reveals itself in the last analysis as a political and psychological movement of liberation. It is political because it confronts the concerted power of big capital, whose vital interests the movement threatens. It is psychological because (and this is a most important point) the pacification of external nature, the protection of the life-environment, will also pacify nature within men and women. A successful environmentalism will, within individuals, subordinate destructive energy to erotic energy.¹¹⁹

Ideen om et dominerende prinsipp enten det er over natur eller over sine instinkter settes ofte som motsetning til begrepet om Eros her referert til som erotisk energi. En integrering av Eros som livsinstinkt kan dermed også leses i sammenheng med en større idé om forsoning mellom mennesket og naturen. Når Eros settes opp som motsetning til et mer dominerende prinsipp, er det ikke kun ment som uttrykk for lystprinsipp versus virkelighetsprinsipp. Sentralt i forståelsen om den erotiske energi står konseptet om *leken* som ideal i klar kontrast til et prestasjons- eller utnyttende ideal. Det er nevnt hvordan instinktiv tilfredsstillelse defineres som en søken etter glede og en unngåelse av smerte. En slik beskrivelse appellerer til en umiddelbar erfaring uavhengig av innhold eller et ytre mål. Leken settes blant annet opp som motsats til lønnsarbeid da leken representerer et mål i seg selv, mens arbeidet måles i en ytre verdi. Med andre ord er det målsetningen og ikke innholdet som etter Marcuses terminologi avgjør om en aktivitet er arbeid eller lek.¹²⁰ Det barnlige, lekne og pregenitale går stadig igjen

¹¹⁹ Marcuse 1979: 36

¹²⁰ Marcuse 1992: 214-5

i Marcuses beskrivelse av Eros. En reaktivering av ønsker og minner fra barndommen er ikke nødvendigvis en tilbakegang slik Marcuse legger det frem, tvert om siteres her Freud i en definisjon av lykke som:

[...] subsequent fulfillment of a prehistoric wish. That is why wealth brings so little happiness: money was not a wish in childhood.¹²¹

Tanken om å øve en egenverdi fremfor en nytteverdi overfor naturen er velkjent argumentasjon innen etablert naturvern. Det som gjør Marcuses ståsted interessant og ikke minst aktuelt er hvordan denne tanken samtidig kobles til en bevaring av menneskets natur. En unngåelse av smerte slik Marcuse tolker den i essayet «Ecology and the critic of Modern Society» representerer en pasifisering eller fredeliggjøring av tilværelsen som innebærer en beskyttende ivaretagelse av miljøet rundt oss og en «*restoration of nature, both external and within human being*». Kan dette også gå andre veien? Det vil si at en unngåelse av smerte skaper en konflikt mellom egne og miljøets interesser? I et kort perspektiv vil det kanskje være en relevant innvending. I et mer langsiktig perspektiv, kan det derimot vanskelig tenkes at skade mot miljøet kan være tjenlig for mennesket om man er villig til å erkjenne implikasjonene av miljøet som menneskets livsgrunnlag.

The nature that we ourselves are

Menneske i reproduksjonsalderen

Jeg vil nå ta opp problemet med den menneskelige natur i møte med teknologi. I forrige kapittel trakk jeg frem tyske Gernot Böhme og nevnte hvordan Böhmes utgangspunkt baserer seg på ønsket om å ivareta og rette oppmerksomhet mot bevaringen av det «menneskelige» i møte med teknologiske endringer. Hva mener Böhme med uttrykket «the nature that we ourselves are»?

I likhet med Marx og Marcuse er den «menneskelige natur» også hos Böhme uttrykk for en instinktiv kroppslig eksistens.¹²² Den er det *naturlig gitte*, det som hos Kant refereres til som den fysiske antropologi i motsetning til den pragmatiske antropologi; «*Human nature in the sense of physis is the nature that we ourselves are: the body*».¹²³ Der den pragmatiske

¹²¹ Marcuse 1992: 203 (Marcuse refererer her fra Ernest Jones: *The Life and Work of Sigmund Freud, Vol 1*. New York: Basic books, 1953, s. 330)

¹²² Böhme 2012: 178

¹²³ Böhme 2012: 178

antropologi betegner et normativt felt over hva mennesket kan og *bør* være, har den fysiske antropologi *inntil nå* vært akseptert som et både håndfast og uunngåelig faktum. Mennesket fødtes, enten som mann eller kvinne, med helt bestemte tilbøyeligheter kanskje også sykdom. I en diskusjon rundt Walter Benjamins essay «Kunstverket i reproduksjonsalderen» fra 1936 bruker Böhme Benjamins beskrivelse av kunstverkets tap av aura, for å vise hvordan vi med manipulerende teknologi på samme måte kan snakke om *naturens tap av aura* i dag.¹²⁴ Böhme ønsker å belyse den «bredere sannhet» bak Benjamins posisjon ved å følge det samme resonnement kun til et overført felt. Der tap av aura for Benjamin betegnet en ødeleggelse av den estetiske unikhet, mener Böhme vi tilsvarende i dag kan snakke om en svekket verdsetting av naturens og økosystemets unikhet. Naturen i en tid av mekanisk reproduksjon åpner ikke bare for å se tap av en unikhet og autensitet, men vil i likhet med kunstverket også innebære en revurdering av naturens *funksjon*. Med naturens funksjon menes her måten vi betrakter naturen på, *hva naturen er* for oss. I lys av teknologien og reproduksjonens muligheter mister vi forståelsen av det gitte og uunngåelige, en forståelse som blant annet innebærer en respekt for naturlig liv.¹²⁵ Böhmes eksempel og diskusjon minner oss om vanskelighetene med å snakke om en menneskelig natur, ikke bare hva gjelder det sjelelige aspekt og forholdet mellom det kroppslige og sjelelige, men også nå hva gjelder det rent fysisk antropologisk kroppslige. Det som bør uroe oss angående et «naturens tap av aura», er i følge Böhme hvordan dette i vel så stor grad innebærer et tap av respekt for egen natur, og forståelsen av oss selv;

«What will be of human beings when what once constituted their basic bodily nature finds its way into the list of technologically reproducible contingencies? What will constitute the future basis of human dignity and self-respect if the boundaries between the domains of subjective self-determination and the naturally given continue to fade? When the difference between what Heidegger calls *facticity* and *project* becomes even less stable than it is now?»¹²⁶

Perspektivet til Böhme er her interessant i hvordan det påstår nødvendigheten av et fast referansepunkt for menneskets verdighet og selvrespekt. Hvor vil respekten for det menneskelige liv komme fra, om livet selv gjøres foranderlig og manipulerbart? I stedet for å forsøke å la dette synspunktet gi mening innen en postmoderne kontekst bør det kanskje heller stå som uttrykk for en prinsipiell uenighet hva gjelder *løsrivningens* betydning. Der eksempelvis Perniola ser et frigjørende potensiale i en løsrivning fra de faste verdier, kan det

¹²⁴ Böhme 2012: 167

¹²⁵ Böhme 2012: 167

¹²⁶ Böhme 2012: 179

se ut til at Böhme her representerer et syn der en løsrivning fra de *faste* verdier, betyr en løsrivning fra verdi i det hele tatt. Hva gjelder fremmedgjøring vil det også finnes et synspunkt som kan se de faste verdier som en *enda mer omfattende* fremmedgjøring, da mennesket underlegges et konvensjonelt skille mellom faktisitet og prosjekt. Kan vi likevel bruke Böhmes refleksjoner rundt den menneskelige natur i møte med teknologiske endringer? Ved å introdusere begrepet *antropologiske betingelser* viser Böhme en nyttig posisjon for videre diskusjon da den unngår det betente og problematiske begrepet om en menneskelig essens.

Antropologiske betingelser

Den menneskelige kropp er i følge Böhme fanget i problematikken rundt reproduksjon like mye som et hvert annet aspekt av naturen er det.¹²⁷ Ved å peke på prosessen av stadig teknifisering er Böhmes utgangspunkt ikke først og fremst å advare mot teknologiens endringer, men snarere å fremsette de endringene som allerede er skjedd. Når det gjelder forståelsen av egen natur peker Böhme på hvordan tap av distanse gjennom en normativ *tilnærming* ikke knytter oss tettere forståelsen av egen kropp. Ved å miste det faste referansepunkt naturen i oss utgjør, mister vi både utgangspunktet for vår selvforståelse samt det ansvar kroppen pålegger. Forfallet av den menneskelige *fysis* forstått som det forutbestemt gitte, har ikke noe med resultat av hver enkelt persons stillingstaken å gjøre, det er *valget* i seg selv som her er endret. Böhme bruker flere eksempler innen høyaktuelle tema i dagens samfunn slik som prøverørsbehandling og fosterdiagnostikk. Uavhengig av den enkeltes valg om eksempelvis tidlig ultralyd eller ikke, vil det i dag selv for de som skulle velge å avstå fra teknologisk testing ikke lenger være mulig å kunne kalle et handicappet barn for ren skjebne. Ved hjelp av teknologi er dette blitt et valg vi selv ufrivillig konfronteres med. Fra nå av vil selve oppfattelsen av hva som er gitt og ikke gitt ved den menneskelige *fysis i seg selv* bli et kulturelt prosjekt, skillelinjen mellom *faktisitet* og *projeksjon* blir opp til mennesket selv å bestemme.

Hvordan snakke om fremmedgjøring fra naturen i naturens «reproduksjonsalder»? Det *omskiftelige* som karakteriserer både den postmoderne tenkning samt teknologiens innvirkning over de fastlagte rammer, gjør det vanskelig å skulle referere både til begrep om fremmedgjøring, samt begrep om den menneskelige natur. I stedet for å snakke om en

¹²⁷ Böhme 2012: 170

menneskets essens velger Böhme betegnelsen *antropologiske betingelser*¹²⁸. I en tid der snart vår egen natur og egne kropper er gjort moralsk tvilsomme, er spørsmål om menneskets selvforståelse interessant i lys av de teknologiske endringer. Mer enn å spørre seg hva som er *menneskelig*, er Böhmes spørsmål heller hva det vil si å være *menneskelig i en teknologisk sivilisasjon*.

Økologisk fremmedgjøring

Menneskets rammeverk

Så hva vil det si, å være menneskelig i en teknologisk sivilisasjon? Ingen vil hevde at menneskene i dag er *mindre menneskelige*, enn de har vært tidligere. Ingen vil heller hevde at en potteplante er *mindre vegetabilsk*, enn en plante i jorden. Kanskje er dette et av naturens fremste kjennetegn, en vilje til liv i evig tilpasning og samspill med omgivelsene. Nye teknologier gjør nye identiteter og praksiser mulig, akkurat som plantens løsrivelse fra jorden kan åpne for nye erfaringer i form av en *frigjort* tilværelse i en utskiftbar potte.

Helt i fra kapittel 1 har det vært forsøkt argumentert for hvorvidt en løsrivning fra det kroppslige kanskje heller bør betegnes som en fremmedgjøring enn en frigjøring. Men hva endrer egentlig dette, om fremmedgjøringen selv tas i mot som et frigjørende element? Perniola bruker selv betegnelsen fremmedgjøring om sensologi, tilsynelatende uten å la seg skremme av den grunn. Ikke bare den tingliggjorte posisjon, men også den levende mynt og organløse kropp ser alle ut til å direkte *omfavne* et fremmedgjørende aspekt ved å se distansen til seg selv som en kreativ åpning mot nye tilblivelser. Det samme kan åpenbart også sies om vår kulturs tilpasning og imøtekommenhet overfor de stadig overtakende teknologiske hjelpemidler. Så hvorfor tillegge dette begrepet en normativ betydning? Begrepet om fremmedgjøring refererer til en *beskrivelse*, hvordan en vil *dømme* denne beskrivelsen vil være avhengig av hvilke verdier man innehar. I denne oppgaven er temaet sansning undersøkt fra et økologisk perspektiv. Distanseringen fra ens egen kropp er dermed forsøkt satt i sammenheng til en distansering fra det øvrige jordlige og materielle grunnlag. Gjennom et blikk belyst av de økologiske utfordringer vi i dag står overfor er det vanskelig å overse sammenhengen mellom en distansering fra det jordlige grunnlag og en manglende aktelse for dets sårbarhet. Så er spørsmålet i denne oppgaven, om dette kan overføres til kroppen og ses i

¹²⁸ Böhme 2012: 121

sammenheng med den løsrivelse eksempelvis sensologien eller McLuhans nummenhet utgjør. Sett ut i fra vanskeligheten med å fastsette en «menneskelige natur» slik Böhme fremsetter i møte med teknologisk utvikling og manipulering, kan en også spørre seg:

Hvis rammene for en menneskelig natur uansett ikke kan fastlegges, hva er da problemet om rammene tøyres?

Problemet med den økologiske fremmedgjøring i dette henseende er hvordan en distansering fra den kroppslige erfaring og følelse, kan føre til en neglisjering av det iboende rammeverk kroppen utgjør. Selv om begrepet om den *menneskelige natur* er vanskelig å forholde seg til, innebærer det noen begrensninger og rettledninger som er enkle å få øye på. For eksempel, i likhet med hvordan planter dør i mangel på lys, vann og næring, vil heller ikke mennesker kunne overleve uten næring, hvile, og fysisk bevegelse. Selv om den menneskelige natur kan være omskiftelig, kommer vi ikke utenom en viss basis av menneskelige behov. Om disse behovene ikke kvalifiserer til å betegne en menneskelig natur, er de i alle fall *naturlige*. Dette kan kanskje virke trivielt, men implikasjonene som følger kan neppe sies å være trivielle i en kultur tendensiøst preget av dårlig matkultur og stillesittende arbeid. Legger vi til hvordan stadig mer av hverdagslivet, enten det gjelder bankbesøk eller sosial kontakt med venner overføres til den virtuelle sfære, blir benektelsen av den menneskelige *fysis* enda mer påfallende i en sammenligning til økosystemet som helhet. Menneskets *livsstilsykdommer* er her en interessant parallell til en tid preget av bevisstheten om en økologisk krise.

Pseudo-evighet

I forrige kapittel så vi hvordan Berardi trekker frem *utmattelse* som et karakteriserende aspekt ved tiden vi lever i, både hva gjelder de «organiske grenser», samt hva gjelder menneskets psykiske energi. Felix Guattari representerer med sin transversale tenkning en lignende sammenligning ved å argumentere for sammenhengen mellom både den miljømessige, sosiale og mentale økologi. I likhet med sammenhengen mellom mediemanipulert subjektivering og ødeleggelse av biologisk mangfold, er mitt utgangspunkt at også den økende distanse til kroppslig erfaring bør plasseres innen samme bilde. Betegnelsen *uorganisk sansning* er her treffende. Slik dette begrepet forstås gjennom Perniola er sansningen uorganisk idet den løsriver seg fra det iboende kroppslige, men igjen, hva skjer når en løsriver seg fra det kroppslige? Å idyllisere en posisjon uavhengig av kroppslige begrensninger, vil i et utvidet økologisk perspektiv betegne en manglende forståelse for bærekraftighet, på lik linje med å overse begrensninger for ressurser ellers i naturen. En kan nok *tenke seg til* de virtuelle

muligheter på samme måte som en kan *tenke seg til* det appellerende ved en tingliggjort sansning, eller en evig ressurstilgang. Men så lenge en idé om overskridelse ikke er reell, spør det som tidligere nevnt hvorvidt overskridelsen heller virker fremmedgjørende, enn frigjørende. Idet det finnes et rammeverk, noe den økologiske forståelse baserer seg på, blir spørsmål om fremmedgjøring aktuelt om rammene ikke anerkjennes. Konsekvensene av en tingliggjørende holdning overfor naturen er i dag tydelige, spørsmålet er hvorvidt vi evner å plassere oss selv innenfor samme bildet. En lignende bekymring hva gjelder en neglisjering av de organiske grenser, finner vi i Genoskos presentasjon av Guattari i beskrivelse av kapitalismens benektelse av begrensninger:

Through the media, capitalistic subjectivity attempts to conceal us from a sense of finitude.¹²⁹

I likhet med hvordan Berardi refererer til utmattelse, er også Guattari opptatt av umuligheten av evig akkumulasjon. Begge trekker de frem den kapitalistiske subjektiveringsprosess som *fremmedgjørende* i den forstand subjektet fratras en reell forståelse for tid og livsmuligheter, her beskrevet av Guattari under termene «existential refrains»¹³⁰ og «pseudo-eternity»:

Capitalistic subjectivity seeks to gain power by controlling and neutralizing the maximum number of existential refrains. It is intoxicated with and anaesthetized by a collective feeling of pseudo-eternity.¹³¹

Begrepet om pseudo-evighet er her interessant satt i sammenheng med en benektelse av kroppslig sårbarhet og rammeverk. Kan det tenkes å være den kollektive følelsen av pseudo-evighet som ligger til grunn i en kultur der det tidvis kan synes legitimt å gi legene skylden for sykdom? I dagens norske offentlighet kan en få inntrykk av at det å leve friske liv til en er 80 år er blitt en menneskerett, på lik linje med hvordan det også er blitt en menneskerett å kunne få barn. I likhet med Marcuses påstand om økologi som politisk og psykologisk fremmedgjøring, sporer også Guattaris fokus på subjektivering det økologiske spørsmål til faktorer utenom det rent miljømessige. Den økologiske situasjon bunner hos Guattari heller i det som betegnes som en generell krise fundert i en forståelse av utvikling og produksjon tømt for «all human finality». Det er dette jeg vil kalle den økologiske fremmedgjøring i tiden vi lever i; den manglende forståelse for bærekraftighet og begrensninger som den økologiske sårbarhet innebærer, og som mennesket gjennom kroppen selv er en del av.

¹²⁹ Guattari 2008: 94 (fotnote nr 47)

¹³⁰ Refrain er et sentralt begrep hos Deleuze og Guattari og betegner et "refreng" som gjennom å være et dominerende uttrykk fungerer som *territoriemarkør*

¹³¹ Guattari 2008: 34

Fremmedgjøring i dag

I dette kapittel har jeg forsøkt å gå nærmere i begrepet om fremmedgjøring, samt å se på hvordan spørsmål om fremmedgjøring kan sies å ha aktualitet i forbindelse med sansing og de kroppslige vilkår slik vi lever i dag. Fremmedgjøring henger tradisjonelt tett sammen med spørsmål om arbeid, noe som er interessant både fra et ressursmessig samt et kroppslig perspektiv. Gjennom å gå fra Marx til Marcuse har vi sett hvordan betydningen av det *fremmedgjørende arbeid* er sentral, ikke bare for disponering av tid og aktivitet; men også i spørsmål om sansning. I en tid der stadig mer av arbeidet utføres sittende foran en dataskjerm utfyller Franco Berardi beskrivelsen av kroppslig fremmedgjøring i arbeidet på en måte som både gjenaktualiserer og fornyer den marxistiske analyse. Berardis tette samarbeid med Felix Guattari skinner igjennom i hvordan de begge lokaliserer problemet til å handle om subjektivering underlagt en kapitalistisk logikk. I følge Berardi er det i dag i måten vårt sjelelige og kreative liv fanges inn i lønnsarbeidet, at vi finner vår tids fremmedgjøring:

Putting the soul to work: this is the new form of alienation. Our desiring energy is trapped in the trick of self-enterprise, our libidinal investments are regulated according to economic rules, our attention is captured in the precariousness of virtual networks: every fragment of mental activity must be transformed into capital.¹³²

I følge Berardi har det å snakke om *fremmedgjøring* i dag likevel ikke lenger den samme betydning som på 60-tallet. Gjennom post-strukturalistisk teori er spørsmål om *fremmedhet* nå satt i en ny kontekst der man ikke lenger snakker om fremmedgjøring ut i fra de hegelsk-marxistiske begrep, men snarere ut i fra termer om begjær, disiplin, kontroll og biopolitikk.¹³³ Det betyr ikke at den marxistiske analyse ikke lenger er aktuell, kun at det vi kanskje kan kalle «feltet» for fremmedgjøring har flyttet seg, fra å være et spørsmål om *handling* til å bli et spørsmål om *sansning*. Som Perniola selv skriver i boken *Enigmas*:

Mirror-man is the latest and most radical manifestation of the alienation process described by Marx, whereby man transfers outside himself faculties that belong to him. But whereas in the case that Marx examined it was action that was alienated, here it is feeling, i.e. the whole field of sensibility and emotion.¹³⁴

Forflyttelsen av det Perniola har kalt det *det strategiske felt* fra handling og kunnskap til sansning er sentralt i Perniolas betydning av *mediekratiet*. Franco Berardis begrep om *kognitariatet* er her nyttig som et tillegg til Perniolas analyse, da det evner å sette betydningen

¹³² Berardi 2012b: 24

¹³³ Berardi 2009: 116

¹³⁴ Perniola 1995: 29

av den subjektiverende *sensologi* i et større perspektiv av arbeid og «klassetilhørighet». Overgangen fra det fysiske til det «sjelelige» arbeid som Berardi skriver om, er ikke annet en den ytterste praktiske konsekvens av det samme medie- og kommunikasjonssamfunnet Mario Perniola beskriver. Hva gjelder sansning bidrar de begge med gode beskrivelser av hva som skjer i møte med medienes inntagende virkelighet. Hos Perniola fokuseres det på hvordan medienes manipulering og prefabrikking av følelser fratrar sansningen dens *direkte* dimensjon. Parallelt med den følelsesmessige nummenhet som oppstår av medienes overtakelse, trekker Berardi inn aspektet ved den «gjenglemte» fysiske kroppslige tilstedeværelse foran skjermen. Til sammen gir dette oss et bilde av mediene- og medieteknologiens passivering av kropp, sansning og følelser. En *deaktivering* som ikke bare gjør oss apatiske slik Berardi påstår, men som også fremmedgjør oss fra virkeligheten av egen kropp.

4. ESTETIKKENS AKTUALITET OG ESTETISK SENSUALITET

Hittil i oppgaven har jeg fremlagt tendenser og analyser angående sansning i vår tid. Jeg har forsøkt å vise hvordan jeg mener Mario Perniolas begrep om det «uorganiske» er treffende i dag der stadig flere av livets områder teknifiseres og flyttes inn i et virtuelt felt definert av et massivt påtrykk fra medienes form og innhold. I forrige kapittel ble det forsøkt å knytte de kroppslige vilkår under medieteknologiske endringer til et større økologisk perspektiv ved å stille spørsmål om hvorvidt en fremmedgjøring fra egen kropp og sansning kan ses i sammenheng med en mer generell manglende respekt for bærekraftighet og økologisk sårbarhet. Her ble det blant annet pekt på umuligheten av evig akkumulasjon og akselerering, ikke bare ut i fra et miljømessig perspektiv men også ut i fra menneskets egen fysiske samt psykiske energi. Siden min introduksjon av Felix Guattaris *tre økologier* innledningsvis i oppgaven har jeg forsøkt å vise hvordan også de kroppslige forhold bør inkluderes i et utvidet begrep om økologi og «miljøvern». Idet selv sansningen har mistet sitt direkte referansepunkt, ser vi en løsrivelse fra den kroppslige erfaring som med fordel kan vurderes i sammenheng med en øvrig distansering fra våre jordlige betingelser. Da Perniolas uorganiske sansning vektlegger akkurat denne løsrivelse og *frigjøring*, viser det dermed en aktualitet ikke bare for sitt tingliggjørende perspektiv, men også i sitt potensiale for å trekke paralleller til en bredere forståelse av økologi.

Når jeg her har valgt å bruke estetikk som svar mot økologisk fremmedgjøring er det i kontekst av spørsmål om den *kroppslige økologi*. Der det uorganiske hos Perniola representerer en løsrivelse fra det kroppslige, er estetikken valgt for dets opprinnelse i en integrering av det kroppslige. Estetikkenes potensiale i møte med vårt forhold til naturen går likevel bredere enn kun hva gjelder den kroppslige erfarings verdi. Derfor vil jeg også se etter hva annet vi finner i det estetiske ideal som kan virke forenende med miljøet rundt oss, og hvordan eventuelt dette resterende potensial forholder seg til Perniolas tenkning og tilbaketrukne posisjon.

Estetikk som resingularisering

Økosofi hos Guattari og Næss

Jeg vil nå komme tilbake til Felix Guattari og hans *The Three Ecologies* fra 1989 som ble introdusert innledningsvis, samt *Chaosmosis. An etico-aesthetic paradigm* fra 1992. Som nevnt tidligere er Guattaris «tre økologier» et forsøk på å utvide forståelsen av økologi utover det rent biologisk og miljømessige. Da Guattaris hovedanliggende i beskrivelsen av samtlige tre økologier ser ut til å samles under den subjektiverings- og homogeniseringsprosess massemediene representerer, kan også Perniolas begrep om *sensologi* inkluderes i Guattaris perspektiv. På lik linje med flere av Guattaris egne eksempler er også sensologi en god illustrasjon på hvordan selv våre sanser og følelser homogeniseres og *tilbys*, på bekostning av en utrydning av direkte erfaring som Guattari lett kunne satt i sammenheng med øvrig utrydning av det biologiske mangfold. Denne transversale sidestilling på tvers av det miljømessige og her følelsesmessige, er en tenkning også Marx og spesielt Marcuse representerer, for eksempel gjennom Marcuses definering av den økologiske bevegelse som politisk så vel som psykologisk¹³⁵. Men hvor langt kan det økologiske perspektivet trekkes, kan den «økologiske modell» gjelde alt? For å svare på disse spørsmålene vil jeg starte med å se nærmere på den betydning Guattari legger i det transversale, og hvordan den transversale økologi hos Guattari krysses i møte med estetikk.

Et begrep Guattari bruker for å sammenfatte det transversale økologiske perspektiv er begrepet om *ecosophy*. Innen dypøkologien forbinder vi gjerne begrepet om økosofi med Arne Næss og hans definisjon av begrepet fra tidlig på 70-tallet. Da Guattari ikke nevner Næss som referanse for begrepet, må vi anta Guattari legger en annen betydning i økosofi-begrepet enn Næss, la oss derfor kort se hva som skiller disse betydningene for å få bedre tak i Guattaris mening. I essayet “The Shallow and the Deep Long-Range Ecology Movement: A Summary” fra 1973 definerer Næss *ecosophy* slik:

By an ecosophy I mean a philosophy of ecological harmony or equilibrium. A philosophy as a kind of sofia (or) wisdom, is openly normative, it contains both norms, rules, postulates, value priority announcements and hypotheses concerning the state of affairs in our universe. Wisdom is policy wisdom, prescription, not only scientific description and prediction. The details of an ecosophy will show many variations due to significant differences concerning not only the ‘facts’ of pollution, resources, population, etc. but also value priorities.¹³⁶

I Arne Næss’ bruk indikerer termen her en forening mellom det deskriptivt vitenskapelige og det normative i et forsøk på å skissere opp en filosofi som også er handlingsbasert. I forskjellen mellom den dype og den grunne økologi vektlegges forståelsen av mennesket som

¹³⁵ Se sitat i Marcuse og økologi

¹³⁶ Drengson og Inoue (red.) 1995: 8

en *integrert del i naturen* i et forsøk på å erstatte ideen om mennesket som forvalter med et mer relasjonelt «*total-field image*»¹³⁷. Til tross for likheten mellom Guattaris og Næss' utvidelse av økologibegrepet til fordel for en værensforståelse som også hos begge er handlingsbasert, er det først i forståelsen av subjektet at de to økosofier skilles. Der Næss argumenterer for et relasjonelt felt basert på *identifikasjon* med ikke-menneskelig liv i naturen, representerer Guattari snarere en tilnærming basert på *tilblivelse*. Dette er et nøkkelpunkt ikke bare for forskjellen dem i mellom, men også i sammenligning med Mario Perniolas strategi, men hvordan kobles det tilblivende aspekt til økologi? Er det ikke akkurat denne løsrivelse fra det konkrete som til nå har representert problemet?

En vordende subjektivitet

Gjennom å peke på sammenhenger mellom de miljømessige, mentale og sosiale økologier bidrar Guattari med gode innspill til miljøspørsmålet til tross for at hans hovedanliggende snarere ligger i spørsmål om subjektivering.¹³⁸ Hvordan erfarer vi oss selv i verden? Næss og Guattari tar begge til orde for en ontologi fremfor moral som svar på den økologiske situasjon vi står overfor, men de svarer forskjellig på spørsmål om menneskets fordring i naturen. Arne Næss tror på identifikasjon, og på hvordan *et utvidet økologisk selv* kobles til empati. Guattari deler nok Næss' definisjon av problemet som en separasjon mellom mennesket og resten av verden, men svarer heller med en *oppløsning* av selvet, enn en utvidelse av dette. Denne oppløsning blir også referert til som *singularisering* eller *resingularisering*. Som Gary Genosko skriver i sin bok *Felix Guattari. A Critical Introduction*:

Guattari's concern is not self-realization through widening of a pre-given self, but processes of singularization that resists the frames of reference imposed by an identity (a process-collapsing circumscription) yet bear upon everything concerning the way one lives, feels, thinks, and acts.¹³⁹

I *The Three Ecologies* bruker Guattari begrepet om «*nascent subjectivity*» for å betegne fordringen om en singulariseringsprosess i praksis, Guattari betegner den «vordende subjektivitet» som avgjørende for «*an escape from the crisis of our era*»¹⁴⁰. Hvorfor er spørsmålet om subjektivering så avgjørende hos Guattari? Det som mangler i dag for å kunne svare til de miljømessige utfordringer vi står utenfor, er ikke teknologiske løsninger men

¹³⁷ Drenson og Inoue 1995: 3. Begrepet henspiller til et bilde organismer som «knuter i et biosfærisk relasjonelt nett», det betyr at alt liv er sammenflettet i en egalitær struktur uten hierarki

¹³⁸ Genosko 2009: 69

¹³⁹ Genosko 2009: 87

¹⁴⁰ Guattari 2008: 45

sosiale krefter og subjekter som kan ta tak i disse ressursene og får dem til å fungere.¹⁴¹ Et møte med tiden vi lever i må skje på det mentale og sosiale, så vel som på det økologiske plan. Fokus på subjektivering utgjør enda en forskjell fra Næss' økosofi og bruk av begrepet om økologi. Innen dypøkologien er begrepet om økologi tett knyttet til natur, hos Guattari derimot er begrep om økologi *generaliserert*; det inkluderer naturen, men begrenser seg ikke til den. Gjennom den transversale tenkning er det *forbindelsen* mellom de tre ulike registre som utgjør økosofiens interessefelt: «*It is the relationship between subjectivity and its exteriority – be it social, animal, vegetable or Cosmic – that is compromised*»¹⁴². Estetikken er her sentral i omformingen av dette forholdet og det er slik vi i begrepene om resingularisering og vordende subjektivitet finner forbindelsen mellom Guattaris økosofi og estetikk. De vitenskapelige paradigmer må endres til fordel for de estetiske; «*Life is like a performance, one must construct it, work at it, singularize it*»¹⁴³.

Rhizomet i jorden

Tilblivelse hos Deleuze og Guattari

Det estetiske paradigme representerer for Guattari en subjektiv kreativitet på tvers av generasjoner eller minoriteter. Gjennom å skape flyktige persepter og affekter representerer kunst for Guattari et *frigjørende* paradigme. Før vi ser nærmere på hva som ligger i betydningen av det frigjørende slik Guattari her presenterer, kan det være nyttig å trekke inn flere referanser hva gjelder det tilblivende aspekt. Tilblivelsen er sentral i forståelsen av det estetiske paradigme, samtidig som den samtidig innebærer klare etiske implikasjoner. Ved siden av den aktualitet Felix Guattari presenterer gjennom den økologiske tematikk, er *becoming* allerede et kjent tema fra Guattaris fellesprosjekter med Gilles Deleuze. Tilblivelsen beskrevet i *A Thousand Plateaus* fra 1980 har klare sammenhenger med tidligere nevnte oppløsningen av selvet, og distinksjon fra Arne Næss' økosofi basert på identifikasjon:

Becoming is a rhizome, not a classificatory or genealogical tree. Becoming is certainly not imitating, or identifying with something; neither is it regressing-progressing; neither is it corresponding, establishing corresponding relations; neither is it producing, producing a filiation or producing through filiation.

¹⁴¹ Guattari 2008: 22

¹⁴² Guattari 2008: 19-20

¹⁴³ Guattari 2008: 8 (Her sitert fra “Une révolution moléculaire: entretien avec Félix Guattari” i *La Revue Autrement: L'Esprit des drougues*, série Mutation No. 106, Paris: Autrement.)

Becoming is a verb with a consistency all of its own; it does not reduce to, or lead back to, “appearing”, “being”, “equaling”, or “producing”.¹⁴⁴

Tilblivelse er aldri det samme som identifikasjon.¹⁴⁵ Å *bli* noe annet vil alltid være basert på en tilnærming av kreative krefter, og aldri et forsøk på å underlegge seg en organisme. Her er vi tilbake til diskusjon om begrepet «organisme» diskutert i første kapittel i forbindelse med kroppen uten organer. I sitatet ovenfor blir *rhizomet* trukket frem som en illustrasjon på den type organisering Deleuze og Guattari mener evner å bevare en mangfoldighet, i motsetning til en homogeniserende imitasjon eller identifikasjon. Hva menes med et rhizom? Innen botanikken betegner det opprinnelig greske ordet *rhizoma* det vi på norsk vil kalle en jordstengel. Alle som noen gang har forsøkt å luke ugress som skvallerkål eller kveke vil kunne ha et godt bilde på det vanvittige «tråd-nettet» rhizomet kan utgjøre. Når Deleuze og Guattari bruker rhizomet som et bilde, er det nettopp for å kunne betegne denne grenseløse og «ukonvensjonelle» formering i alle retninger. I motsetning til en trestrukturens forgreining vil rhizomet under jorden potensielt kunne skape uendelige forbindelser i alle retninger. Rhizomet er aldri «i begynnelsen» eller «i slutten», men befinner seg alltid i midten av flere mulige utfall. Er dette en *flyktighet* lik samme løsrivelse fra det konkrete jeg tidligere i oppgaven har kalt livsfornektende, reaktiv og umulig?

Amor fati

Selv om tilblivelse i den deleuzo-guattarianske kontekst representerer en flukt fra en *fastlagt* organisme, trenger det ikke bety en manglende forståelse for økologisk sårbarhet eller organiske rammer. Tvert i mot finner vi hos Guattari klare antydninger til *nødvendigheten* av å innbefatte de tidligere nevnte begrensninger, eller *finitude*¹⁴⁶, hos både mennesket og naturen. I *The Three Ecologies* finner vi flere pek i denne retning. Ved siden av å rette oppmerksomhet på den kapitalistiske subjektivets pseudo-evighet som nevnt i forrige kapittel, bærer Guattaris tenkning preg av å ville bekrefte det konkrete i sitt fokus på å «åpne opp» fremfor å «stenge seg inne» i en individualitet. Å sprengte grensene for stagnering og «identificatory closure»¹⁴⁷ betyr ikke en grenseløs transcendens *ut av* subjektet og vekk i fra dets organiske grenser. Snarere er den type subjektivitet Guattari refererer til; «*A subjectivity*

¹⁴⁴ Deleuze og Guattari 2004: 263

¹⁴⁵ Deleuze og Guattari 2004: 336, 263, 300

¹⁴⁶ Guattari 2008: 44

¹⁴⁷ Guattari 2008: 44

of resingularization that can meet head-on the encounter with finitude of desire, pain, and death”¹⁴⁸. Budskapet om å ‘ansikt til ansikt’ kunne konfrontere både kroppslig begjær, smerte og død synes her tett opp mot den nietzscheanske oppfordring om Amor fati, og langt fra en abstraherende flukt i fra det jordlige. Dette er et forhold det blir lagt vekt på i oversetterne Ian Pinder og Paul Suttens’s forord til *The Three Ecologies*. Pinder og Sutton skriver her om Guattaris vektlegging av et såkalt “positive disbelief in God”; en ateisme basert på og i respekt for det *jordlige* liv. I den nukleære og bioteknologiske tid vi nå er tredd inn i, er mennesket gjort sårbart, og det er i møte med denne sårbarhet en “ateistisk” forståelse får betydning;

It¹⁴⁹ will require the development of an immanent, materialist ethics, coupled with an atheist awareness of finitude, of the morality of the species, the planet and the entire universe, and not an illusory belief in immortality, which is only a misplaced contempt for life.¹⁵⁰

Mye kunne vært sagt om betydningen av det immanente satt opp i mot forrige kapittel om fremmedgjøring. Hovedbudskapet om *nødvendigheten av å vedkjenne seg de organiske grenser* er fortsatt det samme også her i Guattaris betydning. Uten å si noe om menneskets essens, slås dets sårbarhet like fullt frem i den grad forvrengning av livsvilkårene slik vi ser i dag fører til krise ikke bare for miljøet, men også for den sosiale og mentale økologi. Med unntak av den konkrete kontekst for ovennevnte sitat er det oftest de kreative livsvilkår det refereres til hos Guattari ettersom spørsmål om subjektivering er det som ligger til grunn også for begrepet om økologi. Forbindelsen mellom subjektivering og det vi kan kalle en organisk sårbarhet, oppsummeres godt av Pinder og Sutton, der de tar opp forholdet mellom kreativitet og jordlige begrensninger:

A proper understanding of our terrestriality and mortality does not imply any restriction of our horizons. There will always be new ways of life to be invented, for there are as many different ways of living as there are people; provided we discover our heterogeneity and resist the insidious normalization of our lives.¹⁵¹

Innenfor rammene av det menneskelige liv finnes det like mange levemåter som det finnes mennesker. Å bekrefte dette dynamiske spenn av tilblivelse *innenfor* et «statisk» rammeverk er kanskje det nærmeste vi kommer en forening mellom det kreative og det jordlige. Her mener jeg Guattari evner å fremstille en tilblivelse som på samme tid er både organisk og

¹⁴⁸ Guattari 2008: 44

¹⁴⁹ Mennesket

¹⁵⁰ Guattari 2008: 11 (fra Pinder og Sutton: «Translators’ introduction»)

¹⁵¹ Guattari 2008: 11 (fra Pinder og Sutton: «Translators’ introduction »)

«anarkistisk». Rhizomet er igjen en god metafor for å kunne illustrere en type organisering som er frigjort fra de forutbestemte mål, men likevel *forbundet* i et samspill med sitt miljø. Rhizomet er fortsatt organisk i den forstand at det ikke er en ting, men en delaktig brikke i et større økosystem av liv og død, sårbarhet og bærekraftighet. I sin søken etter stadig nye forbindelser forblir det like fullt forbundet. Gjennom den transversale tenkning på tvers av disipliner søker ikke Guattari å transcendere, men å transformere.¹⁵² Det er ikke en utgang vekk i fra det jordlige, men en eviggående omstrukturering for å kunne følge opp det som både er levende og dynamisk. Det statiske blir på denne måten ikke å forstå som et rammeverk i form av tvang, men heller som en *nødvendig stillingtaken* vi står overfor i møte med skjøre og foranderlige systemer vi kan ødelegge balansen til.

Estetikens egenverdi

Sansningens betydning hos Marx

Jeg har sett på det estetiske som et paradigme for en tilblivelse som går i mot de stagnerte og statiske livsvilkår homogeniseringen av mennesket og natur innebærer. Jeg vil her ta opp et annet aspekt ved det estetiske som et forsonende potensial i spørsmål om fremmedgjøring og økologi. I forbindelse med den *marxistiske økologi* diskutert i forrige kapittel, ble naturen nevnt som menneskets *uorganiske kropp*. Naturen ses hos Marx som en forlenger av menneskets egen natur i den forstand mennesket avhenger av en verden utenfor seg selv. Sult brukes som et eksempel på hvordan et *naturlig* behov krever en *natur* utenfor seg selv, akkurat som solen er en ytre men nødvendig del for plantene. Å være avhengig av en natur utenfor seg selv er for Marx selve definisjonen på hva det vil si å være et *naturlig vesen*¹⁵³. Dette settes også i sammenheng med betydningen av selvbevissthet om seg selv som et objekt;

To be sensuous, that is, to be really existing, means to be an object of sense, to be a sensuous object, to have sensuous objects outside oneself – objects of one's sensuousness.¹⁵⁴

Der bevissthet *i seg selv* knyttes til tenkning, knytter Marx bevisstheten *om seg selv* til den sanselige virkeligheten. Den sanselige bevissthet er for Marx ikke noe fremmed eller abstrakt

¹⁵² Genosko 2009: 85

¹⁵³ Marx 2000: 69

¹⁵⁴ Marx 2000: 69

utenfor mennesket selv, men tvert i mot en del av menneskets iboende essens¹⁵⁵. Når Marx derifra vektlegger betydningen av en sanselig kroppslig tilstedeværelse, er det en vei for å kunne finne tilbake til de menneskelige behov. Privat eiendom er et eksempel på hvordan våre behov er fremmedgjort fra sin kroppslige tilstedeværelse og erstattet med et behov om å eie.¹⁵⁶ I Terry Eagletons fremleggelse av Marx i boken *The Ideology of the Aesthetic* trekkes kapitalismens såkalte «splitting og polarisering av det sanselige liv» frem. Idet arbeideren fremmedgjøres fra kroppen som utfører arbeidet, reduseres dens kroppslige behov helt ned til et minimum¹⁵⁷. Gjennom lønnsarbeid byttes kroppen ut med kapital, som igjen erstatter kroppens evne til sanselig erfaring. Alt mennesket ikke selv kan gjøre i mangel på tid, kan kapitalen kjøpe tilbake; enten det er gjelder å spise, drikke, å gå på teater eller dans. Som Eagleton skriver;

Capital is a phantasmal body, a monstrous *Doppelgänger* which stalks abroad while its master sleeps, mechanically consuming the pleasures he austere-ly foregoes. [...]. Both capitalist and capital are images of the living dead, the one animate yet anaesthetized, the other inanimate yet active.¹⁵⁸

Beskrivelsen av kapital som *living dead*, gjør det fristende å trekke assosiasjoner tilbake til Klossowski og bildet av mennesket som levende mynt. I første kapittel dro jeg sammenligning mellom Perniolas sensologi og Klossowskis teori om den *levende mynt* på bakgrunn av hvordan de begge betegner et «eiendomsløst» forhold til det sansede. Kanskje kan vi si at det er en lignende beskrivelse vi her finner hos Marx, idet sansningen beskrives som noe som ikke lenger tilhører det kroppslige domene, men det økonomiske. Ved å underlegge de kroppslige behov kapital, blir det også kapital som styrer kroppens aktiviteter utenfor arbeidet. Det betyr ikke at det ikke lenger er kroppen som erfarer, som Perniola skriver om sensologi vil det alltid være et øre klart for å høre og et øye klart for å se. Det som endrer seg er hvordan sansningen ikke lenger står i et direkte forhold til den som sanser.

Gestell og Poiesis

Hvordan gjenoppta et direkte forhold mellom kropp og sansning? I presentasjon av Marcuse ble leken trukket frem som svar mot et dominerende og utnyttende *prestasjonsprinsipp*. Hos Marx finner vi et lignende aspekt der utøving av de menneskelige sanser betraktes som et mål

¹⁵⁵ Dette refererer til Hegel, og hvordan Hegel ser *sinnet* som det eneste i menneskets essens. «Hegels one-sidedness» Marx 2000: 67

¹⁵⁶ Marx 2000: 45

¹⁵⁷ «A beast reduced to the strictest bodily needs» Marx 2000: 7

¹⁵⁸ Eagleton 1990: 200

i seg selv uten behov for ytre rettferdiggjøring. Mennesket trenger i følge Marx å frigjøre seg fra de abstraherte behov eksempelvis eiétrang utgjør og tre inn i de kroppslige behov som mål i seg selv. Denne holdning som gjelder naturen vel så mye som mennesket selv, kan ses i sammenheng med en fare for å bli stående som en ressurs, slik Martin Heidegger advarer mot i «The Question Concerning Technology». I andre kapittel ble sansning sett i lys av medieteknologiske endringer. I Heideggers essay finner vi flere argumenter som gir gjengklang i mye av det som her ble tatt opp, for eksempel faren ved å anta teknologiske endringer som *nøytrale*.¹⁵⁹ Heidegger beskriver faren ved å la tingenes *potensiale* ta overhånd for deres egenverdi. Akkurat slik Marx advarer mennesket mot å se seg selv og naturen i lys av kapital, advarer Heidegger mennesket mot et blikk i lys av ressurser. Slik sett er det ikke teknologien som er farlig, men menneskets *blikk* og tilnærming; vår *innramming*. Det er flere aspekt ved «The Question Concerning Technology» som gjør dette essay interessant i forbindelse med spørsmål om økologisk fremmedgjøring. Kanskje først og fremst forbindelsen mellom mennesket og naturen som trekkes frem i dette essayet, måten vår holdning overfor naturen også rammer menneskene selv. Med andre ord hvordan vi med et blikk orientert mot ressurser, selv kan ende opp med å bli en *tingliggjort* ressurs. Å ramme verden inn etter nytteverdi, enten det er i form av stående ressurser eller et prestasjonsprinsipp, representerer en lite åpen holdning der verden for-tolkes inn i en allerede gitt ramme, i motsetningen til å kunne åpenbare seg på sine egne premisser. I likhet med flere av teoretikerne tatt opp her i oppgaven, trekker også Heidegger kunsten frem som eksempel på en mer ydmyk holdning overfor verden, en holdning som har potensiale til å appellere til en annen type sensibilitet enn den aggressivt ressursutnyttende. Hva er det som gjør estetikken gjeldene?

I «Question Concerning Technology» blir begrepet om innramming *Gestell* satt opp mot tilblivelse *poiesis*. Der teknikken opprinnelig som *poiesis* tillater naturen å tre frem gjennom å avdekke, tildekker i stedet den moderne teknologi som *gestell* naturen ved at rammene for dens fremtredelse snevres inn. Begrepet om *poiesis* treffer vi også hos Guattari i forbindelse med hans referanser til chilenske Francisco Varela's bruk av termen *autopoiesis*. Denne term som hos Varela opprinnelig betegner et selv-organiserende samlet men individuelt system, blir hos Guattari utvidet til å være et bilde på en mer kollektiv *maskinisme*, ikke ulikt bildet om rhizomets flerfoldige organisering. Begrepet om *autopoiesis* bør i følge Guattari ikke avgrense seg til enheter stengt i seg selv, men kunne gjelde også en

¹⁵⁹ Heidegger 1978: 288. Kan minne om problematikken som ble diskutert rundt Neil Postman i avsnittet «En an-estetisk tid»

kollektivitet som ivaretar ulike forhold av *annenhet*.¹⁶⁰ Her brukes eksempelet om en institusjon; om vi overser den utvidede relasjonelle verdi blir institusjonen snarere allopoietisk, det vil si en enhet som produserer for noe utenom seg selv, i motsetning til den autopoietiske maskinistiske gruppe som fremstår i dets relasjon til mennesker. Vi kan si at det Guattari tilfører er i likhet med bildet om rhizomet innganger for input og output¹⁶¹. Grunnen til at autopoiesis i Guattaris betydning her trekkes frem er ikke bare for å følge sporet om autonom egenverdi i motsetning til en nyttemotivert innramming. Guattaris maskinistiske tenkning bidrar samtidig til å skissere opp en modell av konkrete autonome forbindelser ikke ulikt økosystemet selv. Måten det levende inkluderes i det maskinelle utfordrer vår forståelse av det organiske, og er en sentral likhet med Perniolas tenkning. Forbindelsen Guattari bruker mellom kunst og økologi ligger i spørsmålet om subjektivering. Bare i lys av singularisering vs homogenisering kan vi virkelig forstå hvilken betydningen den maskinistiske autopoiesis spiller overfor vår mentale, sosiale og miljømessige økologi hos Guattari.

Følelsen av å være natur

Økologi uten natur

Guattaris måte å underlegge naturen og miljøet et større spill av maskinistiske krefter åpner for nytenkning hva gjelder vår forståelse av begrep som økologi og det organiske. En bok som gjør nettopp dette, er amerikanske Timothy Mortons *Ecology without Nature* som kom ut i 2007 og har fått mye oppmerksomhet, blant annet fra Slavoj Zizek¹⁶². Med undertittel *Rethinking Environmental Aesthetics* er Mortons bok et forsøk på å presentere og problematisere den betydning naturen spiller i kunsten, spesielt mye av den romantiske litteratur. Selv om analysen retter seg mot estetikk i dets moderne betydning og ikke direkte mot spørsmål om sansning, tilbyr Morton likevel et interessant perspektiv både gjennom sin problematisering av dypøkologien, samt sitt forsøk på å revurdere vårt begrep om økologi. For å kunne utvikle «økologiske former for kultur, filosofi, politikk og kunst» må vår ide om naturen i følge Morton settes til siden. Romantikk, mystifisering og idealisering rundt naturen

¹⁶⁰ Guattari 2006: 39-40

¹⁶¹ Guattari 2006: 42

¹⁶² Det finnes flere tilgjengelige forelesninger fra Slavoj Zizek på nettet, hvor det blir tatt utgangspunkt i tema fra denne boken, her fra forlagets egen kommentar til oppmerksomheten:
http://harvardpress.typepad.com/hup_publicity/2007/11/zizek-on-ecolog.html

må vekk, for å kunne snakke om *virkelig* dyp økologi må vi også erkjenne de mørke og negative krefter i naturen:

Instead of trying to pull the world out of the mud, we could jump down into the mud.¹⁶³

Er det ikke dette vi kan si Perniola gjør, når han «hopper» rett inn i simulakrene, og forsøker å finne en mening med verden *slik den er*? Nå er kanskje akkurat denne metaforbruken problematisk, da Perniolas strategi nok snarere handler om en passiv gjenspeiling enn en aktiv «hoppe inn i». Likevel mener jeg det finnes en betydelig likhet mellom den holdning Perniola inntar overfor simulakrene, og den holdning Morton representerer overfor miljøet. Det jeg referer til da er hvordan de begge ser ut til å representere en type navigering med utgangspunkt i *det gitte* mer enn hva de kritiske og bekymrede stemmer tar til orde for. Isteden for å «gå til angrep» kan det synes som at både Morton og Perniola representerer en «ikke-handling» fremfor handling.¹⁶⁴ Et valg vi også kan se som en vilje til å innordne seg etter det som finnes snarere enn å gå *utenfor*. Men hva om «det som finnes» representerer ødeleggelse av vårt eget livsgrunnlag? I Perniolas tilfelle kan en passiv tilbaketrekning, også referert til som aktiv indifferens, nok tenkes å representere en posisjon som evner å la det en trekker seg tilbake fra prelle av. Det vil handle om å beskytte seg mot en forflatende massesubjektivitet ved å selv gi slipp på subjektet. Som nevnt tidligere er ikke en slik posisjon nødvendigvis problematisk, problemet oppstår først når det samme resonnement overføres til kroppen slik det gjøres med Perniolas uorganiske sansning, eller til naturen slik Timothy Mortons kan synes å legge opp til. Vi kan ikke «velge» å la miljøødeleggelser eller livsstilssykdommer «prelle av». Til det er vår organiske sårbarhet sterkere enn våre ideer. Så hvordan forholder Morten seg til det vi kan kalle naturens begrensninger, eventuelt dødelighet? Den tilbaketrunkne ikke-handlende posisjon Morton representerer er på ingen måte en benektelse av død og ødeleggelse, kanskje snarere tvert i mot. For å understreke dette bruker Morton betegnelsen *Dark Ecology* som et motsvar til Arne Næss' *Deep Ecology*. *Dark Ecology* er ikke bare en posisjon som trer med inn i gjørmene, men som godtar den både som økologiens essens og nødvendighet:

Nature is what keeps on coming back, an inert, horrifying presence and a mechanical repetition.

Environmentalism cannot mourn the loss of the environment, for that would be to accept its loss, even

¹⁶³ Morton 2009: 205

¹⁶⁴ Morton 2009: 28, Perniola 2009: 132-136

to kill it, if only symbolically. The task is not to bury the dead but to join them, to be bitten by the undead and become them.¹⁶⁵

Endringer i naturen er bare en del av naturens natur. At dyr- og plantearter dør ut er like naturlig som at vi selv en dag skal dø. La oss se hva som skjer med slike argumenter om man trekker inn det som er denne oppgavens hovedinteresse; kroppen, og kroppens økologi. Det er mye som tyder på at miljøspørsmålene kan *føles* både tydeligere og mer aktuelle om vi kan klare å koble de til vår egen kropp. Hvordan ville det føltes om vi skulle overført Mortons eksempel til vår egen kropp? Er det for eksempel slik at livsstilssykdommene passivt skal aksepteres ettersom vi likevel skal dø? Et av Arne Næss' kanskje beste og viktigste bidrag innen miljøtenkning må være hvordan han evnet å koble miljøvern til å være et spørsmål om *livsglede* fremfor å bli et spørsmål om moral. Kanskje er det akkurat her vi finner estetikkens og den kroppslige sanselighets største potensiale overfor den økologiske fremmedgjøring.

I kapittel om fremmedgjøring så vi hvordan Marcuse tar til orde for en integrering av Eros som livsinstinkt, og hvordan et slikt lystprinsipp kan innebære et potensiale for fredeliggjøring og forsoning med våre omgivelser. En oppmerksomhet rettet mot glede i form av kroppslig velvære er definitivt et svar hva gjelder eksempelvis livsstilssykdommer. Spørsmålet videre blir deretter hvorvidt vi er villige til å se en sammenheng mellom vår egen kroppsfølelse og vårt forhold til naturen. I forrige kapittel ble det forsøkt argumentert for en slik sammenheng ved å sette den uorganiske sansning i et større bilde av fremmedgjøring fra det organiske. Hvis vi godtar denne tesen; at sansning løsrevet fra direkte kroppslig erfaring slik både Perniola og nyere teknologi aktualiserer, kan ses som uttrykk for den samme manglende respekt for bærekraftighet som den økologiske krise bunner i, hvordan går vi da videre herfra? Som spurt i oppgavens innledning: kan det motsatt tenkes å finnes en sansning som kan knytte oss nærmere en forståelse for de økologiske utfordringer? Ved å koble spørsmål om sansning til forståelse av naturen kan vår egen kropp spille en nøkkelrolle hva gjelder en økologisk tilnærming. Arne Næss fremhever livskvalitet og naturopplevelser som motivasjon for å drive med miljøvern, noe lignende kunne vi sagt om den kroppslige velvære bunnet i ren luft, ren mat og rent vann. Kanskje er den manglende interesse for dette et eksempel på den samme an-estetisering beskrevet tidligere i forbindelse med mediene. Idet følelsen av egen kropp stadig faller i skyggen av enten sosialisert sansning eller en overgang

¹⁶⁵ Morton 2009: avslutningsvis

til det virtuelle, mister vi kontakt med de rene kroppslige behov eksempelvis sollys og fysisk bevegelse innebærer. Slik kan en også tenke seg en sirkel der tyngden av egen kropp igjen gjør skjermen eller den virtuelle verden stadig mer attraktiv. Hvis en selv ikke lenger *kjenner* effektene dårlig mat utgjør i kroppen, hvordan kan en da forvente å forstå skadene giftstoffer utgjør i naturen? En løsrivelse fra de naturlige «smertegrenser», er like mye vår egen *smertestillende* negasjon av sårbarhet, som den rovdrift ressursjaget utgjør overfor naturen. Å ta til orde for en sterkere tilstedeværelse i forståelsen av hva det vil si å *være natur*, kan synes som en aktuell strategi både for den miljømessige og den kroppslige økologi.

Sensualitet; glede

Konjunksjon og konneksjon

Jeg vil her trekke inn igjen Franco Berardi. Om hvorvidt etikk eller estetikk kan sies å være beste strategi i møte med miljøproblemene, skriver Berardi i likhet med Guattari om det etisk-estetiske som et sammenflettet paradigme. I følge Berardi vil ikke etikken kunne oppnå sitt potensial om ikke først den estetiske følsomhet ivaretas:

If we want to understand the disturbance in the ethical sphere, we should displace our attention toward the aesthetic field. The ethical disorder, the inability to ethically manage individual and collective life, seems to follow from a disturbance of the aesthesia, the perception of the other and of the self.¹⁶⁶

Både hos Guattari og Berardi blir solidaritet tett forbundet til den fysiske kroppslige tilstedeværelse, da det er kontinuiteten mellom en kropp og en annen som er utgangspunkt for en umiddelbar forståelse av samsvarende interesser.¹⁶⁷ I sin analyse av kropp og sansning satt opp mot språk, skiller Berardi mellom to ulike former for forbindelse: *konneksjon* og *konjunksjon*. Sistnevnte betegner en forening ikke ulik Deleuze og Guattaris konsept om tilblivelse, konneksjon derimot henspiller til en mer funksjonell og «nettverksaktig» forbindelse uten direkte involvering. Når det gjelder sosiale relasjoner er det i følge Berardi overgangen fra konjunksjon til konneksjon som utgjør kjernen i det vi kan kalle en *desensibilisering* i senere tid. Denne prosess settes eksplisitt i sammenheng med den økende grad av virtualisering;

¹⁶⁶ Berardi 2012b: 127

¹⁶⁷ Berardi 2012b: 128

The leading factor of this change is the insertion of the electronic in the organic – the proliferation of artificial devices in the organic universe, the body, communication, and society. But the effect of this change is a transformation of the relationship between consciousness and sensibility.¹⁶⁸

Våre *forbindelser* til ting rundt oss, til hverandre og til naturen, har i likhet med *tegnets løsrivelse* mistet den organiske direkte kontakt, og overtatt en mer mekanisk elektronisk modell for sammenkobling. Der konjunksjon representerer en dynamisk endring, slik for eksempel følelsesmessig involvering har et potensiale for å endre, er konneksjon statisk og fastlagt. Grunnen til at jeg har valgt å ta med distinksjon mellom disse forbindelser, er fordi jeg mener de klarer å illustrerer Deleuze og Guattaris *becoming* på en god måte, spesielt i forbindelse med tema kropp og sansning. Tilblivelse eller becoming, representerer ikke bare kreative krefter, men også en *kroppslig følsomhet*. Da konjunksjon i motsetning til en konnektiv «sidestilling» innebærer en involvering mer i retning av en sammensmelting, er det å være tilgjengelig for konjunksjon å være åpen for følelser, sanselig forståelse og sosial solidaritet.¹⁶⁹ Det er denne *mottagelighet* som ligger til grunn for å kunne inngå i relasjoner eller utvekslinger med alt det som ikke kan reduseres til verbale eller digitale tegn,¹⁷⁰ for eksempel naturen eller menneskets egenverdi. Slik defineres sensibilitet hos Berardi som nettopp denne evne til å «harmonisere med rhizomet». For å kunne tre inn og ut av de ulike territorier, forutsettes derfor en gjenoppvåkning av den *konjunktive kropp*¹⁷¹.

Den erotiske kropp

I *The Soul at Work* skriver Berardi om tapet av Eros i forbindelse med den endring som har skjedd i arbeidet der stadig flere av ens kreative krefter investeres i henhold til økonomiske regler. Det konkurrerende imperativ basert på utrygghet, mangel og begrensninger, samt den «steriliserende besettelse for trygghet», hindrer for sosiale relasjoner basert på opplevelse, glede og berikelse¹⁷². Det Berardi her sikter til med «tap av Eros» bør leses i samme bilde som overgangen fra det konnektive til det konjunktive prinsipp. Den erotiske kropp betegner en sanselig evne til å harmonisere, delta, føle, ta, kjenne og være tilstede. «The general intellect is looking for a body» er tittelen på et av kapitlene i *The Uprising* som henspiller på det kognitive arbeidets separering fra kroppen. Separasjon fra den fysiske tilstedeværende

¹⁶⁸ Berardi 2012b: 124-5

¹⁶⁹ Berardi 2012b: 121

¹⁷⁰ Berardi 2012b: 121

¹⁷¹ Berardi 2012b: 132

¹⁷² Berardi 2009: 79-80

kropp betegner en løsrivelse fra det konkrete som jeg ved ulike anledninger i oppgaven har kalt *abstraksjon*. Abstraksjon viser seg igjen å være et nøkkeltema i denne oppgaven, helt fra den spontane kritikk av Perniolas tilbaketrekning fra det organiske, og til det større perspektiv på den manglende forståelse for naturens rammeverk. I første kapittel så vi hvordan Mario Perniolas sensologi kan ses i sammenheng med blant annet Jean Baudrillards «End of Production» og overgangen til et simulakresamfunn løsrevet fra en *referensiell verdi*. Ved siden av betydningen den tegnteoretiske arv fra Saussure har spilt for denne type tenkning, trekker Berardi igjen frem Marx og den marxistiske analyse av kapitalismens akkumulasjon av abstrakt verdi. Når verdien av det som produseres ikke lenger har en reell referent, taper det reelle betydning, helt ned til «the destruction of the existing world»¹⁷³ som Berardi omtaler ikke bare overfor kroppen i møte med det virtuelle, men også for naturen og dens sårbarhet. Analysen av abstrakt akkumulasjon som separering fra det konkrete har i dag nådd en ytterligere aktualitet gjennom medie- og kommunikasjonssamfunnets virtuelle kognitariat:

The digital-financial hyperabstraction is liquidating the living body of the planet and the social body of the workers community.¹⁷⁴

Uttrykket *social body* er her sentralt, kanskje spesielt i sammenheng til Felix Guattari. Som tidligere nevnt vektlegges hos begge den sosiale dimensjon av kroppslighet, som blant annet er avgjørende i spørsmål om solidaritet. I Guattaris *sosiale økologi* brukes begrepet om *group Eros* for å betegne den nødvendige utvikling av affektivitet og involvering i en gruppe. Individ i Guattaris forstand forstås allerede som en gruppe gjennom å være et sosialt subjekt.¹⁷⁵ Gjennom det *økologiske* perspektiv på subjektivitet er det heller komponenter av subjektivering vi bør referere til, snarere enn *subjekter*.¹⁷⁶ For å klargjøre forskjellen mellom «individ» og «subjekt» bruker Guattari eksempel om individet som en «terminal» for ulike passerende prosesser av subjektiveringskomponenter;

Interiority establishes itself at the crossroads of multiple components, each relatively autonomous in relation to the other, and, if need be, in open conflict.¹⁷⁷

¹⁷³ Berardi 2012b: 105

¹⁷⁴ Berardi 2012b: 52

¹⁷⁵ Genosko 2002: 108

¹⁷⁶ Guattari 2008: 24

¹⁷⁷ Guattari 2008: 25

Dette er et bilde vi kan overføre både til det sosiale og til det miljømessige plan. Den nye økosofi Guattari representerer er en bevegelse av mangfoldighet og åpenhet der subjektivitet produseres og analyseres på samme tid;

A collective and individual subjectivity that completely exceeds the limits of individualization, stagnation, identificatory closure, and will instead open itself up on all sides to the socius, but also to the machinic Phylum, to techno-scientific Universes of reference, to aesthetic worlds, as well as to new «pre-personal» understanding of time, of the body, of sexuality.¹⁷⁸

Prinsippet bak *group Eros* står som et motsvar til det freudianske skille mellom Eros og Thanatos der Freud sent i forfatterskapet legger stor vekt på dødsdriften hos den individuelle. Ved vektleggingen av transversalitet og begrep som «gruppesubjekt» plasserer Guattari seg utenfor en klassisk dualitet mellom individ og samfunn, men tar likevel til orde for en triumf av Eros over Thanatos. For å kunne åpne seg opp for det interrelasjonelle mangfoldet en økologisk forståelse av subjektivitet innebærer, ses Freuds dødsdriv som hindrende i sin narsissisme og innadvendthet.¹⁷⁹

Den kognitive kropp, den erotiske kropp, og den sosiale kropp; betegner de alle det samme? Det jeg har forsøkt å vise ved å gå fra konjunksjon til Eros og gruppesubjektivitet, er hvordan et relasjonelt økologisk perspektiv slik Guattari presenterer det, er avgjørende for en bærekraftig forståelse ikke bare av vårt forhold til naturen og til hverandre, men også til vår egen kropp. Å åpne opp for de forbindelser eksempelvis *rhizomet* representerer, forutsetter en oppvåkning av en kroppslig evne til tilstedeværelse og til å kunne tre inn i sitt miljø; «to dare to confront the vertiginous Cosmos so as to make it inhabitable».¹⁸⁰ Hva betyr en slik tilstedeværelse og konfrontering for spørsmål om sansning? Hvordan kan vi helt praktisk forstå betydningen av den erotiske kropp?

Glede

¹⁷⁸ Guattari 2008: 44

¹⁷⁹ Genosko 2002: 107-8,+ Guattari 2008: 38 (dødsdriv som «Intra-phyhic drive»)

¹⁸⁰ Guattari 2008: 44

Når Mario Perniola mot slutten av boken *Sex appeal dell'inorganico* kommer til kapittelet «Piacere¹⁸¹ e sex appeal dell'inorganico», innledes det slik: «Vi er nå kommet til denne bokens tristeste tema; glede!»¹⁸²

Hva gjør glede til et trist tema? Og hvordan kan begrepet brukes i forbindelse med sansning? Når jeg i denne oppgaven har referert til ordet *sansning* har det vært på bakgrunn av det italienske ordet *sentire* presentert innledningsvis i første kapittel. Det italienske ordet *sentire* ligger også tett opp mot sin latinske opprinnelse *sensus* som betyr følelse, eller fornemmelse. Gjennom de ulike engelske oversettelser og tekster jeg har forholdt meg til har det dukket opp flere engelske variasjoner av *sensus*; hos Berardi refereres det til *sensibility*, hos Marx og Marcuse til *sensuousness* og hos Böhme til *sensory perception*. Når Perniolas bruk av verbet *sentire* skal oversettes til engelsk, oppstår det i følge Perniola selv en konflikt mellom ordene *feeling* som kanskje best betegner sansning i retning av en indre fornemmelse, og *sensing* rettet mot en mer ytre erfaring gjennom sanseorganene. I den engelske oversettelse av tittelen til denne oppgaven *Fra uorganisk til organisk sansning* har jeg selv valgt ordet *sensibility* for å løse konflikten mellom det jeg ser som et skille mellom en indre eller ytre erfaring. Da ordet *sensibility* i min lesning betegner en *evne til mottagelighet* så vel som mottageligheten selv, løser det dualismen mellom utelukkende følelse og utelukkende sanseintrykk, samtidig som det også forenes godt med analysen av en passivisering av kroppen og en *numbing effect*. Når Berardi skriver om *sensibilità* beskrives for eksempel den fysiske kroppslige tilstedeværelse som en forutsetning for en følsomhet hva gjelder aspekt som empati. Så hvis *sensibility* er en *evne*, kunne vi kalt det for en *evne til å sanse*? La oss se på *sensuousness* som derimot dukker opp i oversettelsene av Marx og Marcuse.¹⁸³ Der jeg har forsøkt å bruke ordet følsomhet i min beskrivelse av Berardi, har jeg bevisst brukt ord som sanselig og sanselighet overfor Marx, og spesielt Marcuse. Hva finner vi i ordet sanselighet/*sensuousness*, som skiller seg fra betegnelsen sansning og *sentire*. Slår vi opp *sensuousness* i en engelsk-italiensk ordbok kommer vi rett til ordet *sensualità*. Også på norsk fungerer sanslighet og sensualitet som synonymmer. Der sansning ser ut til å betegne en mer nøktern erfaring, enten det er i form av en fornemmelse eller direkte sanseintrykk, heller ord som sanselighet og sensualitet mer i retning av en *tilfredsstillelse* eller *nyttelse* av sansningen. Er det dette som er sensibilitetens evne?

¹⁸¹ Glede, behag

¹⁸² Perniola 1994: 169

¹⁸³ Når jeg her bruker de engelske oversettelsene og ikke de opprinnelige begrepene er det fordi de her kun er ment som eksempler for å få frem nyansene i de norske ordene

Når Berardi eksempelvis beskriver en oppvåkning av den erotiske kropp i forbindelse med spørsmål om solidaritet, er det ikke ut i fra de seksuelle konnotasjoner forbundet med erotikk, men snarere rettet mot en evne til å kjenne glede i møte med den andre: «*It is about the pleasure of sharing the breath and space of the other*»¹⁸⁴. I likhet med hvordan Marcuse ser en *reseksualisering* av kroppen som et forsonende potensial, er en viktig forutsetning for mitt eget poeng at det ikke nødvendigvis er den estetiske sansning som utgjør et potensiale for en økologisk tilnærming, men den estetiske *sensualitet*. Forskjellen her kan for eksempel ses som forskjellen mellom en forståelse av seg selv som en del av et større økologisk kretsløp på den ene side, mot en *evne til å kunne kjenne glede* over en harmonisering med sin kropp og omgivelser, på den andre. Som kontrast til en kropp gjort passiv og nummen, utgjør den estetiske sensualitet ikke bare et potensiale hva gjelder erfaringer av *det skjønne*. En oppmerksomhet rettet mot glede i kroppslig tilstedeværelse innebærer også en større aktelse overfor kroppen og miljøets smertegrense.

¹⁸⁴ Berardi 2012b: 54-55

5. AVSLUTNING

Jeg vil her forsøke å samle trådene for å se hvilket helhetsbilde jeg nå sitter igjen med. I oppgaven gikk jeg tidlig ut med å erklære en konflikt mellom Perniolas holdning og den bevissthet overfor det organiske som kan sies å være nødvendig for å kunne ta inn over seg de miljøproblemene vi i dag står overfor. Flere steder i oppgaven har det likevel skint gjennom med åpninger som kan virke forenende mellom Perniolas tenkning og en økologisk bevissthet, forutsatt at vi utvider det økologiske begrep utover det rent miljømessige slik som hos eksempelvis Guattari. Jeg vil her forsøke å oppsummere denne felles plattform, men aller først, har vårt blikk mot den uorganiske sansning, gjort det lettere å se for seg en motsatt *organisk sansning*?

Organisk sansning

Da jeg først startet arbeidet med denne oppgaven var det i hovedsak den organiske sansning som interesserte meg. Ved å ta kontakt med Perniola, fikk jeg raskt masse litteratur å ta tak i, alt fra Schelling, Fechner, Ernst Junger og Goethe. Men hvorfor skulle jeg skrive om «organisk sansning», hvorfor var dette et aktuelt og relevant tema? Da jeg begynte å disponere oppgaven så jeg raskt at det som opprinnelig var tenkt som et introduserende kapittel om temaets relevans, vanskelig lot seg innskrenke. Spørsmål om *sansningens kår* i en tilværelse så tilsynelatende preget og passivisert av stedfortredere som tv-mediet, mobiltelefoner og virtuelle vennskap syntes å vise en aktualitet jeg ikke ville undervurdere. Markedsføring i dag handler ikke lenger om å selge produkter, men om å selge følelser. Når vi kjøper produktene, følger det med en *allerede definert* fornemmelse, klar for oss å gjengi. Våre opplevelser er gjort indirekte, passive og formidlet. Vi er blitt til *ting-som-sanser*, klare til å fylles med verdier og inntrykk vi selv kan gjengi. Løsrivelsen fra en referensiell verdi, gjelder ikke bare tegn og produksjon, men også spørsmål om sansning og følelser. Sansningen er i følge Perniola *uorganisk* fordi den er løsrevet fra det kroppslige, det forutbestemte og det iboende. Her vil jeg selv tilføye *løsrivelsen i seg selv* som et uorganisk element. Økologi per definisjon betyr samspill: konjunksjon og ikke konneksjon. Når mennesket dør *blir det* til jord. I empati *blir vi* den andre. Økologi *som konjunksjon* er et samspill av rhizomatiske tilblivelser som er singulariserte - men forbundet med hverandre.

I litteraturen jeg ble anbefalt angående hva som kunne føre meg i retning av en organisk sansning, oppdaget jeg at det ikke lenger handlet om mennesker, men om planter! «What is it like to be a plant?»¹⁸⁵ var Perniolas umiddelbare assosiasjon til spørsmål om et alternativ til det uorganiske. Selv om en undersøkelse av *vegetabilsk sansning* nok kan tenkes å åpne for spennende muligheter hva gjelder en eksperimenterende tilnærming til tema sensibilitet, var det ikke dette jeg var ute etter. Jo mer jeg tok til meg av temaets aktualitet ble det tydelig at dette i mine øyne verken handlet om planter eller om natur, men om fremmedgjøring og teknologi, om kroppens betydning og virtuelle relasjoner. Det handlet om mennesker og subjektivitet, subjektdannelse og kroppslig tilstedeværelse. Begrepet om det *uorganiske* ble stadig mer treffende jo mer jeg så nærmere på en *løsrivelse* og passivisering av kroppen.

Hva skjedde med den organiske sansning? Et begrep som «organisk sansning» er noe jeg gjerne skulle jobbet videre med, da det ser ut til at tema sansning spiller en nøkkelrolle i tiden vi lever i. I oppgaven har det også vært forsøkt argumentert for det potensielle sansning utgjør i møte med natur. Gjennom å selv kunne kjenne den effekt næring, vann og sollys utgjør for kroppen, har vi en mulighet for sensibel forståelse av økologiske sammenhenger mer enn hva vårt intellekt skulle tilsi. Når det gjelder tilnærmingen mot et tenkt begrep som organisk sansning spiller denne følsomhet overfor det organiske utvilsomt en rolle. Det som derimot utpeker seg tydeligst ut i fra hvordan den uorganiske sansning til nå er karakterisert, er spørsmål om *tilstedeværelse*. Gjennom beskrivelsen av den sosialiserte sansnings løsrivelse fra de direkte erfaringer, sammen med sansning i retning av teknologiske prosesser, ser vi en bevegelse vekk i fra det konkrete og det kroppslige. En sansning tettere knyttet til en organisk forståelse av mennesket må i første omgang være en sansning som anerkjenner og identifiserer kroppen og dens sårbarhet. Det handler ikke om en «spennende tanke», men om en følelse av kroppen og dens behov her og nå. Som det ble nevnt angående jordens mening i første kapittel, spiller kroppen en unik rolle hva gjelder vår tilgang til det jordlige og konkrete gjennom sin eksistens i øyeblikket. Et annet aspekt som har vist seg å være sentralt i denne oppgaven er den betydning *glede* spiller i kontrast til en passivisert og nummen kropp. Slik den organiske sansning ser ut for meg nå, faller det på å gjenfinne en glede i kroppslig tilstedeværelse. Når Perniola i *Sex appeal dell'inorganico* skriver om tema glede i møte med den uorganiske sansning, er det lett å få konnotasjoner både til Marcuses beskrivelse av et

¹⁸⁵ Dette var også tittelen på Perniolas forelesning under seminaret «Sense, feeling and the Body in contemporary Modernity» arrangert av forskningsgruppen for subjektivering og senmodernitet ved UiB 21-22 mars 2013, ved det Norske Institutt i Roma.

prestasjonsprinsipp i kontrast til lystprinsippet, samt til Berardis analyse av det sjelelige livs underleggelse arbeidet:

Det uorganiskes sex appeal er akkurat det motsatte av glede: ikke smerte, men en bestrebelse, et oppdrag, en øvelse, en trening, en performance.¹⁸⁶

I motsetning til et iboende livsinstinkt, representerer det uorganiske her et virkelighetsprinsipp som fornuftens funksjon og dominering over det kroppslige. Sitatet oppsummerer på mange måter kjernen av den distanserte nummenhet som til nå har vært forsøkt beskrevet gjennom ulike perspektiv. Kanskje er det også denne nummenhet og distanse som i følge Perniola gjør glede til et «trist tema». Ser vi spørsmål om sansning i lys av økonomiens betydning i samfunnet i dag blir sansningens aspekt som «performance» tydeliggjort i Berardis analyse der selv våre kreative og kommunikative evner underlegges en akkumulerende logikk. Vår individuelle gjeld er blitt som et deleuzo-guattariansk *refrain*, «en sang på hjernen» i den kollektive bevissthet som ødelegger tid for å kunne transformere den i økonomisk verdi. I en tid der glede er gjort synonymt med eiendom, trenger vi i dag en «estetisk terapi»;

The aesthetic therapy we need – an aesthetic therapy that will be the politics of the time to come – consists in the creation of dissipating refrains capable of giving light to another modality of wealth, understood as time for pleasure and enjoyment”.¹⁸⁷

Med røtter i jorden

Opp mot spørsmålet som ble stilt innledningsvis om hvorvidt det kan sies å finnes en sammenheng mellom vår sansning og vårt forhold til naturen, er svaret ja. Når det gjelder hvordan erfaringen av vår egen kropp kan ses i sammenheng med den økologiske krise i tiden vi lever, er dette noe jeg har forsøkt å svare på ved å vise til hvordan den kroppslige tilstedeværelse tilsidesettes og neglisjeres på samme måte som øvrig økologisk sårbarhet. Gjennom å utdype denne sammenligningen har jeg også argumentert for hvordan jeg mener Perniolas begrep om uorganisk sansning er både treffende og aktuelt for tiden vi lever i. Ved bruk av Guattari transversale økologibegrep har spørsmål om homogenisering kommet tydeligere frem som en felles prosess på tvers av den sosiale, mentale, miljømessige – og kroppslige økologi. Spørsmål om subjektivering synes her viktig som et overordnet

¹⁸⁶ «Il sex appeal dell'inorganico è appunto il contrario del piacere: non il dolore, ma uno sforzo, un'impresa, un esercizio, un training, una performance.» Perniola 1994: 182

¹⁸⁷ Berardi 2009: 141-142

perspektiv. Som det ble nevnt i oppgaven er spørsmål om subjektivering et nyttig og viktig aspekt å ta med seg i tilnærmingen mot de økologiske spørsmål. Som Guattari skriver i *The Three Ecologies* handler ikke miljøspørsmålene lenger om teknologiske løsninger. Dette skriver også Neil Postman. Enten det er krig, sult eller miljøproblemer man diskuterer er det ikke et spørsmål om mangel på teknologiske løsninger som er problemet. Det som trenges er «sosiale krefter og subjekter som kan ta tak i disse ressursene og får dem til å fungere»¹⁸⁸. I denne oppgaven har jeg undersøkt en helt spesifikk del av subjektiveringsprosessen som handler om vår sanseerfaring. Gjennom Perniolas tenkning rundt det allerede sansede, vises hvordan den «tilbudte» subjektivitet trekkes helt inn til våre sanseerfaringer og indre følelsesliv. Som vi har sett gjennom et utvidet perspektiv på denne problematikken i møte med de medieteknologiske løsninger innebærer «frigjørelsen» fra de direkte erfaringer en passivisering av mennesket. *Resingularisering* er derfor et viktig begrep for Guattari i den etisk-estetiske prosess med å gjenåpne for heterogene strømninger. Vi må: «*counter the pervasive atmosphere of dullness and passivity*».¹⁸⁹

Her er vi tilbake til tråden fra forrige avsnitt, og spørsmål om glede, tid, lystprinsipp og virkelighetsprinsipp. Hva gjelder *frigjøring fra det statiske*, kan det også tenkes en annen type vilje til å bryte med et rammeverk, enn den Perniola og eksempelvis Deleuze og Guattari søker i sin bevegelse vekk i fra det organiske. I boken *Miracoli e traumi della comunicazione* oppsummerer Perniola den situasjonistiske bevegelse, som han selv var tilknyttet, som et opprør og en vilje til frigjøring fra et konformt rammeverk som tvert om er *samfunnsskapt*:

Dette er en tematikk sterkt fremhevet hos situasjonistene: å gjenfinne en glede i det å leve ved å trekke seg vekk i fra den ensidige overlevelse nykapitalismen tilbyr, et tilbud som i garanti mot at ingen skal dø av sult, tilbyr mennesker å dø av kjedsomhet i stedet.¹⁹⁰

Viljen til rom for kreativ utfoldelse er her utvilsomt et felles møtepunkt mellom både den postmoderne tradisjon Perniola representerer, og den nødvendige resingularisering et transversalt økologibegrep påkaller. Å gjenfinne glede i en kroppslig tilstedeværelse er bare en av ulike strategier i møte med en passivisert tilværelse. I *The Soul at Work* spår Berardi at

¹⁸⁸ Guattari 2008: 22

¹⁸⁹ Guattari 2008: 45

¹⁹⁰ «Era questa una tematica fortemente sottolineata dai situazionisti: riscoprire la gioia di vivere sottraendosi alla mera sopravvivenza consentita dal neocapitalismo, che per la garanzia di non morire di fame offre la prospettiva di morire di noia.» Perniola 2009: 43

vi i fremtiden vil se et skifte der vår forståelse av velvære og rikdom vil bevege seg mer i retning av frihet og et «enklere liv».¹⁹¹ Dette er et tema også Perniola det siste året har begynt å vie oppmerksomhet¹⁹². I en kronikk skrevet i fjor sommer for den italienske avisen *la Repubblica* blir dagens kritikk og motstemmer til et mediestyrt samfunn beskrevet i sammenligning med tidligere opprør, som eksempelvis studentopprøret i 1968:

I dag finnes en ny generasjon opprørere som søker seg vekk i fra skuespillgjøring og fra media på alle måter de kan: ved å avvise konsumlogikk og kvantitativ vekst, orienterer de seg mot en frivillig pauperisme og søker seg tilbake til en førmoderne livsstil. Filosofien som besjeler dem er en type ubevisst ny-eksistensialisme, hvor det essensielle er et behov for relasjoner som er ekte og autentiske.¹⁹³

Er behovet for ekte og autentiske relasjoner en konsekvens av den *fremmedgjøring* jeg har forsøkt å sette ord på i denne oppgaven om uorganisk sansning? Som reaksjon mot en stadig mer mediert virkelighet synes behovet om *autensitet* å tre frem med en treffende aktualitet for tiden vi lever i. I boken «*Herfra til virkeligheten. Lesninger i 00-tallets litteratur*» som kom ut i 2012 skrevet av Ane Farsethås, beskrives en *virkelighetslengsel* og en «lidelse ved det inautentiske» som fremste karakteristikk ved den norske litteraturen de siste ti årene. Her siteres blant annet poet Cathrine Grøndal som hevder det har å gjøre med et generasjonskjennetegn: «Hvis det finnes en felles sensibilitet blant unge forfattere i dag, så er det en følelse av uvirkelighet. En nummenhet ovenfor omgivelsene, en opplevelse av at verden er uangripelig.»¹⁹⁴

Spørsmål om autensitet kan nesten virke unngåelig i en tid så tydelig preget av en abstrahert og løsrevet virkelighetsforståelse. Det er ikke bare i litteraturen vi ser et uttrykk for ubehaget ved manglende «rotfeste», nå skal også maten være autentisk, våre ferier skal være autentiske; *markedsføringen* er blitt autentisk. Tar vi med oss Mario Perniola i et blikk mot den autentiske trend, gjenstår det vel bare å undre i hvilken grad denne tidsånd selv er uttrykk for en ny ideologi og en ny sensologi; en ferdig definert *fornemmelse av det autentiske* – klar for oss å gjengi.

¹⁹¹ Berardi 2009: 219

¹⁹² I boken «Da Berlusconi a Monti» uttgitt i 2012 vier Perniola et kapittel til spørsmål: «Hvorfor vekst?» der kapitalismens kvantitative ideal settes opp mot en ny trend av søken mot et enklere liv.

¹⁹³ "Oggi una nuova generazione di rebelli cerca di sottrarsi in tutti i modi alla spettacolarizzazione e ai media: rifiutando le logiche del consumismo e della crescita quantitative, essi sono orientati verso il pauperismo volontario e il ritorno a stili di vita premoderni. La filosofia che li anima è una specie di neo-esistenzialismo inconsapevole, in cui l'essenziale è il bisogno di rapporti sinceri ed autentici". Perniola 2012. Kommentar i *la Repubblica* 30/08/2012 «Quando l'arte fa politica»

¹⁹⁴ Artikkel i *Morgenbladet*: «Herfra til virkeligheten» skrevet av Ane Farsethås, publisert 31.mai 2012

LITTERATUR

Baudrillard, Jean: *Symbolic Exchange and Death*, SAGE Publications, London, 2007

(Oppr.utg.: *L'échange symbolique et la mort*, 1976)

- *The Intelligence of Evil or the Lucidity Pact*, Berg Publisher, Oxford, 2005 (Oppr.utg.: *Le Pacte de lucidité ou l'intelligence du Mal*, 2004)

Benjamin, Walter: *Kunstverket i reproduksjonsalderen og andre essays*, Gyldendal, Oslo

1975 (Oppr.utg.: *Das Kunstwerk in Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, 1936)

Berardi, Franco: «What is the Meaning of Autonomy Today?», artikkel fra nettstedet

republicart.net, Eipcp European Institute for Progressive Cultural Policies, 2003

http://republicart.net/disc/realpublicspaces/berardi01_en.htm [lest 01.05.2013]

- *The soul at work*, Semiotext(e), Los Angeles, 2009
- «Transverse/Transversal», i *dOCUMENTA (13)* N094, Hatje Cantz Verlag, Kassel, 2012a
- *The Uprising*, Semiotext(e), Los Angeles, 2012b

Biro, Andrew: *Denaturalizing Ecological Politics. Alienation from Nature from Rousseau to the Frankfurt School and Beyond*, University of Toronto Press, Toronto, 2005

Böhme, Gernot: *Invasive Technification. Critical Essays in the Philosophy of Technology*.

Bloomsbury, London, 2012 (Oppr.utg.: *Invasive Technisierung: Technikphilosophie und Technikkritik*, 2008)

Debord, Guy: *Skuespillsamfunnet*, News from NowHere/Gasspedal, 2009 (*La Société du Spectacle*, 1967)

Deleuze, Gilles: *Essays Critical and Clinical*, Verso, 1998 (Oppr.utg.: *Critique et clinique*, 1993)

- *Nietzsche and philosophy*, The Athlone Press Ltd, 1983 (Oppr.utg.: *Nietzsche et la Philosophie*, 1962)

Deleuze, Gilles og Felix Guattari: *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*,

Continuum, London, 2004 (Oppr.utg.: *Mille Plateaux*, vol 2 av *Capitalisme et Schizophrénie*, 1980)

- Eagleton, Terry: *The Ideology of the Aesthetic*, Blackwell Publishing, Malden, MA, 1990
- Genosko, Gary: *Felix Guattari. An Aberrant Introduction*, Continuum, London, 2002
- *Félix Guattari. A Critical Introduction*, Pluto Press, London, 2009
- Gentili, Dario: *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolitica*, il Mulino, Bologna, 2012
- Goodby, Axel and Kate Ridgeby (red.): *Ecocritical Theory. New European Approaches*, University of Virginia Press, Charlottesville and London, 2011
- Guattari, Felix: *Chaosmosis. An ethico-aesthetic paradigm*, Power Publications, Sydney, 2006 (Oppr.utg.: *Chaosmose*, 1992)
- *The Three Ecologies*, Continuum, London, 2008 (Oppr.utg.: *Les trois ecologies*, 1989)
- Heidegger, Marin: "The Question Concerning Technology", fra *Basic Writings*, The Camelot Press Ltd, Southampton, 1978
- Klossowski, Pierre: *La moneta vivente*, Mimesis, Milano, 2008 (Oppr.utg.: *La monnaie vivante*, 1970)
- Marcuse, Herbert: *One Dimensional Man*, Sphere Books Ltd, London, 1972 (Oppr.utg.: *L'Homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société avancée*, 1964)
- "Ecology and the Critic of Modern Society", I *Capitalism, Nature, Socialism. A Journal of Socialist Ecology*, 1979
 - <http://www.marcuse.org/herbert/pubs/posthumous/79MarcuseEcologyCritiqueModernSociety1992CapNatSoc.pdf> [lest 01.05.2013]
 - *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*, Beacon Press, Boston, 1992 (Oppr.utg.: 1955)
- McLuhan, Marshal: *Understanding Media. The Extensions of Man*, The MIT Press, London 1994 (Oppr.utg.: 1964)
- Marx, Karl: *Economic & Philosophic Manuscripts of 1844*, transkribert for marxists.org av Andy Blunden 2000, Progress Publishers, Moscow, 1959 (Oppr.utg: *Gesamtausgabe, Abt. 1, Bd. 3*, 1932) www.marxists.org/archive/marx/works/1844/manuscripts/labour.htm. [lest 01.05.2013]

Morton, Timothy: *Ecology Without Nature. Rethinking Environmental Aesthetics*, Harvard University Press, Cambridge, 2009 (Oppr.utg.: 2007)

Nietzsche, Friedrich: *Slik talte Zarathustra*, overs. Amund Hønningstad, Gyldendal, 2008 (Oppr.utg.: *Also sprach Zarathustra*, 1883-85)

Næss, Arne: "The Shallow and the Deep Long-Range Ecology Movement: A Summary" (1973), i Drenson, Alan og Yiuchi Inoue (red.), *The Deep Ecology Movement. An Introductory Anthology*, North Atlantic Books, 1995

Perniola, Mario: *Transiti. Come si va dallo stesso allo stesso*, 2.utgave, Cappelli editore, Bologna, 1989 (Oppr.utg.: 1985)

- *Del sentire*, Einaudi editore, Torino, 1991
- *Enigmas. The Egyptian Moment in Society and Art*, Verso, London, 1995 (Oppr.utg.: *Enigmi: Il momento egizio nella società e nell'arte*, 1990)
- *L'arte e la sua ombra*, Einaudi editore, Torino, 2000
- *Contro la comunicazione*, Einaudi editore, Torino, 2004a
- *Sex appeal dell'inorganico*, Einaudi editore, Torino, 2004b (Oppr.utg.: 1994)
- "Mediating Media", Upublisert, 2006
- *Miracoli e traumi della comunicazione*, Einaudi editore, Torino, 2009
- *Ritual Thinking. Sexuality, Death, World, Humanity Books*, 2001
- *La società dei simulacri*, tidsskriftet *Agalma* nr 20-21, Mimesis, Milano, 2010
- *L'estetica contemporanea. Un panorama global*, Società editrice il Mulino, Bologna, 2011a
- "The Expanded Epochè", i *IRIS. European Journal of Philosophy and Public Debate* III 6 October 2011, Firenze University Press, 2011b
- *Da Berlusconi a Monti. Disaccordi imperfetti*, Mimesis, Milano, 2012a
- "Quando l'arte si fa politica", la Repubblica 30/08/2012

Postman, Neil: "Five Things we Need to Know about Technological Change", Innlegg holdt i Denver Colorado March 28, 1998

<http://www.cs.ucdavis.edu/~rogaway/classes/188/materials/postman.pdf> [lest 01.05.2013]

Solbraa, Gry: *Fra det samme til det samme. En studie i Mario Perniolas rituelle og estetiske tenkning*. Hovedoppgave i filosofi, Filosofisk institutt, Universitetet i Oslo, Høst 1999

Vozza, Marco: Estetica della sensualità. Attualità di Schiller. Ananke, Torino, 2011

Takk til Nicolas Boria (<http://www.n-photo.fr/eng/portfolio-far.html>) for tillatelse til å bruke hans fotografi på forsiden.

PENSUMLISTE FILO350. MASTEROPPGAVE I FILOSOFI

- Berardi, Franco: *The soul at work*, Semiotext(e), Los Angeles, 2009 221 s
- Berardi, Franco: *The Uprising*, Semiotext(e), Los Angeles, 2012b 169 s
- Biro, Andrew: *Denaturalizing Ecological Politics. Alienation from Nature from Rousseau to the Frankfurt School and Beyond*, University of Toronto Press, Toronto, 2005 218 s
- Böhme, Gernot: *Invasive Technification. Critical Essays in the Philosophy of Technology*. Kap 2-5. Bloomsbury, London, 2012 162 s
- Debord, Guy: *Skuespillsamfunnet*, News from NowHere/Gasspedal, 2009 157 s
- Deleuze, Gilles og Felix Guattari: *A Thousand Plateaus Capitalism and Schizophrenia*, Kap 6+10, Continuum, London, 2004 110 s
- Eagleton, Terry: *The Ideology of the Aesthetic*, Kap 8, Blackwell Publishing, Malden, MA, 1990 35 s
- Genosko, Gary: *Félix Guattari. A Critical Introduction*, Pluto Press, London, 2009 180 s
- Guattari, Felix: *The Three Ecologies*, Continuum, London, 2008 78 s
- Guattari, Felix: *Chaosmosis. An ethico-asethetic paradigm*, Power Publications, Sydney, 2006 135 s
- Heidegger, Marin: "The Question Concerning Technology", fra *Basic Writings*, The Camelot Press Ltd, Southampton, 1978 20 s
- Marcuse, Herbert: *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*, kap 9-10 Beacon Press, Boston, 1992 95 s
- Marx, Karl: *Economic & Philosophic Manuscripts of 1844*, transkribert for marxists.org ved Andy Blunden 2000, Progress Publishers, Moscow, 1959
www.marxists.org/archive/marx/works/1844/manuscripts/labour.htm 77 s
- Perniola, Mario: *Del sentire*, Einaudi editore, Torino, 1991 117 s
- Perniola, Mario: *Sex appeal dell'inorganico*, Einaudi editore, Torino, 2004 185 s

Perniola, Mario: *Miracoli e traumi della comunicazione*, Einaudi editore, Torino, 2009

136 s

Perniola, Mario: *Ritual Thinking. Sexuality, Death, World*, Del 3, Humanity Books, 2001

66 s

Tilsammen 2161s