

En introduktion till Günther Anders

— från *Mensch ohne Welt* till *Welt ohne Mensch*
och den nya moraliska situationen

Robin Reuter

Robin Reuter 32418

Pro gradu-avhandling i filosofi

Handledare: Hugo Strandberg

Fakulteten för humaniora, psykologi och teologi

Åbo Akademi

2024

ÅBO AKADEMI -- FAKULTETEN FÖR HUMANIORA, PSYKOLOGI OCH TEOLOGI
Abstrakt för avhandling pro gradu

Ämne: Filosofi	
Författare: Robin Reuter	
Arbetets titel: En introduktion till Günther Anders — från <i>Mensch ohne Welt</i> till <i>Welt ohne Mensch</i> och den nya moraliska situationen	
Handledare: Hugo Strandberg	Handledare:
<p>Denna avhandling ger en introduktion till den tyska filosofen Günther Anders liv och filosofi. Med avstamp i hans tanke om den prometheiska diskrepansen (<i>prometheische Gefälle</i>), det vill säga vår förminskade förmåga att föreställa oss konsekvenserna av våra teknologiska projekt, redogör jag för hans filosofis tematiska utveckling, från hans tidiga tema gällande den världslösa människan (<i>Mensch ohne Welt</i>), via insikten om den prometheiska diskrepansen, till hans senare tema gällande den potentiellt människolösa världen (<i>Welt ohne Mensch</i>).</p> <p>För att komma underfund med vad den prometheiska diskrepansen bottnar i, reflekterar jag över Anders tanke om hur bedyrandet av en ekonomisk och teknologisk rationalitet lyckats förlösa det monstruösa, den mest extrema formen av den prometheiska diskrepansen. Bedyrandet kan även förstås som ett förevigande av den ekonomiska och teknologiska rationaliteten, vilket i praktiken innebär att vi i blind hängivenhet tolkar världen genom denna rationalitet och på så vis begränsar vårt förnuft och gör oss mindre än vad vi egentligen är. Jag ger en kort historisk redogörelse av vår skapande förmåga, för att härigenom visa hur förnuftet kan sägas ha degenererat jämsides med den teknologiska utvecklingen och arbetsdelningen, från ett levande till ett instrumentellt förnuft. Det degenererade förnuftet kan ytterligare ses som ett led i att människan genom sin artificialitet abstraherats från sin mångfacetterade världsliga tillvaro, och formats till ett instrument för förevigandet av fantastiska ideal, vilka nödvändigtvis inte är de samma som hennes egna innersta frihetliga ambitioner. Jag lyfter således fram abstraheringen av den mänskliga existensen och hennes görande, och vad jag beskriver som en nonchalans gentemot den personligt världsliga tillvaron, som en väsentlig del i det skeende vari förnuftet och vår tolkning av tillvaron har degenererat. Enligt min framställning bidrar såväl det degenererade, instrumentaliserade förnuftet, som nonchalansen gentemot den världsliga tillvaron till våra svårigheter att föreställa oss våra projekts världsliga konsekvenser.</p> <p>Den prometheiska diskrepansen innebär också att vårt ansvar i någon mån omöjliggjorts. Jag reflekterar över vad ansvarsförlusten innebär och vilka våra ansvarsfulla möjligheter nu kan tänkas vara. Samtidens moraliska uppgift är för Anders att tolka tillvaron, så att världen inte utvecklas till en värld utan oss. Jag funderar över hur denna tolkningsprocess kan se ut genom att lyfta fram samtida exempel, men också genom att påpeka vikten av att återigen etablera ett levande och fantasifullt förnuft för att tolkningen, vår rationalitet, ska kunna inbringa en vidare förståelse för vår existens och fånga den mångfaldiga helhet vi nu och i framtiden bör vara en del av.</p>	
Nyckelord: Günther Anders, prometheisk diskrepans, prometheische Gefälle, Mensch ohne Welt, Welt ohne Mensch, Endzite, apokalyptisk blindhet, tolkning, ansvarsförlust, förkroppsligande, förkroppsligad rationalitet	
Datum: 8.1.2024	Sidoantal: 70

Innehållsförteckning

1. Inledning	1
1.1 Syfte och frågeställning	3
1.2 Material och avgränsning.....	7
1.3 Günther Anders liv.....	8
1.4 Günther Anders filosofi	12
2. Mensch ohne Welt / Welt ohne Mensch.....	15
2.1 Människan — artificiell och instabil	18
2.2 Frihetens patologi	23
2.3 En titt i den mytologiska spegeln.....	27
2.4 I klorna på det monstruösa.....	29
2.5 Det nya historiska subjektet.....	33
2.6 Prometheus överväldigande trumf.....	38
3. Cirkeln är sluten — den nya moraliska situationen.....	51
3.1 Det förlegade ansvaret	56
3.2 Det lyhörda gensvaret	63
3.3 Avslutning.....	66
Litteraturförteckning	68

1. Inledning

Under 1900-talet genomgick Europa en rad omvälvande händelser som för många öppnade upp ögonen för mänsklighetens makabra potential, vilken paradoxalt nog tycktes växa sig starkare jämsides med det häpnadsväckande moderna samhällsbygget. De svåra omständigheterna var ingalunda begränsade till Europa, även om vi kan säga att Europa under 1900-talet blev en smältdegel för en alltmer orolig och krisande mänsklighet.

Det vore naivt att tänka sig att allt plötsligt blev sämre. Oroligheter och svåra tider har följt civilisationsbygget sedan dess linda. Människan har genomlevt naturkatastrofer, svält, sjukdom och krig om vartannat. Det som ändå kan tänkas ha gett henne tröst i den stundvis hopplösa situationen, var de goda minnena från förr och insikten om att morgondagen brukade hämta med sig nya möjligheter.

Med tiden lärde vi oss avläsa de naturliga förloppen, vi lärde oss nyttja dem till vår fördel och inte enbart lyda under dem. Vi lyckades tillämpa vår kunskap allt bättre, och insåg att vi kunde göra alltmer utstuderade och medvetna val som förhoppningsvis resulterade i sådant som vi anade och önskade. Denna mänskliga förmåga blev vårt kall, vi åtog oss denna frihet av återskapande, förnyelse och pånyttfödelse. Oavsett till vem eller vad förtjänsten för detta tillskrevs, bidrog det hela till en allt starkare tro på en mänsklig utveckling mot det bättre och en känsla av framåtsträvande. Allt detta möjliggjorde att vi kunde föreställa oss en mänsklighet bortom den givna situationen, en förhoppning om en framtida mänsklighet där ondskan hade omintetgjorts och det goda var allena rådande.

Men allting gick inte alltid som planerat, vår uppfinningsrikedom tycktes komma med en avigsida. Bemästrandet av elden, vilket onekligen gynnade det mänskliga livet, kunde också, såväl i misstag som med flit, förorsaka död och förödelse. Tvetydigheten hos det av människan skapta, dess dubbla tendenser att göra såväl gott som ont, ser vi även som ledmotivet i vissa versioner av myten om Prometheus, och i modern tappning i Mary Shelleys Frankenstein. Framstegens avigsidor skulle ändå inte avskräcka oss från att fortsätta i den riktning som framsyntheten pekade, och i någon mån var kanske avigsidorna bagateller i jämförelse med den befrielse som uppfinningsrikedomen tycktes bidra till.

I och med den vetenskapliga revolutionen under 1600-talet förändrades världsbilden, vilket banade väg för upplysningen med dess positiva framtidstro. I centrum

placerades människan, som med hjälp av sin nyvunna teknologiska förmåga och sina humanistiska ideal, en gång för alla, skulle lyckas skapa den bästa av världar. De nya naturvetenskapliga vinningarna skulle komma att tillämpas i redskapstillverkningen, vilket resulterade i det vi nu kallar modern teknologi. Den nya teknologin möjliggjorde en genomgripande samhällsförändring helt i linje med en alltmer mekanistisk världsbild.

Vid sekelskiftet år 1700-1800 hade den industriella revolutionen kommit igång på allvar i Storbritannien. Revolutionen spreds, först till Västeuropa, sedan till världens alla hörn. De industriella produktionsmetoderna, som banade väg för en ny ekonomi, både lockade och tvingade människor att flytta till städer för att där kunna jobba i fabrik och delta i den nya gemensamma ekonomin. Tidigare självhushållande samhällen upplöstes, och skapandet av uppehållet centraliserades, kapitaliserades och produktifierades.

Från att tidigare ha varit tvungen att göra sig hemma i den naturliga världen, flyttade människan nu in i den artificiella högborgen, industristaden, där de naturliga hoten till synes omintetgjorts och där dagarna avlöste varandra i ett förväntat och tryggt mönster. Framtidstron var stark, också om livet på sina ställen var mycket utmanande, till och med svårare än förr. Krigen och sjukdomarna fanns kvar, och ofta gjorde sig också hungern påmind, men överlag verkade ändå den mänskliga existensen röra sig mot en bättre tillvaro. Framstegen är vid detta skede iögonfallande, människan kunde under sin livstid uppleva hur ett flertal nya vetenskapliga, teknologiska och ekonomiska vinningar gjorde vardagen bättre.

Någonstans här leder historien in oss på 1900-talet, där Europa och den nu allt starkare ekonomiskt sammanlänkade globala världen, upplever en rad omvälvande händelser. Framtidsoptimismen utmanas av ett första världskrig, sedan ett andra, också atombomber, inbördeskrig, krigsallianser, uppror, folkmord, terrorism, diktatorer, lågkonjunktur, fattigdom, svält, sjukdom och miljöförstöring. Listan kan göras längre. Visserligen, allt detta bidrog även till nya gynnsamma redskap: fredsavtal, unioner, förbund, självständighet, välfärd, mediciner och demokratier. Motreaktionerna mot det galna avlöser och överlappar varandra. Vi ser folkrörelser, revolutioner, människorättsaktivister och -organisationer. Allt detta, tillsammans med de teknologiska framstegens iögonfallande ökning och samhällsingenjörernas overtidsarbete, bidrog till att vi (kanske lite för lättvindigt) kunde överslåta de många pinsamma misstag och avigsidor som vårt världsbyggarprojekt tycktes förföljas av.

Vi har nu lämnat 1900-talet bakom oss, och ser nu krisande livsmiljöer och ekosystem, svält, fattigdom, krig i Europa, fortsättningsvis i världen, och världen, ja, den är fortfarande satt på spel och priset har nog aldrig varit så högt. Likt Prometheus verkar vi nu stå fastkedjade vid den klippa vi trodde vårt samhälle var, olyckligt vetande om morgondagens möjliga utfall. Likt Frankenstein löper vi fortsättningsvis en risk att förgås av våra egna skapelser. Vi *vet* att vår existens är problematisk, men vi tycks inte riktigt kunna *begripa* eller *förstå* problemens omfattning, struktur och ursprung.

1.1 Syfte och frågeställning

Jag kommer i denna avhandling begrunda förhållandet mellan *människan* och *det av människan skapta*, för att försöka få klarhet i hur det är möjligt att vårt teknologiska befrielseprojekt minsann tycks leda oss ut ur knepiga situationer, men samtidigt komma med oanade och mycket allvarliga konsekvenser. Det huvudsakliga syftet med avhandlingen är att ge en introduktion till den tyska filosofen Günther Anders (1902-1992), som i sin senare filosofi beskrev detta dilemma med begreppet ”den prometheiska diskrepansen” (*prometheische Gefälle*). Han avsåg med detta diskrepansen mellan vår fantastiska förmåga att skapa och vår parallella oförmåga att föreställa oss våra skapelsers konsekvenser.

Det som utmärker den högteknologiska utvecklingen, och som Anders envist betonar, är den förändrade relationen mellan människan och hennes skapelser. I den högteknologiska världen uppfattas teknologin inte längre som ett uttryck för människans frihet, inte längre som det medel med vars hjälp hon lyckas tillskansa sig en plats i världen. Tvärtom ses den teknologiskt omslutna världen som det ramverk som hon ofrivilligt är bunden till och tvungen att leva upp till. Anders identifierar en känsla av underlägsenhet hos den moderna människan där hon underkastat sig sina skapelser. Det grundläggande dilemmat för vår tid är att vi är mindre än oss själva. Han kallar oss inverterade utopister,

[...] incapable of mentally realizing the realities which we ourselves have produced. Therefore we might call ourselves “inverted Utopians”: while ordinary

Utopians are unable to actually produce what they are able to visualize, we are unable to visualize what we are actually producing.

This inverted Utopianism [...] defines the moral situation of man today. The dualism to which we are sentenced is no longer that of spirit against flesh or of duty against inclination, is neither Christian nor Kantian, but that of our capacity to produce as opposed to our power to imagine.¹

Anders beskriver denna olägenhet genom att påpeka att vår tidigare uppfattning av orsak och verkan inte längre är tillräcklig. Den moderna arbetsorganisationen, samhällets specialisering och dess komplexa produktionsprocesser har gjort det omöjligt för oss att förstå vårt görande i enkla orsak–verkan-samband, detta i och med att effekten av görandet nu kan sägas överskrida själva handlingen. Den klassiska formulan *causa aequat effectum* befinner sig därför långt ifrån dagens sanning. I dag är det snarare formulan *effectus transcendit causam* som gjorts gällande.

Det betyder: Effekten (produkten av arbetet eller dess verkan) överträffar den påstådda ”orsaken” (arbetarens arbete), och inte bara i dess storlek, utan också i dess art. Klyftan mellan orsak och verkan är så stor att (psykologiskt sett) orsaken (alltså arbetaren) inte längre erkänner effekten av sina handlingar som sina egna, och därför inte längre identifierar sig med ”sin” produkt.²

Där vi en gång kunde se oss som handlande människor med en möjlighet att identifiera oss med effekten av vår produktiva aktivitet, det vill säga, att genom vår handling fantasifullt skapa och förstå vår ansvarsfulla plats i ett större sammanhang, ser vi oss nu snarare som inbegripna i en övergripande handling, vari vi enbart är kollaboratörer utan en möjlighet att identifiera oss med handlingens effekter. Det arbete som utförs i den högteknologiska världen kan beskrivas som tekniskt enformigt och i någon mån likgiltigt. Förenklat kan vi beskriva det moderna arbetet som ett knapptryckande där skillnaderna mellan olika sorters arbete suddats ut, så pass att det nu är svårt att förstå skillnaden mellan den knapp som avfyrar ett vapen och den som låter en skribent påbörja ett nytt stycke.

¹ Günther Anders, "Thesis for the Atomic Age", i *The Life and Work of Günther Anders*, Günter Bischof/Jason Dawsey/Bernhard Fets (Eds.), (Innsbruck: Studienverlag, 2014), 189.

² Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen 2*, 4 uppl., (München: C.H. Beck, 2018), 73, min översättning.

I det andra kapitlet, som följer detta kapitel genomgång av avhandlingens uppbyggnad och material samt kortfattade biografiska och filosofiska översikt över Anders, redogör jag för de väsentliga dragen i hans tidiga filosofiskt antropologiska tema gällande den världslösa människan, *Mensch ohne Welt*, för att därifrån kunna närma mig de centrala dragen i hans senare filosofiska tema gällande hotet om en människolös värld, *Welt ohne Mensch*, vars realiserande är helt avhängig den prometheiska diskrepansen.

Jag redogör för Anders tidiga beskrivning av den världslösa människan, som en obunden, artificiell varelse, vars essens är instabilitet. Det som gör henne mänsklig är hennes återkommande och ofrånkomliga behov att genom sin artificialitet ta sig an det givna, och tillskansa sig och kultivera nya platser. För Anders är hon alltså inte fixerad vid *en* värld, utan möjligheten till ett flertal världar finns alltid närvarande. Hennes förståelse för det givna, vilket hon alltid, medvetet eller omedvetet förhåller sig till, avgör i vilken mån hon lyckas bejaka sin essentiella världslöshet. När möjligheterna till nya världar fördunklas tyder det på att hon begränsar sin möjlighet att bejaka den mänskliga existensens obundenhet. Detta kan ske på två sätt: antingen ser hon sig absolut underkastad det givna och låter sig begränsas av en historiskt förankrad bestämdhet, eller så införlivar hon sig i en naiv nihilistisk förhoppning om hennes absoluta frihet, där hon är fri att förkasta det givna helt och hållet. För att hennes artificiella förmåga, enligt Anders, verkligen ska komma till sin rätt behöver hon rikta in sig på nuet och den situation hon befinner sig i, och där bejaka såväl sin historicitet som sin nihilism, trots den tvetydighet dessa två sammantaget bidrar till.

I det andra kapitlet ska reflekterar jag även över vad den prometheiska diskrepansen bottnar i, vilket jag finner nödvändigt för att på så vis även kunna hitta vägar bort från den. Jag visar hur den moderna teknologin kräver, cementerar och förevigar en viss sorts rationalitet, i Anders resonemang en ekonomisk och teknologisk, vilket format den moderna arbetsorganisationen och möjliggjort förlösandet av ”det monstruösa”, den prometheiska diskrepansens mest extrema form. Denna tanke kan belysas ytterligare genom att se på Ivan Illichs snarlika tankegång gällande det radikala monopolets bedövande verkan på vår föreställningsförmåga.

För att ytterligare klargöra den snäva rationalitet som fordras för underhållet av den moderna samhällsapparaten redogör jag för hur den produktiva verksamheten förändrats, och belyser hur det förnuft som produktiviteten vilar på har utvecklats jämsides med specialiseringen och ambitionen att rationalisera arbetsprocessen. Jag

visar hur den produktiva förmågan tidigare kan sägas ha varit bunden till en ekologisk sensibilitet och ett levande, emotionellt förnuft, starkt bunden till och som ett svar på den kroppsliga upplevelsen av att existera i världen, för att senare kräva en mindre kroppsligt förankrad och sinnrik sensibilitet, och det som Murray Bookchin kallade för ett degenererat och instrumentellt förnuft. Såväl specialiseringen, som skapar ett överskådligt avstånd mellan människan och den värld hon engagerar sig i, som ambitionen att rationalisera arbetet, med sin bärande förhoppning om att minimera den kroppsliga begränsningen *in absurdum*, har möjliggjort en alltmer abstrakt grundad existens och ett nonchalerande av den personligt världsliga tillvaron. Det degenererade, livlösa förnuftet och den alltmer abstrakta existensen ser jag som ofrånkomliga delar i vår oförmåga att föreställa oss vår världsliga verkan.

I det tredje och avslutande kapitlet diskuterar jag den nya moraliska situationen som Anders menar att vi nu trätt in i. Den aktivt moraliska handlingen i arbetet kan inte längre sägas existera. Den emotionella anknytningen till det vi producerar har gått förlorad och därigenom även till den värld som vårt skapande frambringar. Den misslyckade självidentifieringen med och den borttappade emotionella anknytningen till den produktiva aktiviteten omöjliggör i sin tur det personliga ansvaret.

Med andra ord: Det faktum att orsak och verkan slits isär, klyftan mellan "causa" och "effectus", vilken vi noterade i dagens arbete, återkommer också här. [...] Den traditionella etiken håller i dag på att bli förlegad. [...] Detta beror på att man här antog en verklighet av "handlingar", vilket också fortfarande är fallet, även om det som "görs" i dag, åtminstone de aktiviteter som nu räknas som moraliska, inte längre är "handlingar" i egentlig mening, utförda av utövare med en "rätt till ansvar".³

Den mänskliga världen kan alltså inte längre ses som resultatet av individuella, ansvarsfulla handlingar, utan snarare av processer vilka vi enbart är tvungna att delta i.⁴ Vår upplevda underlägsenhet i relation till teknologin markeras alltså ytterligare av en ansvarsförlust, vilken enligt Anders tycks ha skett jämsides med arbetsdelningen, specialiseringen och det alltmer abstrakta orsak–verkan-sambandet som följer denna utveckling. Det vi kan kalla för ett omintetgörande av det personliga ansvaret kan

³ Ibid., 76, min översättning.

⁴ Ibid., 75–76.

således sägas gå hand i hand med den prometheiska diskrepansen. Ansvaret, dess vara eller icke-vara i dagens samhälle, är något jag i det tredje kapitlet fäster min uppmärksamhet vid.

Jag reflekterar över vad den nya moraliska situationen innebär för oss. Vad är det som krävs av oss när vi i dag förväntas vara ansvarsfulla? Ifall det är så som Anders säger, att ansvaret omöjliggjorts, måste vi fråga oss vad vi har i dess ställe. Är det möjligt att återigen känna oss som ansvarsfullt handlande varelser? Dessa frågor leder in mig på en diskussion om möjligheten att ge ett lyhört gensvar på omvärldens nödrop. Anders såg den teknologiskt omslutna världen som något definitivt, något som vi för all framtid är tvungna att leva med. Han kallade denna tid för en sluttid, *Endzite*, som vi aldrig får låta komma till ett slut. Vår samtida moraliska uppgift blir enligt honom att tolka världen, så att den inte utvecklas till en värld utan oss. Anders betonade således tolkningens roll i säkerställandet av en världslig utveckling som inte åsidosätter människan. Hur denna tolkning i praktiken ska gå till är dock en öppen fråga, och därför hör det även till vår samtida moraliska uppgift att finna de metoder som kan förhindra utvecklingen mot *Welt ohne Mensch*. Behovet av en ny tolkning av tillvaron kan för sin del förstås som ett behov av en ny sorts rationalitet: en övergång från en instrumentell till en förkroppsligad rationalitet. För att tolkningen, eller rationaliteten, inte ska bli snäv och exkluderande, påpekar jag hur vi behöver bejaka en helkroppslig känslighet, och låta världen komma till oss genom den brännpunkt som kroppen är, för att på så vis frambringa ett regenererat, levande förnuft i enlighet med en levande och föränderlig värld.

1.2 Material och avgränsning

De engelska översättningarna av Anders tyskspråkiga verk är mycket få. Bristen på översättningar leder till en naturlig avgränsning när det kommer till vilka primärkällor jag inkluderar i denna avhandling. Mycket av det jag avhandlar kommer således hänvisas till den engelskspråkiga sekundärlitteraturen, där vi nog ser en uppgång av litteratur som på ett eller annat sätt berör Anders. De huvudsakliga primärkällor jag använder mig av är de engelska översättningarna "The Pathology of Freedom: An Essay on Non-Identification" (1936–37), "On Promethean Shame" (1956) och "Theses for the Atomic Age" (1962). Därtill har jag använt mig av en inofficiell

engelsk översättning av *Die Antiquiertheit des Menschen 2* (1980), för att där via kunna leta reda på och översätta citaten i fråga utgående från det tyska originalet. Dessa primärkällor har jag valt, dels på grund av deras tillgänglighet, dels i och med att jag med deras hjälp kan göra kronologiska nedslag i Anders tankevärld, vilket stöder min genomgång av hans tematiska utveckling från *Mensch ohne Welt* till *Welt ohne Mensch*. Således måste jag betona min ofrånkomligt nödvändiga användning av sekundärkällor, utan vilka jag inte skulle lyckas ge en rättvis framställning av Anders liv och filosofi.

Förutom de primär- och sekundärkällor som jag har använt, har jag även använt mig av lämplig litteratur där jag ansett det nödvändigt för att klargöra Anders resonemang, men också för att klargöra mitt resonemang gällande den prometheiska diskrepansens historiska orsaker, vilket jag försöker utveckla jämsides med det andra kapitlets genomgång av hans tematiska utveckling. Anders ser den samtida teknologiskt omslutna situationen som definitiv, och ur hans perspektiv är det svårt att finna några som helst utvägar ur vår problematiska tillvaro. Men, för att vi ska förstå vad den prometheiska diskrepansen bottenar i, och inte bara konstatera att den existerar, behöver vi en historisk reflektion över möjliga bidragande faktorer. Jag välkomnar därför bland annat Illichs och Bookchins historiskt förankrade tankar om våra samtida utmaningar, och deras förmåga att se möjliga vägar bort från den problematiska tillvaron.

Avslutningsvis ska jag i detta kapitel ge en kort biografisk och filosofisk översikt över Anders, för att inledningsvis kasta ett ljus över och göra läsaren bekant med den människa, den miljö och det vida filosofiska landskap i vilket begreppet *prometheische Gefälle* hade sitt ursprung. Genom sin filosofi belyser Anders det alltförmänskliga dilemma som hans diskrepansfilosofi beskriver, och jag tror att vi i hans texter finner viktiga iakttagelser av den mänskliga existensen, vilka är oundgängliga ifall vi vill förstå vårt ödes sanna karaktär.

1.3 Günther Anders liv⁵

⁵ Detta avsnitt baserar sig på Christian Dries, "The Life of Günther Anders (1902–1992)", övers. Christopher John Müller, hämtad 8.1.2024, <https://www.guenther-anders-gesellschaft.org/vita-english>, och Kerstin Putz, "The Letters of Günther

Günther Anders, föddes Günther Stern, den 12 juli i staden Breslau i det dåvarande Tyska riket, i den nuvarande polska staden Wrocław. Han var son till två framträdande barnpsykologer för sin tid, fadern William Stern och modern Clara Stern. Günthers och hans systrar Hildes och Evas barndom kom att dokumenteras och analyseras av föräldrarna, vilket gjorde syskonen till sin tids barnkändisar, åtminstone inom psykologikretsar. Fadern William Stern är också känd som IQ-testets grundare.

Under 1920-talet studerade Anders vid universitetet i Freiburg, under inflytelserika filosofer som Heidegger och Husserl. År 1925, vid ett forskarseminarium under ledning av Heidegger vid universitetet i Marburg blev han bekant med Hannah Arendt, som vid samma tid hade ett hemligt förhållande med Heidegger. År 1929 träffades de två igen, denna gång på en maskeradbal i Berlin. De gifte sig senare samma år och skulle förbli gifta fram till år 1937. De levde tillsammans som ett intellektuellt par, i Drewitz, Heidelberg, Frankfurt och Berlin.

Båda hade ambitioner att arbeta inom det akademiska i Tyskland, vilket dock stötte på mothugg i och med Anders musikfilosofiska habilitationssvårigheter⁶. Parets levebröd förtjänades således till en början utanför det akademiska, genom frilansarbete. De arbetade ofta tillsammans och skrev bland annat en essä om Rainer Maria Rilkes *Duinoelegier*, där de diskuterade människans världsfjärmade natur och hennes brist på en primär anknytning till världen, vilket enligt de två markerade den huvudsakliga skillnaden mellan djur och människa. Människans världsfjärmade natur (*Weltfremdheit*), skulle komma att bli ett återkommande antropologiskt tema i Anders produktion. I essän behandlades även, förutom världsfjärmandet, akustiken (*lyssnandet*, samt att bli *lyssnad till*) vilket sammanföll med Anders studier i musikfilosofi från samma tid. Tillsammans organiserade de också år 1932 ett privat seminarium om Hitlers *Mein Kampf*, med avsikt att blotta bokens fruktansvärda allvar⁷, dock fick deras oro inget gehör.

Under 1930-talet jobbade Anders som konstkritiker för *Berliner Börsen-Courier* i Berlin, ett jobb han sägs ha fått via Bertolt Brecht. Det är vid denna tid han byter sitt

Anders: His Correspondence with Hannah Arendt, i *The Life and Work of Günther Anders*, Günter Bischof/Jason Dawsey/Bernhard Fets (Eds.), (Innsbruck: Studienverlag, 2014), 131–142.

⁶ Anders färdigställde sitt musikfilosofiska magnum opus *Philosophische Untersuchungen über musikalische Situationen* i Frankfurt 1930/31, men lyckades aldrig med sin habilitation. Dels lär detta ha haft att göra med att nazisterna var vid makten, dels på grund av att Adorno inte var imponerad av verket.

⁷ Kerstin Putz, "The Letters of Günther Anders", 134–136.

efternamn till Anders, efter att någon på redaktionen föreslagit att han skulle kalla sig något annat ("anders" betyder annorlunda på tyska)⁸. Han var en ordkonstnär och mångsysslare, och uppehöll sig med såväl filosofi, som poesi, författande, journalism och brevskrivning. Anders skrev närmare 30 böcker, en uppsjö noveller och manus och hundratals dikter. Han kände sig helt klart hemma i bokstävernas värld, även om han också, som emigrant i USA, arbetade såväl i populärkulturfabrikerna i Hollywood som på andra fabriksgolv. Hans litterära produktion är relativt bekant i den tyskspråkiga världen, också i den franska, italienska och spanska, men bland de engelskspråkiga har hans livsverk ännu inte nått någon större publik. Anders skrev i huvudsak på tyska och få översättningar till engelska finns tillgängliga.

Anders kan anses vara en outsider när det kommer till 1900-talets filosofi, också om han ständigt umgicks och nätverkade med människor som hade ett betydande intellektuellt inflytande i den västerländska 1900-talskulturen. Förutom att ha studerat samtidigt med Heideggers "barn"⁹, umgicks han regelbundet med småkusinen Walter Benjamin, hade en livslång vänskap med Hans Jonas och var dessutom involverad i Frankfurtskolans krets sedan dess början. Därtill var han en mycket flitig brevskrivare, med brevvänner som Theodor W. Adorno, Ernst Bloch, Alfred Döblin, Jürgen Habermas, Georg Lukács, Herbert Marcuse, Jean-Paul Sartre och Erwin Schrödinger.¹⁰

År 1933 flyr Anders Nazityskland, först till Paris och reser sedan år 1937 vidare till Kalifornien, USA. I Kalifornien umgicks han med andra emigranter som också hade tvingats fly den hätska situationen i Europa, bland annat Herbert Marcuse, Bertolt Brecht och bröderna Mann, stundvis också med Adorno och Horkheimer. Mot slutet av sin exil i Amerika flyttade Anders till New York för att där arbeta på US Office of War Information (OWI), den statliga avdelning som ansvarade för och producerade USA:s propaganda under andra världskriget. Arbetsförhållandet upphörde snabbt, när

⁸ Här har föreslagits att den som uppmuntrade Anders till ett namnbyte skulle ha varit antingen Bertolt Brecht eller Herbert Ihering. Huruvida detta stämmer är ändå oklart.

⁹ Till Heideggers "barn" räknas Hannah Arendt, Herbert Marcuse, Hans Jonas och Karl Löwith.

¹⁰ Putz, "The Letters of Günther Anders", 133.

han vägrade att översätta en ärekränkande bok om japaner till tyska. Han hade inte flytt fascisterna i Europa, för att producera fascistiska pamfletter för amerikanerna.¹¹

Anders återvände till Europa år 1950, och tillsammans med sin nya fru Elisabeth Freundlich, som han hade träffat i New York, bosatte de sig i Elisabeths hemstad Wien i Österrike. Äktenskapet tog slut år 1955, och Anders gifte sig kort därefter för tredje gången, denna gång med pianisten Charlotte Zelka. År 1972 flyttade Zelka tillbaka till sin hemstad Monrovia i Kalifornien, och därefter hade de ett distansförhållande som varade ända fram till Anders död den 17 december 1992 i Wien.

Min avsikt har här inte varit att ge en heltäckande biografisk redogörelse över Anders liv, snarare har jag velat belysa det nyanserade liv han levde, nära sammanlänkat med många intressanta personer av sin tid. Det förefaller mig överraskande att hans livsverk inte har upptagits i den filosofiska kanon han utan vidare var en del av. Orsakerna till att Anders förblev en outsider i de intellektuella kretsarna är säkert många fler än vad vi kan ana, men jag tror ändå att vi kan peka på åtminstone några orsaker till utanförskapet. För det första lär han inte ha varit en alldeles enkel person att ha att göra med, och detta spelar ju självklart en roll i hur han emottogs i det sociala. För det andra är hans filosofi obekvämt avslöjande, i likhet med Frankfurtskolans kritiska teori. Detta gör ändå inte Anders eller hans filosofi irrelevant, tvärtom. För det tredje skrev han mestadels på tyska, vilket har gjort honom förbisedd i den engelskspråkiga filosofin. För det fjärde (och detta är kanske den viktigaste orsaken) var hans utanförskap i någon mån ett medvetet val. Han var ointresserad av att göra filosofi för andra filosofer. Anders ville att filosofi skulle vara tillgängligt för alla, att den skulle vara praktiskt orienterad och baserad på livserfarenhet, och därför valde han att skriva utanför den akademiska världen för att på detta vis försäkra sig om ett visst mått av kreativ frihet. Hans akademiska utanförskap, hans sätt att skriva och hans passionerade politiska aktivism måste enligt Christopher John Müller ses mot bakgrunden av det akademiska etablissemangets misslyckande i att göra motstånd mot förverkligande av såväl det nationalsocialistiska projektet, som atombomben över Hiroshima. I en intervju från 1987 säger Anders: "It seemed nonsensical and comic to me, if not even downright immoral, to produce texts about morality that could only be read and

¹¹ Christian Dries, *The Life of Günther Anders (1902 - 1992)*, övers. Christopher John Müller, hämtad 8.1.2024, <https://www.guenther-anders-gesellschaft.org/vita-english>.

understood by academic colleagues. As nonsensical as if a baker would only bake bread-rolls for other bakers.”¹²

1.4 Günther Anders filosofi

1900-talet, extremernas tidsålder, skulle komma att lämna djupa spår hos Anders, inte minst på grund av att han, som tysk jude, hörde till de europeiska judar som undkom förintelsen med blotta förskräckelsen. Förintelsen, och kort därefter atombombarna över Hiroshima och Nagasaki, blev för Anders sammantaget den absoluta manifestationen för ondskans fortsatta grepp över mänskligheten, och ett konkret exempel på att vi verkligen inte lyckats övervinna den. I någon mån tycks Anders ha upplevt en överlevnadskam över att tillhöra dem som undgick Tredje rikets masslakt av judar och atombombernas förödelse, och han antog som sin livsuppgift att undersöka roten till det onda, i hopp om att kunna belysa de moraliska konsekvenserna av dessa handlingar, samt för att klargöra ondskans beskaffenhet och göra oss uppmärksamma på att den, där den ges utrymme, högst sannolikt framträder igen.

Anders filosofi är som sagt i mångt och mycket ett förbisett projekt, också om hans livsverk kan tänkas ha kommit att påverka den filosofi som gjorde sig gällande under 1900-talet, om än ofta utan direkta hänvisningar till hans tankegångar. Pessimismen genomsyrar hans senare teknologikritiska texter (var han betonade teknologins politiska, icke-neutrala dimension), vilka lättvindigt ignorerats och förkastats som nonsens i ljuset av de teknologiska bedrifterna. För den tålmodige bjuder Anders in till en filosofisk (negativ) antropologi, som nog genomsyras av pessimism, eller som Putz påpekar, en radikal icke-optimism¹³, men som samtidigt öppnar upp för en syn på en teknologisk mänsklighet, där den mänskliga situationen helt och hållet läggs i människans händer. Det mänskliga ödet blir för Anders inte en framtida händelse, utan en aspekt av tillvaron som oundvikligen måste forma oss som moraliska varelser, här och nu. Häri finner jag hos Anders en underliggande optimism och tilltro till människans förmåga att göra något åt sin självorsakade situation.

¹² Günther Anders, *atomare Drohung*, 123, se Christopher John Müller, *Prometheanism*, (London: Rowman & Littlefield International Ltd., 2016), 7.

¹³ Putz, "The Letters of Günther Anders", 142.

Det finns skäl att påpeka att allvaret i hans filosofi bottnar i hans val av metod: den filosofiska överdriften. Han menade att vi genom hyperboliskt åskådliggörande bättre kan förstå samtidens kritiska läge.

Philosophers who refute exaggeration as unserious because they are used to working with their naked eyes — and most of them do so of course — are no less obsolete and ridiculous than a virologist refusing to use microscopes to conduct “virology with the naked eye.” [...] If one were to screen the devastating workings of viruses a million times amplified in a film, would this amplification of the format also co-exaggerate the danger? Or would the danger here become visible for the first time? It is in this sense that I exaggerate.¹⁴

Den praktiska orienteringen i Anders filosofi kan inte förbises. Han påpekade ofta att hans filosofi inte uppkommit vid ett skrivbord, utan att den var baserad på insikter uppkomna i det levda livet. Texterna utgår ofta från konkreta situationer, och ofta med avsikt att blotta de världar som vi genom våra skapelser placerar oss själva i. För honom ligger det väsentliga i att tolka de världar som medieras genom våra skapelser, för att på så vis bättre kunna förstå morgondagen och försäkra oss om en plats däri. I likhet med hur vi lärde oss anpassa oss till de naturliga förloppen och förutse morgondagen genom att tolka världen, menar Anders att vi nu måste engagera oss i en tolkning av den moderna, teknologiskt inbäddade världen så att den inte utvecklas till en värld utan oss.¹⁵ Detta tolkningsarbete ser han inte som ett arbete för den humanistiska vetenskapen, utan som den moderna människans huvudsakliga moraliska uppgift, en uppgift som redan åtagits av en del fiktiva författare, ”vilka *intedrar slutsatser* för morgondagen ur nuet, utan i stället *ser* morgondagen i nuet”.¹⁶

Anders betoning på tolkningen av den rådande situationen för honom oundvikligen till de ting som utgör vår värld, och som Ernst Schraube poängterar, tänker Anders sig in i tingen och belyser de ideologiska och politiska undertonerna som inbakas i det teknologiska uttrycket, för att därefter fråga sig vad tingen gör med människan, nu och

¹⁴ Günter Anders, *Philosophische Stenogramme*, (Munich: C.H. Beck, 2002), 65, se fotnot 46, Christopher John Müller, “Hollywood, Exile, and New Types of Pictures: Günther Anders’s 1941 California Diary “Washing the Corpses of History”, hämtad 8.1.2024, <https://doi.org/10.26597/mod.0185>.

¹⁵ Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen 2*, epigraf.

¹⁶ *Ibid.*, 478, min översättning.

i framtiden. Således gör han ingen direkt historisk analys, utan utvecklar en prognostisk tolkning av den mänskliga situationen för att uppmuntra till att också morgondagens människa tas i beaktande i utformande av dagens redskap, och på detta sätt hoppas han kunna återskapa en emotionell medvetenhet i relation till våra skapelser och de världar som de frambringar.¹⁷

För att få klarhet i Günther Anders filosofiska (och överhuvudtaget litterära) utveckling, kan vi markera ett *innan* och ett *efter* i hans produktion: *innan* och *efter* det andra världskriget, också om dessa perioder i någon mån överlappar varandra. Kriget skulle komma att sätta vår moraliska kompass i evigt spinn, och detta innebar för Anders att också filosofin var tvungen att utforska de nya moraliska grunderna som vardagen nu vilade på. I sin tidiga filosofi rör han sig i en tanke om människan som en essentiellt världslös varelse (*Mensch ohne Welt*), det vill säga en varelse som konstant är tvungen att (åter)skapa sig en plats i världen. I sin senare filosofi uppehåller Anders sig med den potentiella överdrivna negativa konsekvensen av den tidigare tankebanan, nämligen, världen som människolös (*Welt ohne Mensch*).

Också om det är relevant att göra distinktionen mellan Anders tidigare och senare filosofi för att klargöra hans filosofiska utveckling, så bör det poängteras att kronologin jag här försöker skissera enbart är en skiss. I själva verket finner vi i den tidiga Anders aningar om den senare, och likaså vandrar den senare Anders i den tidigares tankebanor. Därför ska uppdelningen här mellan den tidigare och den senare inte ses som en hos Anders klar och tydlig kronologisk och systematisk uppdelning, utan enbart som mitt försök att skapa en struktur i genomgången av hans filosofis utveckling. I själva verket kan hans filosofi ses som fri från en klar och tydlig systematisering, rent av som ett avståndstagande från ett systematiserande, vilket han ansåg vara ett förlegat sätt att skapa förståelse.

¹⁷ Ernst Schraube, "Torturing Things Until They Confess: Günther Anders' Critique of Technology, Science as Culture", Vol.14, No. 1, 77-85, March 2005, 81, hämtad 8.1.2024, https://www.researchgate.net/publication/228993416_Torturing_Things_Until_They_Confess_Gunther_Anders%27_Critique_of_Technology.

2. Mensch ohne Welt / Welt ohne Mensch

Den tidiga Anders intresserade sig för såväl filosofisk antropologi som musikfilosofi. Han skrev sin doktorsavhandling år 1924 med Husserl som handledare, och skulle sedan sysselsätta sig med dessa, för honom, överlappande forskningsområden. I sina musikfenomenologiska studier intresserade Anders sig för lyssnandet, och speciellt de musikaliska situationerna vari lyssnandet sker.¹⁸ Han menade att dessa situationer karaktäriseras av en neutralitet mellan subjekt och objekt, att de traditionella subjekt-objekt-dikotomierna inte är relevanta i den musikaliska situationen. I musiken är det snarare subjektets och objektets sammanstrålning som är det specifikt musikaliska. I *Philosophische Untersuchungen über musikalische Situationen* (färdigställd 1930/31, opublicerad vid färdigställandet) bygger Anders vidare på Heideggers existentiella ontologi, med huvudsaklig fokus på hans tankar gällande värld, världslighet och *Daseins* varat-i-världen. I den musikaliska situationen, menar Anders, är inte längre koncepten ”värld” och ”världslighet” gällande. Här ersätts ”världen” med ”musiken”, och därför bör vi i stället tala om varat-i-musiken, en musikalisk existens. Den musikaliska existensen kan således formuleras i både en positiv och en negativ mening: vara-i-musiken och inte-vara-i-världen.¹⁹

Enligt den tidiga Anders möjliggör våra sinnen olika sorters öppenhet, de markerar olika sätt att förhålla sig till världen, och därför är lyssnandet, vårt akustiska förhållande till världen, något utöver en form av receptivt akustiskt stimuli, och snarare något som rör sig mot det metafysiska. I lyssnandet finns ett kreativt moment, som om och om igen sätter vår musikaliska fantasiförmåga i rullning, och hindrar oss från att begripa musiken i en absolut mening. Med andra ord, det finns en klyfta mellan det vi hör och det vi kan uttala, och det är också denna diskrepans som bland annat den polyfoniska musiken bygger på.²⁰

En särskild sorts öppenhet i lyssnandet beskriver Anders som *noggrant lyssnande* (*Lauschen*, eng. *Hearkening*), vilket enligt Anders är ett metafysiskt symptom som föregås av våra aningar. Aningarna å sin sida ådagalägger personens specifika plats i

¹⁸ Jag förlitar här mig på Reinhard Ellenshon, "The Art of Listening: On a Central Motif in Günther Anders' Early Philosophy of Music", i *The Life and Work of Günther Anders*, Günter Bischof/Jason Dawsey/Bernhard Fets (Eds.) (Innsbruck: Studienverlag, 2014), 105–116.

¹⁹ *Ibid.*, 108.

²⁰ *Ibid.*, 111.

världen, nämligen hennes inte-enbart-i-denna-värld-vara (*Nicht-nur-in-dieser-Welt-Sein*). Den aningsfulla människans förmåga att mena något utöver den värld som är tillgänglig och upplevs av henne och andra varelser, hennes insikt om att hon är fri att betrakta den på ett annat sätt (*vorbeimeinen*), är enligt Anders ett bevis på hennes brist på fixering vid denna värld, alltså på hennes världsfjärmade situation.²¹

Anders inte-vara-i-världen skulle komma att bli ett genomgripande tema i hans filosofi. I den tidiga musikfilosofin, såväl som i Anders tidigaste filosofiska antropologi, hade detta inga direkta politiska anspelningar, men ganska snart skulle termen ”världsfjärmad” (*Weltfremdheit*) omformuleras till ”världslöshet” (*Weltlosigkeit*), och därmed också bli ett alltmer politiserat begrepp. Dock är det först i och med Anders senare filosofiska tema, *Welt ohne Mensch*, som politiseringen på allvar kan sägas göra sig gällande.

Något som skulle bidra till politiseringen av Anders världslöshetsbegrepp var Alfred Döblins *Berlin Alexanderplatz* (1929) och huvudkaraktären Franz Biberkopf. I *Der verwüstete Mensch* (1931) beskriver Anders hur Biberkopf enbart porträtteras i negativa termer, där han inte lever i ensamhet på grund av sitt lynne, och inte heller är anknuten till världen i historiska eller biografiska termer, utan enbart åsidosatt av omständigheterna.²² Andreas Oberprantacher kontrasterar Anders beskrivning av Biberkopf med Heideggers världslösa sten²³, och menar att Biberkopf, precis som stenen, kan kastas omkring. Hans obotliga obestämdhet förhindrar honom att bli någon, han saknar kvaliteter och därför är han en människa utan värld. Således menar Oberprantacher att man kan tänka sig att det litterära mötet med Biberkopf tvingade Anders att ompröva sin filosofiska antropologi och inse att det finns situationer där människor är tvungna att ständigt leva som om de saknade en värld, utan någon som helst möjlighet att göra något åt sin personliga världslöshet. Detta kan ses som en första antydning till en politisering av världslöshetsbegreppet i Anders produktion.

Vidare påpekar Oberprantacher att Anders senare kritik av den moderna teknologin bygger vidare på Marxs texter, speciellt på ”Maskinfragmentet” från *Grunddragen*,

²¹ Ibid., 111–112.

²² Andreas Oberprantacher, “The Desertification of the World: Günther Anders on *Weltlosigkeit*”, i *The Life and Work of Günther Anders*, Günter Bischoff/Jason Dawsey/Bernhard Fets (Eds.) (Innsbruck: Studienverlag, 2014), 99.

²³ Oberprantacher påminner oss om Heideggers syn på människan som världsbildande (*weltbildend*), djuret som världsfattigt (*weltarm*) och stenen som världslös (*weltlos*), med hänvisning till Heideggers föreläsning *Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*.

där Marx föreställer sig ett postkapitalistiskt samhälle där automationen reducerat arbetstimmarna och där människorna nu har möjlighet till meningsfulla aktiviteter. I stora drag ligger mycket av Anders politiska kritik av världslösheten helt i linje med Marx tidiga tankar om alienation, dock menar Oberprantacher att Anders är radikalare i sin kritik. Där alienationen för Marx fortfarande är en alienation *i världen*, är den för Anders en alienation i *upplevelsen av att överhuvudtaget vara en del av världen*. Anders anser visserligen att arbetarklassen är världsformande, men att den värld de formar inte är deras, den är till för andra. Oberprantacher: “[...] [T]he proletariat does not really live *in* the world it has formed so far. Quite the contrary, the proletariat lives *within* the world of others.”²⁴

I och med verket *Die Antiquiertheit des Menschen I* (1956) når politiseringen hos Anders en ny nivå. Människan framställs här som en förlegad varelse och ses som underkastad den teknologiska värld vari hon enbart kan sägas vara en deltagare i en obegriplig produktionsprocess: “the remaining 99 per cent of today’s population did not ‘make’ the machines (the cybernetic ones, for example). They are not felt as ‘our’ achievements, but strike us rather as strange and disconcerting”²⁵. Det högteknologiska världsbygget, vilket bör ses som resultatet av vår prometheiska ambition att övervinna våra begränsningar, kan alltså enligt Anders i värsta fall resultera i en värld utan oss, *Welt ohne Mensch*. Müller klargör vad denna värld innebär:

This is not merely a world that is devoid of life as an endpoint of total nuclear war or climate change, but a world in which human contributions have been devalued to such an extent, and our collective ways of life are controlled by the small minority that decides (and profits from) the future course of technological development, that ‘we’ the figurative ‘99%’ who remain excluded from these processes no longer find the space and opportunity to settle in a world increasingly belonging and shaped by others.²⁶

²⁴ Ibid., 100.

²⁵ Günther Anders, “On Promethean Shame”, övers. Christopher J. Müller, i *Prometheanism*, Christopher John Müller (London: Rowman & Littlefield International Ltd., 2016), 33.

²⁶ Müller, *Prometheanism*, 106.

Vi ser alltså hur *Mensch ohne Welt* och *Welt ohne Mensch* egentligen kan sägas vara två sidor av samma mynt, där det första temat beskriver det generellt mänskliga i att vara en världslös varelse som inte är fixerad vid en värld, fri att bejaka obestämdhetens möjlighet och vår förmåga att forma världen så som man behagar. *Welt ohne Mensch* beskriver å sin sida den överdrivna konsekvensen av *Mensch ohne Welt*, den situation som uppstår när människan utesluts från möjligheten att bejaka sin personliga världslöshet, ofrivilligt införlivad i världar skapade för någon annan, i värsta fall för någon annan än människan.

2.1 Människan — artificiell och instabil

År 1929 ger Anders föredraget *Die Weltfremdheit des Menschen* inför Kantsällskapet i Frankfurt, vilket mottogs med entusiasm av Adorno, Max Horkheimer, Paul Tillich, Dolf Sternberger och Hannah Arendt. Det var också dessa som uppmuntrade honom att habilitera vid universitetet i Frankfurt, vilket som känt gick i stöpet, bland annat på grund av Adornos ointresse för Anders musikfilosofiska projekt.²⁷

I föredraget beskrivs människan som en varelse som inte är begränsad till ett visst habitat och utan specifika vanor. I stället är hon gång på gång tvungen att tillskansa sig nya platser och kultivera dessa. Hon är alltså en varelse som essentiellt saknar en värld, men med förmågan att med artificiella medel skapa egna världar formade efter hennes behov. Det är detta tillstånd som antropologin, enligt Anders, måste ha som utgångspunkt i sitt försök att beskriva människan. I essän *Pathologie de la Liberté*²⁸, som delar ett visst innehåll med passager från *Die Weltfremdheit des Menschen*, förklarar han närmare:

[...] [*A*]rtificiality is the nature of man and his essence is instability. The practical constructions of man and his theoretical faculties of representation testify equally to his *abstraction*. He can and must disregard the fact that the world is such as it is for he is himself an 'abstract' being; not only part of the world (it is this aspect

²⁷ Ellenshon, "The Art of Listening", 106.

²⁸ Det tyska originalmanuskriptet finns inte längre kvar, enbart en fransk översättning av P.-A Stéphanopoli, vilken publicerades för första gången i *Volume IV of Recherches Philosophiques* (1936–37). Här utgår jag från den engelska översättningen gjord av Katharine Wolfe.

that materialism treats) but also ‘excluded’ from it, ‘not of this world’. *Abstraction* — thus meaning freedom vis-à-vis the world, the fact of being cut out for generality and the indeterminate, the retreat from the world, and the practice and the transformation of this world — is the fundamental anthropological category, which shows the metaphysical condition of man as well as his [*logos*], his productivity, his interiority, his free will, and his historicity.²⁹

Enligt Anders är det inte i enlighet med denna fundamentala antropologiska kategori som människan hittills i generella drag har beskrivits av vetenskapen, där det oregelbundna lätt förkastas i och med att det generellt verifierbara ses som det huvudsakliga vetenskapliga kriteriet. Människan i plural är något annat än djuret i plural och därför, menar Anders, bör vi också tala om en annan sorts generalitet i vårt försök att generalisera människan. När den filosofiska antropologin således talar om människan i plural, är det inte generaliteten hos det specifika vi bör intressera oss för (till exempel människans språkförmåga), utan de multipla specifikationerna av det generella (att det finns olika språk). “Such a plural represents much more than just empirical variants of an *a priori* ‘humanity’ in itself. It is the fact of the variation, and not the constancy of the variable, that defines the specifically human in philosophical anthropology.”³⁰ Men, likväl säger vi här något generellt om människan: “The fact of not being fixed on any *a priori* material world, of not being settled on any world, of not having any foreseen determination, thus of being *indeterminate*, defines man essentially.”³¹ Vi kan härav konstatera att *Mensch ohne Welt* är det fundamentala mänskliga tillstånd som Anders åberopar, och därmed måste även världslösheten antas som den fundamentala antropologiska kategorin. Anders åberopar detta tillstånd för att påpeka vikten av att erkänna varje människas personliga upplevelse av världslösheten, vilken å sin sida är den förutsättning som det gynnsamma, livsbejakande artificiella uttrycket ansvarsfullt kan svara på.

Det Anders vänder sig emot, genom att kritisera antropologins överbetoning på varaktigheten hos vissa variabler (med syfte att förena snarare än att differentiera), är

²⁹ Günther (Stern) Anders, *The Pathology of Freedom: An Essay on Non-Identification*, övers. Katharine Wolfe (*origin. Pathologie de la Liberté*, övers. P.-A Stéphanopoli), i *The Life and Work of Günther Anders*, Günter Bischof/Jason Dawsey/Bernhard Fets (Eds.) (Innsbruck: Studienverlag, 2014), 146.

³⁰ *Ibid.*, 151.

³¹ *Ibid.*, 151.

den reduktionistiska ådra som överbetonar konvergens framom divergens, kvantitet framom kvalitet, och bestämdhet före det obestämda. Att konstatera det konvergenta är ingalunda fel, endast otillräckligt för att skapa en vidare förståelse. Reducerad till minsta gemensamma nämnare tenderar människan (och allt annat levande), att enbart framställas som neutraliserade objekt, där olikheterna underbetonas och det sammanlöpande överbetonas.

Anders menar att människan bevisar sin artificialitet och sin frihet i relation till världen med alla sina handlingar, men speciellt genom att dra sig tillbaka till sig själv, där hon kan upptäcka den världsfjärmade varelsen hon är. Genom denna reträtt kan hon ta ödet av sin brist i egna händer och intensifiera det tills en inkörsport till världen öppnar sig. Därmed kan hon kompensera för den av henne upplevda otillräckligheten i världen med sig själv³², med sin artificialitet, och lyckas (åtminstone tillfälligt) överbygga, eller glömma, sin världslösa situation. Här kan säkerligen skrivprocessen exemplifiera detta ”intensifierande tills en inkörsport till världen öppnar sig”, något som jag tror att åtminstone de flesta som skriver filosofiskt kan känna igen sig i.

Med detta i åtanke kan vi förstå den mänskliga utvecklingen som ett resultat av människans ständiga artificiella bearbetande av det upplevda främlingskapet i världen. I detta skeende inbegriper det artificiella *allt* det som människan tillför, såväl materiellt som immateriellt. Beskrivet som människans natur förstår vi det artificiella som en väsentlig, formgivande del av hela den mänskliga utvecklingen. I enlighet med detta förstår vi också att det inte är det artificiella tinget i sig som i huvudsak intresserar Anders, utan tinget för oss, alltså de mänskliga situationer (och världar) som det artificiella bidrar till, situationer som lämnar spår och som gör oss till dem vi är. För att återknyta till språket: det är inte språkförmågan i sig som är det intressanta, utan alla de olika situationerna (eller världarna och världsbilderna) vi med de olika språken framställer, gestaltar och införlivar oss i. Müller förklarar närmare:

[...] [O]ur relationship to artifice enables us to retreat into a space of interiority that shields us from the perceived outside that the world constitutes. In so doing, artifice also gives us a space from which to emerge into this very world and play a part in shaping it. Our practical and theoretical constructs and projects thus not

³² Ibid., 146.

only keep us busy and occupy our time, they also fill a void — without them we would not exist, have no being or self to present, find no recourse or meaning.³³

Müller påpekar vidare att den instabila essensen som Anders tillskriver människan även innebär att alla människor delar upplevelsen av individuell singularitet och obestämdhet, men att det också är denna upplevelse som stimulerar det artificiella anknytandet till såväl världen som till varandra. Därför kan den världsfjärrade situationen sägas ge oss insikten om ett individuellt själv, men också, tack vare artificialiteten, ge oss varandra och det gemensamma.³⁴

Jag tycker mig kunna se likheter mellan Anders beskrivning av människans icke-fixerade och världslösa situation och de franska existentialisternas beskrivning av människans situation som balanseras på en lina mellan sin egen och världens existens, mellan det *intet* som hennes medvetande utgör, och det *vara* som hon är medveten i. *Varat* beskriver här den materiella världen, världen av ting, den värld våra kroppar existerar och fåglar kvittrar. Det är där vi medvetet kan iaktta världen vi existerar i. Människan, eller rättare sagt det mänskliga medvetandet, är för existentialisterna en negation av *varat*; människan är *intet* (med Anders ord världslös, icke-fixerad). Hennes medvetande är inget ting som entydigt kan kategoriseras och inordnas (vilket Anders kritiserade antropologin för att göra). *Varat* och *Intet* utesluter inte varandra, de kompletterar varandra och utgör för existentialisterna den grund som den mänskliga existensen vilar på, också om detta gör existensen tvetydig. Enligt Simone de Beauvoir kan människan, om hon accepterar existensens tvetydighet, det vill säga att hon är bristen på vara (världslös) och att hon omöjligen enbart kan vara, acceptera detta misslyckande och därmed se det som värdefullt för hennes singularitet, eftersom här egentligen inte finns något ” [...] misslyckande men väl framgång: det mål som människan ger sig själv när hon gör sig till brist på vara kommer också till stånd genom henne. Genom att slita sig lös från världen gör sig människan närvarande i världen och världen närvarande för sig själv.”³⁵

Varje försök att sammanfalla med *varat* är för de Beauvoir dömt att misslyckas och däri, i misslyckandet, finner meningsfullheten en grogrund. För henne är det avståndet

³³ Müller, *Prometheanism*, 4.

³⁴ *Ibid.*, 5.

³⁵ Simone de Beauvoir, *För en tvetydighetens moral*, (Göteborg: Daidalos, 2020), 41.

mellan människa och värld som upprätthåller den känsla för singularitet som subjektet besitter, alltså detsamma som Müller påpekade gällande den individuella upplevelsen av Anders världslöshet. Att bejaka detta avstånd är att existera i världen, att bli närvarande i den, och i det samma ge plats för världen att bli närvarande för sig själv. Vidare säger hon att människan inte kan existera ”utan att sträva mot detta vara hon aldrig kommer bli; men det är möjligt för henne att vilja denna spänning tillsammans med det misslyckande det för med sig.”³⁶ Här har vi att göra med, i Hegelianska termer, en ”negation av negationen genom vilken det positiva upprättas: Människan gör sig till en brist men hon kan förneka bristen såsom brist och bekräfta sig som en positiv existens. Då har hon påtagit sig misslyckandet.”³⁷ Hos Anders finner vi en liknande iakttagelse när han påpekar den mänskliga situationens obestämdhet som en bristfällighet som människan tenderar att se som något positivt. Vi påminns om begreppet vara-i-musiken (som något positivt), samtidigt som vi också förmår att tolka situationen som ett negativt inte-vara-i-världen.

För existentialisterna är människan ursprungligen fri, och hennes projekt i världen borde, om vi vill att dessa ska resonera med ett gynnsamt frihetsutövande, inte handla om att *vilja vara*, utan att acceptera att hon är *brist på vara* och att hon med sina *fria val* kan transcendera situationen, *avtäckat varat* och sträcka sig mot en öppen framtid. Avtäckandet öppnar upp för meningsfullhet, inte enbart för henne utan för alla som kan ta del av den mening hennes avtäckande resulterar i. Alltså uppmanar tvetydigheten till meningsskapande och intentionellt medverkande. I transcendensen, eller överskridandet av det givna, förändrar vi världen och den världsliga förändringen gör en skillnad, inte bara för den fria individen som subjektivt har engagerat sig, utan för allt levande som engagerar sig i världen.

Också för Anders är människan ursprungligt fri och obunden, och därför är vår förståelse för friheten och vår abstraktionsförmåga i relation till våra *a priori* begränsningar, till det givna, helt avgörande för hur vi upplever och uttrycker vår artificiella förmåga, med vars hjälp vi mer eller mindre lyckas göra oss hemma och identifiera oss i världen, detta genom att mer eller mindre ödmjukt bejaka de fria, obestämda och obundna varelser som vi är.

³⁶ Ibid., 42.

³⁷ Ibid., 42.

2.2 Frihetens patologi

Att vara fri innebär för Anders att vara världsfjärrad, obunden och obestämd, vilket vittnar om hennes frihet att på sitt sätt vara tvungen att göra sig hemma i världen och fortsätta leva, trots den begränsning som det givna ålägger henne. Vi finner återigen en likhet med den franska existentialismen och dess tanke om människan som dömd till frihet. Tidsmässigt var dock Anders först med att beskriva den mänskliga friheten som en belastning.

To be free, this means: to be strange [*étranger*], to be bound to nothing specific, to be cut out for nothing specific, to be within the horizon of the indeterminate and in an attitude such that the indeterminate can *also* be encountered amongst other indeterminates. In the indeterminate, which I am able to find thanks to my freedom, it is also my own self that I encounter [...] Encountered as contingent, the self is, so to speak, the victim of its own liberty.³⁸

När människan möter sig själv finner hon sig fri, men i detsamma upptäcker hon paradoxalt nog sig själv som existerande på förhand, som en del av världen och som en *a priori* för sig själv.³⁹ Det givna som hon här upptäcker är det ursprung som hon är tvungen att göra något med. Müller beskriver Anders syn på det givna *a priori* som bestående av en mångfald naturaliserade *a posteriori*, i efterhand tillkomna attribut som med tiden naturaliserats och blivit integrerade i vår självbild, och därmed undkommer vår förnimmelse. Det är genom denna process av *a posterioris* naturalisering som vi förändrar vårt förnuft och vår förståelse för det normala,⁴⁰ vilket ju även innebär att vi tack vare vår artificiella frihet är kapabla att vara förnuftiga på nya sätt och förändra det normala där vi känner det nödvändigt.

Människans förståelse för denna förutsättning är avgörande för huruvida hennes frihetsanspråk blir gynnsamt eller ej. Den oåterkalleliga förutsättning som människan upptäcker i sig själv framträder som något slumpmässigt, och således menar Anders att människan upplever sig själv som kontingent, som någon som är på ett visst sätt,

³⁸ (Stern) Anders, "The Pathology of Freedom", 147.

³⁹ Ibid., 147.

⁴⁰ Müller, *Prometheanism*, 115.

men som likväl kunde vara på ett annat, det vill säga, som en tillfällig *a priori* som redan imorgon är förändrad. Vårt möte med det givna, det ständigt föränderliga *a priori* skapar huvudbry, menar Anders, såväl hos den enskilda individen som i filosofin och vetenskapen överlag, som ofta tycks ha ambitionen att fånga existensen i en bestämd totalitet. Den kontingenta verkligheten, föränderlighetens virrvarr, som påträffas i existensen bidrar i första hand till utmaningar i vår självidentifiering, och därför är vår möjlighet till en lyckad självidentifiering avhängig detta möte.

För samtidsmänniskan orsakar mötet med kontingensen en chock, vilken enligt Anders kan bemötas på två sätt. Nihilisten konfronterar och förnekar det kontingenta med att fastslå att ”jag är precis mig själv”, som om existensen helt och hållet vilade i hennes händer. Hon konfronterar sin egen kontingens genom att i varje ting och i varje ställe finna en möjlighet att framhäva sig. Men för att en lyckad självidentifiering ska vara möjlig får den egna kontingensen inte minska när den inträder i en relation till världen, vilket är just det som händer hos nihilisten, där ”den interna splittringen av det fria och det kontingenta Jaget blir ett neutraliserat element i medvetandet.”⁴¹ Detta påminner om den prometheiska stolthet som Anders i essän *Über Prometheische Scham* beskriver som typisk för 1800-talets självgjorda människa. Stoltheten består i att ”se allting, inklusive en själv, som ens egen bedrift”⁴².

Nihilisten flyr på detta sätt den tvetydiga och kontingenta existensen, vilken hon inte lyckas identifiera sig med och vilken varken resonerar med hennes självbild eller hennes förståelse för friheten. Hon förblir “without identity, random, free towards all and everything, without necessity”⁴³. I flykten avfärdar den radikala nihilisten inte enbart det unika, det särskilda och det obestämbara, inte enbart den människa hon personligen är, utan varat hos den existerande överhuvudtaget. Därmed misslyckas hon förstå sin frihet i praktiken och rör sig enbart i en patologisk teoretisk extrem⁴⁴, och införlivar sig på detta vis i en enslig abstraktion av tillvaron. Detta försvårar självidentifieringen och anknytningen till den värld hon behöver för att överhuvudtaget kunna existera. ”Jag är precis mig själv” säger nihilisten, för hon är

⁴¹ (Stern) Anders, “The Pathology of Freedom”, 148, min översättning.

⁴² Anders, “On Promethean Shame”, 31, min översättning.

⁴³ Konrad Paul Liessmann, “Between the Chairs: Günther Anders — Philosophy’s Outsider”, i *The Life and Work of Günther Anders*, Günter Bischof/Jason Dawsey/Bernhard Fets (Eds.) (Innsbruck: Studienverlag, 2014), 74.

⁴⁴ (Stern) Anders, “The Pathology of Freedom”, 149.

minsann ingen slump, utan precis den hon själv har valt att vara. Den prometheiska stoltheten är hennes attityd och omnipotensen är hennes frihetsambitioners högsta mål.

Nihilistens upplevelse av friheten, med vilken hon ständigt är på flykt från det obestämda och på jakt efter en allsmäktig bestämdhet i livet, ”*karaktäriserar en icke-historisk existens, rättare sagt, en existens emot historia*”⁴⁵. Anders kontrasterar det nihilistiska livet med det historiska för att visa att vi kan förhålla oss till det kontingenta på (åtminstone) två olika sätt, där ett bejakande av det historiska förhållningssättet kan tänkas bidra till att vi lyckas bättre med vår självidentifiering och därigenom bättre förstår vår frihet i praktiken, speciellt vad gäller dess begränsningar. Med detta sagt innebär ett bejakande av livets historicitet i sig inte att människan därigenom är fri, enbart att hon på detta vis lyckas etablera en motvikt till den nihilistiska attityden, och därför kan nå en fullständigare uppfattning av den egna existensen och frihetens roll däri.

Den historiska människan flyr inte chocken över det kontingenta, för hon befinner sig bortom det i den mån hennes minne och förmåga att uppleva livet gör henne medveten om det kontingenta i det levda livet. Hon inser att identiteten kan stabiliseras i efterhand med hjälp av minnet, också om detta innebär en begränsning för hennes frihet. Anders förklarar detta med vad han kallar för en sorts cartesiansk argumentation:

[...] *[W]hat I discover as myself in memory does not only contain the ‘strange’, but also precisely me, the subject itself that is affirmed. The man of yesterday whom I remember already contains the two I’s in an indissoluble union. For the same reason, the very man who is astonished today by his contingency has the possibility of remembering his being astonished yesterday.*⁴⁶

Här finner Anders ett identifikationsminimum, nämligen att jaget inte längre kräver sitt vara-här och sitt vara-nu, utan i stället upptäcker en bestämdhet hos sig själv med vilken hon kan identifiera sig med: gårdagens chock över det kontingenta. Således förklarar Anders följande två former av identifiering som gällande: ”*det som jag var, är jag*” och ”*jag minns, därför är jag mig själv*”.⁴⁷ Livserfarenheten och minnet därav

⁴⁵ Ibid., 159, min översättning.

⁴⁶ Ibid., 160.

⁴⁷ Ibid., 160, min översättning.

blir därför en absolut nödvändighet för en lyckad självidentifiering och ett gynnsamt frihetsanspråk. Härigenom lyckas vi alltså förankra vår essentiella abstraktionsförmåga, och se till att den inte skenar i väg mot en alltigenom högfärdig prometheisk tillvaro.

Vi bör minnas att vi här rör oss i Anders tidiga filosofi, och att han ännu inte är lika tydlig med att påpeka vikten av den ahistoriska attityd han lyfter fram som väsentlig i sin senare filosofi. Enligt honom ger historieskildringen inte en rättvis framställning av det förflutna eftersom de styrande klasserna alltid har målat upp bilder av det förflutna (skapat världar) som varit till fördel för vissa och exkluderat andra. Historieskrivningen, och så också den alltigenom historiska människans identitet, förutsätter en fixering vid en totalitet, en värld, som enligt Anders inte är möjlig att i ärlighet upprätthålla, åtminstone inte i det långa loppet. Där detta sker handlar det enbart om att bedrägligt föreviga en historisk situation. Vi måste alltså medge att en alltigenom historiskt förankrad självidentifiering inte heller är till fördel för individens frihetsutövande, tvärtom, dragen till sin spets, är den historiska människan totalt berövad sin frihet, i den mån hon låter identiteten stabiliseras av konformismen och hennes givna plats i sammanhanget.

I *Pathologie de la Liberté* ska hans framställning av den historiska aspekten i självidentifieringen enbart ses som ett sätt att påpeka att vi har en möjlighet att bejaka obundenheten, obestämdheten och den upplevda bristfälligheten genom att erkänna detta tillståndets relevans i det förflutna, och därigenom också se det som väsentligt såväl i nuet som i framtiden. På sätt och vis är detta också ett erkännande av individens förmåga att skriva sin egen historia och förstå sig själv i egna historiska termer, vilket är till fördel för hennes frihetsanspråk. de Beauvoir gör något liknande när hon erkänner frihetens engagemang och rörelse genom tiden och säger: ”[...] [M]änniskan strävar inte efter att förminska sig utan efter att öka sin förmåga. Att överge det förflutna i fakticitetens natt är ett sätt att avfolka världen [...] Att bekräfta människans rike är att erkänna människan i det förflutna såväl som i framtiden.”⁴⁸ Den frihet som engagerade sig i det förflutna måste således få en plats i den nuvarande situationen, och när vi blickar framåt måste friheten också där ges sin rättmätiga plats, och inte begränsas av ett förutseende som låser fast den i en enformigt omänsklig skepnad.

⁴⁸ de Beauvoir, *För en tvetydighetens moral*, 138.

Sammantaget förstår jag Anders tidiga framställning av den mänskliga existensen, som balanserades på en lina mellan vår förmåga att fantasifullt sträva framåt och vårt tvång att förankra oss i det förflutna. Dessa två aspekter bör samspela för att frihetsutövandet och vår artificialitet ska komma till sin rätt, och därigenom ge utrymme åt den beständiga föränderlighetens kontingens. När identifieringen med det kontingenta lyckas, förmår även människan att se sig som den artificiella varelse hon är och alltid har varit. Oavsett hur det givna framträder för henne och trots hennes oövervinneliga känsla av världslöshet, så förstår hon att hon har en plats i världen, och att det också är hennes kall att tillskansa sig denna, precis så som hon och andra genom historien har varit tvungna att göra. Det finns för henne, som Liessmann påpekar, inte någon värld som från början skulle vara bättre lämpad än någon annan, utan möjligheten till ett flertal världar finns alltid närvarande.⁴⁹ Människan lyckas således se den givna kontingenta mänskligheten som resultatet av naturaliserad *a posteriori*, som något av människan tillkommet och inte av naturen givet. Obestämdheten är för henne inget problem, inte heller den begränsning hon finner i den oåterkalleliga förutsättningen av sig själv, utan något att identifiera sig med och en källa till möjlighet. Det naturaliserade givna vittnar paradoxalt nog om hennes möjligheter, hennes obundenhet och framför allt hennes frihet. Hon förstår det naturligt givna (kroppen, det levda livet och livets förgänglighet i allmänhet) som det öde det är, och som den absoluta oövervinneliga begränsningen för hennes frihetsambitioner, något som kräver hennes bejakande, respekt och ödmjukhet.

2.3 En titt i den mytologiska spegeln

Müller säger att vi bör läsa Anders, och speciellt hans senare teknologifilosofi, med myten om Prometheus i åtanke för att den ska komma till sin rätt. Protagoras berättar för oss om titanerna Prometheus (den förtänksamma) och Epimetheus (den efterkloka), som gavs uppgiften att utrusta och fördela passande färdigheter åt de dödliga när dessa skulle födas.⁵⁰ Epimetheus åtog sig denna uppgift och skred till verket, men när endast

⁴⁹ Liessmann, "Between the Chairs", 74.

⁵⁰ Platon, *Skrifter. Bok 2, Menon; Protagoras; Lysis; Charmides; Ion; Menexenos; Euthydemos; Faidros; Kratylos*, övers. Jan Stolpe (Stockholm: Atlantis, 2001), 81–82.

människan återstod hade han olyckligtvis förbrukat alla färdigheter på alla de andra djuren. Prometheus stal då Hefaistos och Athenas konstskicklighet, men inte bara det, utan även elden, utan vilken konstskickligheten inte var fulländad. Denna gåva skänkte han till människan, vilket skulle bistå henne i hennes utveckling. Snart började hon ”forma artikulerat tal och ord och uppfann hus, kläder, skor och täcken och konsten att ta mat ur jorden.”⁵¹

To be human means to live with a compulsion to leave behind the Epimethean condition of being ‘naked, unshod, without bedding or weapons’ that marks our arrival in the world. Once born, we are inevitably propelled into the Promethean realm of artificial skill and technological supplementation.⁵²

Anders filosofiska resonering utvecklas mellan de två poler som Prometheus och Epimetheus representerar, där “*Prometheus namnger görandets värld* (konsten att göra, experimenterandet, planerandet i förväg — vad grekerna kallade för *techné*) och *Epimetheus den kroppsliga återhållsamhetens, ofrihetens och begränsningens värld* (efterklokhetens, hämningens, kännandets och samvetets konst - konster som Platon introducerade som *dike* och *aidos*).⁵³ Müller påpekar vidare att vi, som de prometheiska varelser vi är, inte enbart har en förmåga till förutseende, utan att vi även har ärvt Prometheus bristande förståelse och blindhet. Det som kompletterar Prometheus brister är Epimetheus efterklokhet och därför bör vi också värna om ömsesidigheten i detta förhållande.

As Promethean beings we learn by experience, but this very fact also accentuates a rift — *Weltfremdheit* — for experience will permanently exhibit the lack of understanding that hindsight reveals: ‘We remember therefore we are’, as Anders puts it. Memory and experience, however, cannot definitively eradicate the originary rift that opens us to consciousness of self, for we also remember that we did not know what we would become.⁵⁴

⁵¹ Ibid., 81–82.

⁵² Müller, *Prometheanism*, 114.

⁵³ Ibid., 114, min översättning.

⁵⁴ Ibid., 117.

I ljuset av detta är det inte omöjligt att tolka Anders framställning av den nihilistiska och den historiska människan som en version av detta brödraskap. Titanernas förhållande ska ses som en framställning av två bärande, om än motsägelsefulla aspekter av vad det innebär att vara människa: kroppslig frånvaro och kroppslig närvaro, en obalans mellan abstraktion och konkretion. Anders försökte göra läsaren uppmärksam på hur människan i detta motsägelsefulla förhållande tenderar att välja sida, och att hon i detsamma väljer bort den kontingenta verklighet vari denna tvetydighet kan ses som meningsfull. Som jag förstår Anders vill han framhäva att det inte är vår uppgift att i första hand bestämma verklighetens utfall, utan att i stället förhålla oss öppna till alla tänkbara och otänkbara utfall och sträva efter att göra det bästa av de situationer vi finner oss i. Meningsfullheten i den kontingenta verkligheten kan således sägas bottna i närvaron av obegränsade valmöjligheter och förkastandet av den bestämdhet som enbart ger oss en eller ett fåtal valmöjligheter.

Vi har hittills bekantat oss med Anders tidiga filosofiska antropologi om den världslösa människan, *Mensch ohne Welt*, och hennes ständiga behov att skapa och kultivera världar. Det borde nu stå klart att det inte är någon enkel uppgift hon är försatt att lösa, och att hon lyckas med sina projekt i varierande grad. Mot denna bakgrund blir det lättare att närma oss Anders senare filosofi, där han i huvudsak koncentrerade sig på en av de världar som människan etablerat: den högteknologiska världen. Detta kan uppenbarligen inte vara en värld som enbart utgörs av neutrala teknologiska objekt, utan något mycket mer ödesdigert. Den vittnar om en framtid där människan gjorts överflödig, en värld utan människan, *Welt ohne Mensch*, vars realiserande är helt avhängig den prometheiska diskrepansen, vår bristande föreställningsförmåga i förhållande till de konsekvenser som våra skapelser frambringar. I det följande ska jag närmare fundera över vad vår försämrade föreställningsförmåga, den prometheiska diskrepansen, kan tänkas bottna i.

2.4 I klorna på det monstruösa

Vid tiden för andra världskrigets slut och fram till sin död intresserade sig Anders för förhållandet mellan människan och den högteknologiska värld som omsluter henne. Han ville belysa upplevelsen av att tillhöra en värld som i allt högre grad tenderar att inbringa henne en olustig känsla av att vara förlegad, ersättningsbar och rent av

överflödig i ljuset av de teknologiska framstegen. Känslan av underlägsenhet vittnar för Anders om en tilltagande prometheisk diskrepans och en potentiell framtida värld där människan inte längre har en given plats. Denna värld kallade han *Welt ohne Mensch*, ett scenario vars möjliga uppkomst 2000-talets människa blivit alltför bekant med, bland annat genom hoten om total miljöförstörelse, den artificiella intelligensens påstådda överlägsenhet och atomolyckor och -krig.

För Anders var det speciellt två händelser som fick honom att skifta fokus från *Mensch ohne Welt* till *Welt ohne Mensch*: förintelsen och atombomberna över Hiroshima och Nagasaki. Dessa händelser kallade han för *monstruösa* till sin karaktär och avsåg med begreppet det mest extrema uttrycket av den prometheiska diskrepansen. Monstruöst är det som lyckas eliminera all mänsklig föreställningsförmåga, något som är tekniskt producerbart men vars konsekvenser befinner sig bortom vår föreställningsförmåga.⁵⁵

Liessmann påpekar att förintelsen för Anders inte handlade om en enskild fruktansvärd händelse, den var inget undantag i den mänskliga historien, utan det mest extrema resultatet av en redan existerande trend, nämligen bedyrandet av en ekonomisk och teknologisk rationalitet.⁵⁶ Samma trend såg han komma till uttryck i atombombningarna som paradoxalt nog lade locket på andra världskrigets krutdurk. Han var tvärsäker på att den ondska man då sade sig ha utrotat fortsättningsvis hade en plats i samhällsutvecklingen.

Nazisternas ohyggliga mordapparat var för Anders det första kumulativa negativa utbrottet av den moderna arbetsorganiseringen, vilken vi ofta ser som synonym med vår civilisations framsteg. Även verkställandet av atombombningarna över Japan bör ses i samma negativa ljus. Han såg hur den moderna arbetsorganiseringen och vår ambition att rationalisera arbetsprocessen, möjliggjorde det fruktansvärda och samvetslösa slaktandet av människor. Detta påvisade något bedrägligt med det vi hittills hade uppfattat som framsteg. Liessmann förklarar vidare:

The work process of a broad range of manufacturing sectors have been made so alike in their technical *form*, said Anders, that the production of a weapon of mass destruction, even for the extermination of humans, hardly differs anymore from the manufacturing of any other product. [...] What was decisive for Anders, then,

⁵⁵ Liessmann, "Between the Chairs", 78.

⁵⁶ *Ibid*, 77.

was that such monstrous *atrocities* as Auschwitz were no longer atrocities committed by individuals, but were comprised of a chain of perfectly “normal” actions. The great crime as a continuum of acts that are harmless by themselves [...] leads to a strange affectation of innocence among the perpetrators: As nobody committed evil, and everybody only did their work, nobody can in the end be blamed for the effect that is produced.⁵⁷

Putz berättar att Anders hade planer på att utvärdera framsteget som kategori, med avstamp i människans antropologiska obestämdhet och ofullständighet.⁵⁸ Han ville undersöka hur kategorin, som ett kompensationsmedel för omöjligheten att bestämma människan, universaliserats genom historien, från antiken och vidare genom den filosofiska traditionen, från Stirner, Hegel och Darwin till Nietzsche och Heidegger, för att under 1900-talet avslöjas som något bedrägligt.

Framsteg är för Anders ett ”magiskt ord”, som genom överbestämning och universalisering blivit synonymt med världsprocessen i sig. Visserligen tjänar begreppet ett visst syfte när det för stunden förser oss med säkerhet, stabilitet och en känsla av att vi lyckats åtgärda gårdagens brister och gjort tillvaron lite bättre. Men, stabiliteten som här uppnås ser han endast som tillfällig, och där den ges förlängd giltighet är den ett tecken på något bedrägligt. I *Progress and Monism (Fortschritt und Monismus)*, i en paragraf med titeln “Progress as a ‘Permanent Revolution’ of the Bourgeoisie” (*Progress as “permanente Revolution” des Bürgertums*) förklarar han hur förevigandet av historien inte är något mer än förevigandet av en särskild historisk situation, i samtiden den kapitalistiska, vilken inte ämnar att nå sitt slut.⁵⁹ Vi ser alltså hur framstegsbegreppet och den rationalitet som begreppet bygger på etableras som något ”permanent och oändligt, en ”evig progression” med en riktning, men utan ett mål.”⁶⁰

⁵⁷ Ibid., 78.

⁵⁸ Putz, “The Letters of Günther Anders”, 140 - 141. Putz hänvisar här till *Anders Nachlass*, ett arkiv tillägnat Anders i Österrikiska Nationalbiblioteket i Wien. Arkivet innehåller bland annat maskinskrivna dokument, manuskript, brevkorrespondens etcetera. Här finns ett kort maskinskrivet utkast titulerat *Disposition für Die Unfertigkeit des Menschen und der Begriff “Fortschritt”*, samt en omfattande samling material om framstegsbegreppet med titeln *Fortschritt und Monismus*.

⁵⁹ Günther Anders, *Fortschritt und Monismus*, se Putz, “The Letters of Günther Anders”, 141.

⁶⁰ Ibid., 141, min översättning.

När Anders kritiserar framstegsbegreppet för att föreviga en förfluten kapitalistisk situation, kritiserar han ett enformigt anammande av den rationalitet i vilken kapitalismen framstod som nödvändig, men också den teknologi som uppkommit i enlighet med denna. Den förlängda och blinda hängivenheten till en historisk nödvändighet, vilken faller utanför vår kritiska perceptionsförmåga, kan för sin del förstås som en underkastelse, där vi genom att blockera andra möjliga rationaliseringsmönster, förminskar vårt förnufts verkliga förmåga till en kreativ existens. Vi gör oss på detta vis mindre än oss själva.

Det finns likheter mellan Anders tanke om det monstrosas förmåga att kväva vår föreställningsförmåga och Ivan Illichs tanke om redskapens två vändpunkter⁶¹ och det radikala monopolet. Illich använder sig av begreppet redskap (eng. *tool*) för att beskriva allt sådant vi genom vårt materiella och immateriella skapande tillför världen för att befästa mening och skapa gemenskap. I bästa fall är redskapet ett medel för *gemenskapandet* (eng. *conviviality*), i värsta fall bidrar det till segregering. För Illich ska såväl hammaren som bilen ses som redskap, men även ekonomin och industrin, och i mångt och mycket närmar vi oss här Anders breda beskrivning av det artificiella uttrycket och dess obegränsade möjligheter.

Illich menar att vi når ett redskaps *första vändpunkt* när det gör sig gällande som nödvändigt för gemenskapen, för det gemensamma samhällsbygget och meningsskapandet. När det bevisat sin nödvändighet genomgår det en naturalisering, och faller då utanför vår perception och integreras i vår självbild (Anders naturaliserade *a posteriori*). Redskapets *andra vändpunkt* nås när redskapet inte längre bidrar till en meningsfull aktivitet, när vi i stället för att behärska det, blir behärskade av det. I och med denna vändpunkt börjar redskapet utöva ett *radikalt monopol*⁶² över vår förmåga att föreställa oss något annat i dess ställe. Vi underkastas dess logik och redskapet omvandlas från medel till ett mål i sig. Att det radikala monopolet begränsar vår fantasi innebär i praktiken att vi till exempel har svårt att föreställa oss något annat än industri (läs: högteknologi) och kapitalism när vi tänker på produktion och ekonomiskt system. Vi är så att säga låsta vid dessa redskap och både ser och tolkar världen ur deras perspektiv.

⁶¹ Ivan Illich, *Tools for Conviviality*, (London: Marion Boyars Publishers Ltd, 2009), 1–10.

⁶² *Ibid.*, 51-57.

Illichs radikala monopol och Anders tanke om såväl det monstrosa, som förevigandet av en historisk situation, tycks vara snarlika fenomen, där vår benägenhet att underkasta oss våra redskaps inneboende logik står centralt. Gemensamt för dessa är också att underkastelsen bidrar till en förminskad föreställningsförmåga, och att vi genom dessa fenomen gör oss mindre än vad vi egentligen är. Med både Anders och Illichs hjälp blir det uppenbart att det artificiella, teknologiska redskapet och dess inneboende logik inte kan ses som avskilt från människan. Teknologin är inte ett neutralt fenomen, utan de teknologiska redskapen är i högsta grad färgade av den mänskliga situation i vilken de har sitt ursprung. I sig förtingligar redskapet den inneboende logiken och det rationaliseringsmönster som det är en del av, och befäster på detta vis denna meningsfullhet i allt som det approprierar i världen, även i människan.

2.5 Det nya historiska subjektet

Anders påpekar rationaliseringen som en viktig aspekt av det moderna samhällets utmaningar, bland annat genom att påpeka hur den moderna arbetsorganiseringen förlöste det monstrosa, men enligt Babette Babich kan han rentav sägas ha intagit en motsatt position till den då rådande kritiska teorins betoning på rationalitetens utveckling.⁶³ Han är fåordig vad gäller förnuftets utmaningar och den moderna människans alltför snäva rationalitetsideal. I stället beskriver han mänsklighetens samtida dilemma genom att påpeka en förflyttning av det historiska subjektet, från människan till teknologin, och belyser i första hand hur denna omkastade ordning upplevs av människan.

Förutom Anders ointresse för rationalitetens utveckling, visar han även ett ointresse för den teknologiska utvecklingen i stort. Det som utvecklingsmässigt intresserar honom, är det brytningskede som realiserar i och med den industriella förmågan att producera, den moderna teknologins intåg och den nya, enligt honom, definitiva teknokratiska situation som han menar att följer detta brott i människans förhållande till sina skapelser. Han vill beskriva människans upplevelse av den högteknologiska

⁶³ Babette Babich, *Günther Anders' Philosophy of Technology: From Phenomenology to Critical Theory*, (Bloomsbury Publishing Plc, 2021), 38.

existensen, och inte orsakerna till att den är som den är. Därför är han inte heller ute efter att peka ut någon teknokratisk, specialiserad överlägsen elit, utan enbart intresserad av den nutida teknokratiska epoken som sådan och

det faktum att världen vi lever i och som omsluter oss är en teknisk värld, i den utsträckning att vi i vår historiska situation *inte längre är berättigade att säga att vi bland annat har teknologi, utan att vi nu i stället måste säga att historien utspelar sig i den världsliga situation vi känner som den "teknologiska" och att teknologin därför har blivit det historiska subjektet*, vid sidan av vilket vi enbart är "medhistoriska".⁶⁴

I essän *Über Prometheische Scham* finner han belägg för att vi blivit medhistoriska. Den teknologiska värld som han nu ser omsluta oss vittnar inte längre om våra möjligheter, den uppenbarar inte längre friheten för oss, utan tvärtom inbringar den oss en alldeles ny känsla av ofrihet och framstår som det vi obönhörligt måste anpassa oss till. Anders visar hur det "naturliga detet" (kroppen, kön, genus, familj etcetera), vilket tidigare var det givna som vi var tvungna att leva med, nu till stor del har ersatts av ett teknologiskt och byråkratiskt *apparat-detet* (das Apparat-Es)⁶⁵. Mellan dessa två icke-individuella krafter menar han att självet sitter i kläm och därför lider en identitetsstörning.

Anders ser stoltheten som vi tidigare tillskrev nihilisten ersättas av en känsla av underlägsenhet, som kommer till uttryck i vad han kallar för en prometheisk skam, "*shame when confronted by the humiliatingly high quality of fabricated things (selbstgemachten Dinge)*"⁶⁶. Redan i *Pathologie de la Liberté* berör Anders skamkänslan, och säger att medvetenheten om kontingensen och de dubbla aspekterna av människans existens gör henne skamsen. Här handlar det inte om en skam över något hon gjort, vilket tar sig i uttryck i ånger, utan en skam över att hon är sådan hon är, det han beskriver som *en skam över sitt ursprung*. För att den moraliska, ångerfulla skammen överhuvudtaget ska vara möjlig förutsätts att människan redan befinner sig i ett tvetydigt tillstånd där hon samtidigt *kan* och *inte kan* identifiera sig med sig själv,

⁶⁴ Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen* 2, 9, min översättning.

⁶⁵ Anders, "On Promethean Shame", 76. Anders påpekar här att han med sitt detet inte avser vad Freud kallade detet (*das Es*) utan något mycket mera generellt: allt som inte är självet.

⁶⁶ *Ibid.* 30.

”att jag inte kan ta mig ur mitt skinn, även om jag kan föreställa mig det”.⁶⁷ Denna motsägelse förorsakar inte skam, den är i sig skammens kärna, menar Anders. Omformulerat kunde krocken mellan det konkreta och abstrakta, som Anders här betonar, uttryckas: ”att jag inte kan göra något åt min förgänglighet, även om jag kan föreställa mig en evighet”. Vi förstår att denna tvetydighet i vårt medvetande är oundgänglig för och har en förlösande verkan på vår kreativa förmåga, vilket vi tidigare också noterade i genomgången av människans artificialitet.

Med den prometheiska skammen går Anders ett steg längre och påpekar att människan nu inte längre kan föreställa sig att ”ta sig ur sitt skinn”. Vår föreställningsförmåga tycks alltså ha avtagit. I den lyckade självidentifieringen gav våra produkter oss insikten om våra möjligheter och vårt kall att ta oss an vår världslöshet. Men den gynnsamma självidentifieringen ser han nu som svåruppnåelig, i någon mån omöjlig, och menar att våra produkter i stället inbringar oss en känsla av att vara förlegade i ljuset av det teknologiskt givna.

För att beskriva den underkastelse som människan själv lyckats försätta sig i här, tar Anders hjälp av ett stycke ur Augustinus bekännelser, där Augustinus förklarar den religiösa förvillelsen *par excellence*: förväxlingen mellan skapare och det skapta; ”the worship of a *creatum*, that is, of something that was created (the world or a worldly artefact), or of the pictorial representation of a god in the guise of such *creatum*, instead of reserving this worship for the *creator* who alone is deserving of it.”⁶⁸ För Augustinus är det visserligen gud som är denna skapare, människan hör till djurriket (skapelsen), men i likhet med denna förväxling så ser vi hur också människan tillskriver sina skapelser ett högre tillstånd av vara, och inte förmår att se att den ära som hon tillskriver sin teknologi, så även sin ekonomi, i själva verket är en ära som enbart hon själv förtjänar. Detta tar Anders som ett tecken på samtidsmänniskans nedvärdering av sig själv.⁶⁹ Känslan för evigheten, som tidigare beskrevs som en väsentlig del i den tvetydiga medvetenheten, ses nu snarare som en inneboende egenskap i teknologin, och inte som den mänskliga, fantastiska förmågan med vars hjälp vi kan ta oss an det givna.

Anders insikt om känslan av underlägsenhet är viktig och träffsäker. Den belyser en viktig aspekt av den teknologiskt deterministiska attityd som mycket väl kan sägas

⁶⁷ (Stern) Anders, ”Pathology of Freedom”, 152, min översättning.

⁶⁸ Anders, ”On Promethean Shame”, 31-32.

⁶⁹ *Ibid.*, 32.

vara en rådande *inställning* i samtidsmänniskans medvetande och en bärande orsak till att den teknokratiska världsbilden hålls vid liv. Men för att bättre förstå människans nedvärdering av sig själv och hur teknologin kunnat etableras som det historiska subjektet tror jag att vi här måste tillåta andra tänkare komma till tals, utan att för den delen lämna den fundamentala antropologiska kategorin som Anders åberopade: abstraktion — frihet visavi världen.

De samtida mänskliga utmaningarna, däribland vår bristande föreställningsförmåga, är inte enbart orsakade av vår benägenhet att underkasta oss en viss sorts rationalitet (vilket i stunden kan sägas vara något helt ofrånkomligt och nödvändigt), utan bottnar också i att det resonerande vi nu begränsar vårt förnuft till visar exempel på ett alldeles för snävt förhållningssätt till verkligheten, som inte rättvist lyckas fånga den mångfacetterade världsliga tillvaron. Vi kan förklara rationalitetens utveckling som en del i den abstraktionsprocess som bidragit till den historiska reduktionen av det objektiva förnuftet, till ett instrumentellt och begränsat förnuft, en "[degenerering] av rationaliteten som en inneboende egenskap i verkligheten till en "rimlighet" som enbart är en tanklös effektiv teknik."⁷⁰ Även om Anders lär ha varit någorlunda ointresserad av ett dylikt resonemang, så tror jag inte att vi gör honom en björntjänst ifall vi tar i beaktande det som Murray Bookchin kallade för en degenerering av förnuftet när vi försöker förstå vad vår känsla av underlägsenhet, men också vad den prometheiska diskrepansen och den överhängande risken med *Welt ohne Mensch* bottnar i.

För att förstå vad en degenerering av förnuftet innebär och på vilket sätt det är förbundet med den mänskliga aktiviteten, ska jag avslutningsvis i detta kapitel, med några ytliga nedslag i det förflutna, försöka visa hur syftet med den teknologiska utvecklingen har förändrats jämsides med specialiseringen och arbetsorganiseringens utveckling, och fostrat det som Bookchin kallade för ett instrumentellt, begränsat och degenererat förnuft som allt mindre resonerar i samklang med det personligt levda livet.

Enligt min framställning har den teknologiska utvecklingen och specialiseringen med tiden bidragit till ett överskådligt avstånd, eller kanske ett obegripligt samband, mellan människa och värld. Människan har med sin artificiella förmåga abstraherat sig

⁷⁰ Murray Bookchin, *The Ecology of Freedom: The emergence and dissolution of hierarchy*, (Oakland: AK Press, 2005), 360, min översättning.

själv ur världen, vilket också ska ses som en ytterligare aspekt av utvecklingen mot *Welt ohne Mensch*. Vi är nu försatta att uträtta väl avgränsade uppgifter, utan en möjlighet att förstå den övergripande helheten vi härigenom bidrar till. Den grundläggande teknologiska ambitionen att överbygga den epimetheiska, kroppsliga begränsningen, har bidragit till en nonchalans gentemot den fysiska tillvaron och etablerat en alltmer abstrakt grundad existens, stöpt i en mall som resonerar mera med fantastiska teknologiska och ekonomiska ideal, än med varje människas grundläggande behov av meningsfull verksamhet. Nonchalansen av den fysiska tillvaron, det prometheiska övermodet, ser jag som en väsentlig orsak till vår oförmåga att föreställa oss vår världsliga verkan. Vi behöver så att säga världen för att han något *att föreställa oss i*.

Men, jag vill också visa att de samtida mänskliga utmaningarna bottnar i ofördelaktiga sociala konstruktioner och kommer därför att knyta samman redogörelsen över det degenererade förnuftet och instrumentaliseringen av människan med en ytlig maktanalys av arbetsorganiseringen. Härigenom försöker jag visa att det inte är tillräckligt, att som Anders, påpeka förflyttningen av det historiska subjektet från människan till teknologin, utan att vi också är tvungna att medge att många även innan industrialiseringens definitiva förflyttning av subjektet befunnit sig i medhistoriska situationer.

Som sagt, även om jag för stunden lämnar Anders, så lämnar jag inte den fundamentala antropologiska kategori han tidigare åberopade: abstraktion — frihet visavi världen, och ämnar visa hur människan, införlivad i andra människors abstrakta idealvärldar, begränsas i sin egen generativa abstraktionsförmåga och i sin grundläggande frihet att fantasifullt bejaka den självupplevda världslösheten. Således visar de historiska nedslag jag gör exempel på vad som kan kallas en *negativ abstraktion*, där den medhistoriska människan förhindras i sitt aktiva medverkande i världsformandet, och i stället tvingas till ett passivt deltagande i realiserandet av andras världar. Vi minns att Anders menade att Franz Biberkopf var tvungen att leva som om han inte hade en värld, och jag vill visa att Biberkopfs situation inte enbart är ett samtida fenomen, utan att tillståndet går att spåra historiskt. Den negativa abstraktionen kan även förstås som en degenerativ abstraktion, vilket går hand i hand med utvecklingen av det degenererade förnuftet.

2.6 Prometheus överväldigande trumf

I *Über Prometheusche Scham* är Anders utgångspunkt att Prometheus trumf har varit allt för överväldigande.⁷¹ För att bättre förstå trumfen och se hur den bidragit till den prometheiska diskrepansen och det nya historiska subjektet kan vi se på vilket sätt människans förhållande till sin prometheiska, skapande ådra har förändrats, eller kommit att överbetonas. Kanske vore det egentligen mera korrekt att påpeka hur förhållandet till den epimetheiska livsaspekten förändrats, i och med att den personliga existensen (världslösheten), och därigenom livserfarenhetens roll som källa till grundläggande kunskap för görandet, i någon mån nedvärderats till förmån för en alltmer abstrakt, kontingensförnekande och förkalkylerad bestämd mänsklig utveckling. Hursomhelst kan vi finna belägg för att det är relevant att tala om en prometheisk trumf, vilket belyser såväl trumfen som det epimetheiska nederlaget i detsamma.

Ur ett historiskt perspektiv ser vi en förändrad attityd i hur vi förhåller oss till syftet med vårt skapande och den teknologiska utvecklingen: där det tidigare handlade om en teknologisk utveckling till förmån för människan och den helhet hon befann sig i, vilket krävde ständig eftertanke och återknytande till den mänskliga situationen i världen, handlar det nu snarare om en teknologisk utveckling till förmån för teknologin, utveckling för utvecklingens skull, med en abstrakt riktning *framåt*, utan ett konkret mål. I denna utveckling blir människan blott ett instrument.

I klassisk mening markerade *techné* inte någon avgörande skillnad mellan den som skapade och det som skapades, också om det skapande subjektet gavs äran för förmågan. Aristoteles beskrivning av *techné* skildrar den producerande processen i en holistisk mening, som tillhörande en social och etisk kontext, och som den färdighet med viken människan kunde bejaka den kontingenta vardagen, dock tätt förbundet med *episteme*, det bestämda kunskapsunderlaget. Murray Bookchin förklarar: “[...] *techné* was conceived holistically, in the sense that we today describe an ecosystem. Skills, devices, and raw materials were interlinked in varying degrees with the rational, ethical, and institutional ensemble that underpins a society; insofar as *techné* was concerned, all were regarded as an integrated whole.”⁷² Den klassiska definitionen av

⁷¹ Anders, “On Promethean Shame”, 31.

⁷² Bookchin, *The Ecology of Freedom*, 307.

techné inbegrep således inte enbart en fråga om *hur* utan också *varför* något skapades, och utgjorde på detta vis ett ramverk för såväl vår upplevelse av, som vår förståelse för skapandet.⁷³

För att ärligt kunna besvara detta *hur* och *varför* behöver vi efterklokheten, vilken eftertänksamt förankrar vår handling i världen. När de prometheiska och epimetheiska aspekterna sammanflätas i en ömsesidig handling, når vi något som kan beskrivas som *poiesis*, ett frambringande av den meningsfullhet vi etablerat i vår relation till världen. Genom vår teknologiska förmåga utvecklar vi i bästa fall en vidare förståelse för såväl världen som vår egen och vår gemensamma plats däri. Vi *kunskapar* och *gemenskapar*, och i detsamma tillför vi världen något som bidrar till den vardagliga kontingensen och till världens komplexitet och mångfald. Den rationalitet som fordras för denna uppgift kan beskrivas som generativ, eller livsbejakande.

Den holistiska aspekten av vårt skapande kan belysas ytterligare genom att påpeka det förhistoriska och klassiska utövandet av *techné* som en *naturlig färdighet*, det vill säga som ett imiterande av naturen och som en reproducerande aktivitet, där resultatet var determinerat av de naturliga förloppen och krävde människans hårfina anpassning till den naturliga rytmen. Därtill fanns en respekt för den naturliga ”lagen om återförande”, vilken förutsatte en distinkt ekologisk sensibilitet, med en känsla för att ansvarsfullt kompensera naturen för det man använde (detta bland annat genom riter).⁷⁴ Rationaliteten sågs således som en inneboende egenskap i verkligheten, vilken människan kunde upptäcka, ta del av och förädla genom sitt engagemang. Den naturliga färdigheten kom till uttryck i såväl jordbruk, hushållning som medicin, och var länge riktgivande för den mänskliga aktiviteten överlag, i själva verket i relativt stor utsträckning ända fram till industrialiseringens genomslag.

Till skillnad från vad vi kan kalla ett mera naturenligt artificiellt uttryck i världen, i vilken människan bejakade (eller åtminstone *inte* kunde nonchalera) det förgängliga och ändliga ramverk som hon var bunden till, och där hennes engagemang i mångt och mycket bidrog till att avtäcka varat och respektfullt reproducera det i en för henne mera meningsfull dager, så kan den senare utvecklingen, speciellt den högteknologiska, ses som något som an efter har bidragit till ett avskärmande från och ett fördunklande av den i kroppen och i världen grundade existensen. Genom denna utveckling har vi

⁷³ Ibid., 304.

⁷⁴ Ibid., 304.

lyckats införliva oss i en alltmer abstrakt grundad existens, rättfärdigad av den prometheiska stolthet vi känner över att ha överlistat de givna begränsningarna. Det är även denna stolthet som vår bedrägliga uppfattning om framsteget vilar i. Människans existens resonerar nu allt mindre med den förgängliga världen, och alltmer med de fantastiska ekonomiska och teknologiska ideal som vi som instrument är försatta att föreviga.

Ju mer vi närmar oss nutiden, tycks alltså den tidigare respekten och ödmjukheten gentemot de naturliga begränsningarna som den naturliga färdigheten förutsatte, gå förlorad. I stället tycks den moderna, specialiserade kunskapen, inte minst i och med vetenskapens reducering av naturen till livlös och neutral materia och dess syn på rationaliteten som en för människan instrumentell teknik med vars hjälp vi på förhand kan skapa morgondagen, bereda vägen för anammandet av ett abstrakt, världsfrånvänt och endimensionellt *techné*, som inte fordrar mer än ett degenererat, instrumentellt förnuft för att kunna utföras, “a *techné* that is no longer governed by a sense of limit.”⁷⁵

Det degenererade förnuftet kan sägas framkallas av ett liv levt i en alltmer artificiell värld, ett förnuft som alltmer resonerar med den monotona rationalitet som vår artificialitet bygger vidare på. Orsaken till att industrialiseringen och massproduktionen av varor kan sägas markera ett brytningsskede i denna utveckling, består i att vår livsmiljö från detta skede framåt blivit alltmer artificiellt omsluten. Kanske vore det mera korrekt att förklara den senare teknologiska utvecklingen som en *teknologisk inveckling*, där vi genom att omsluta oss av vår fantastiska artificialitet, inte utvecklat en vidare förståelse för vår plats i världen, utan snarare gjort denna förståelse mera invecklad och obegriplig, grundad på abstrakta och ändlösa ambitioner och förhoppningen om en tillvaro där den epimetheiska begränsningen omintetgjorts.

För att nå en fullständigare förståelse för hur *techné* och existensen överlag kommit att bli mer abstrakt grundad och försvårat vår föreställningsförmåga, tror jag att vi behöver göra några historiska nedslag i upptakten till det industriella brytningsskedet, för att påvisa faktorer som bidragit till vår känsla av underlägsenhet. Ur ett historiskt perspektiv kan vi dessutom konstatera att människan också långt innan industrialiseringen led av en oförmåga att föreställa sig konsekvenserna av sina teknologiska projekt, en tidig antydan till Anders prometheiska diskrepans.

⁷⁵Ibid., 325.

Konsekvenserna kan ändå inte sägas ha varit fullt så ödesdigra som i den situation vi nu befinner oss i.

Redan innan industrialiseringen ledde vårt civilisationsprojekt till förödande miljöförstöring i form av avskogning, urlakade odlingsjordar, artdöd etcetera.⁷⁶ Dock var miljöpåfrestningarna i detta tidiga skede mer lokala, i och med att människan med sitt teknologiska uttryck inte ännu lyckats appropriera den gemensamma livsmiljön i lika hög grad som under senare högteknologiska tider. För människan innebar detta bland annat att hon kunde flytta till ett nytt ställe när livsmiljön gjordes ofruktbar, och det samma gällde också andra livsformer som påverkades av den mänskliga aktiviteten.

Den historiska överblicken hjälper oss att förstå att den teknokratiska samtiden som vi lever i och som Anders intresserar sig för, inte har uppstått ur ingenting, utan att vi kan utröna historiska skäl till de utmaningar vi står inför. Detta betyder inte att vi genom att vända blickarna bakåt ämnar föreviga en historisk situation, utan snarare att påpeka att de utmaningar som vi i dag står inför i själva verket redan följt oss en längre tid. Illich säger:

The ideology of an industrial organization of tools and capitalist organization of the economy precedes by many centuries what is usually called the Industrial Revolution. On Baconian premises Europeans began [...] to save time, shrink space, augment power, multiply goods, overthrow organic norms and displace real organisms with mechanisms that stimulated them or vastly magnified some single function. All these imperatives, which have become the groundwork of science as technology in our present society, seem axiomatic and absolute only because they remain unexamined. The same change of mind appears also in a transfer from ritual regularity to mechanical regularity with an emphasis on time-keeping, space-measuring, account-keeping, thus translating concrete objects and complex events into abstract quantities.⁷⁷

Genom att vända blickarna bakåt kan vi skärskåda de axiomatiska grunder som det moderna samhället vilar på, och nå en bättre förståelse för det mänskliga görandet, för

⁷⁶ Hans Rosing, "Filosofin, vetenskapen, teknologin och miljön", i *Från teknik till etik — Miljöförståelse i universitetsperspektiv*, Ea Maria Blomqvist (red.), (Åbo: Åbo Akademis förlag, 2001), 8–9.

⁷⁷ Illich, *Tools for Conviviality*, 30.

produktionen och de produkter som skapas, för vem de är skapade och således vems värld vi med dem etablerar. Anders menade att en produkt kan tolkas och härledas till sitt ursprung, till den betydelse den hade för den människa, det samhälle eller epok för vilken den upplevdes som en nödvändighet. Denna tolkning ger oss en inblick i vad man hade i åtanke när man skapade produkten,⁷⁸ och låter oss nå en förståelse för vem som definierade produktens nödvändighet och för vem den i första hand skapades, det vill säga vilken och vems upplevda bristfällighet som man med det artificiella uttrycket besvarade när produkten kom till. Tolkningsarbetet avslöjar för oss den obekväma sanningen att en stor del av vår artificiella värld inte har sitt ursprung i erkännandet av varje människas självupplevda bristfällighet, utan snarare i bristfälligheter som skapats och definierats av privilegierade människor och samhällen, helt i linje med den rationalitet, de ideal och de kunskapsanspråk som av dessa ansetts väsentliga och gjorts rådande.

Anders tar inte i beaktande de subjektiva krafter som bidragit till dagens situation, utan vill hellre fästa uppmärksamheten på de världar som vi just nu med teknologin införlivar oss i. Men om vi lämnar den diskussionen därhän, vilket också Pierre Guillet de Monthoux påpekar, riskerar begrepp som "teknologi" och "teknokrati" att enbart förbli abstrakta mystifikationer, "som hindrar oss från att se de subjektiva krafter som utövar det verkliga förtrycket."⁷⁹ Att påpeka dessa subjektiva krafter behöver ändå inte vara detsamma som att personifiera maktmissbruket, enbart att subjektifiera det och peka på socio- och teknokulturella strukturer som försätter människor i abstrakta, orättvisa, ansvarslösa och medhistoriska positioner. Det är ett sätt att påpeka de politiska och ideologiska undertoner som redan i ett tidigt skede inbakats i det teknologiska uttrycket.

Att påpeka det subjektiva är även ett ytterligare sätt för oss att fastställa att den teknologiska utvecklingen inte är ett neutralt skeende avskilt människan, som vi enbart är tvungna att foga oss till, utan en del i vår mänskliga utveckling som grundar sig i val som gjorts och beslut som tagits av människor, ofta av de som lyckats tillskansa sig rollen som det historiska subjektet. I själva verket kunde man säga att den allmänna upplevelsen av teknologin som något som vi måste foga oss till grundar sig i just dessa

⁷⁸ Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen 2*, 470.

⁷⁹ Pierre Guillet de Monthoux, *Handling och existens — Anarkoexistentiell analys av projekt, företag och organisation*, (Stockholm: LiberFörlag, 1978), 65.

ofördelaktiga sociala konstruktioner, vilka fördunklar vår förståelse för vårt personliga engagemang i världen.

Bookchin gör en skiljedragning mellan den första (biologiskt evolutionära) och den andra (sociokulturella) naturen och menar att denna vattendelare markerar den punkt i mänsklighetens historia där hierarkisk kontroll och politiska strukturer började etableras inom gemenskaper, det vill säga potentiellt avgörande artificiella övertramp av ett subjekts inflytande över ett annat. Denna vattendelare måste även ses som en första antydning till den senare specialiserade och uppspjälkade arbetsorganiseringen, vilken lyckas skapa ett oöverskådligt avstånd mellan människan och den värld hon lever i och genom sitt engagemang bygger vidare på. I grund och botten ser vi här, enligt Bookchin, en tidig distinktion mellan ett frihetligt och ett auktoritärt teknologiskt uttryck, och en tidig uppkomst av den institutionaliserade teknologin: “the priestly corporation; the slowly emerging bureaucracies that surround it; later the monarchies and the military forces that preempt it; indeed, the very belief system that validate the entire hierarchical structure and provide the authoritarian core of an authoritarian technics.”⁸⁰

Bookchin påpekar den bärande roll både de äldre (gerontokratin) och shamanen hade i den förhistoriska gemenskapen, och menar att rollerna möjliggjorde en institutionalisering av deras maktpositioner, som gick utöver deras fysiska närvaro. Enligt honom lyckades shamanen utöva kontroll över sina medmänniskor genom att införliva dem i vidskepelse, och lyckades på så vis befästa en maktposition, inte genom fysiskt våld, utan genom att inkorporera människorna i hans övertygelser⁸¹, det vill säga i hans eget fantastiska universum. Vi kan alltså redan i detta tidiga skede av historien se en antydning till något som kan beskrivas som en kunskapsmässig, hierarkisk och hierarkisk specialisering, och en mystifiering och nonchalans av den personligt världslösa upplevelsen av existensen, där shamanen (och de äldre) förvaltade det kulturella narrativet vilket människorna införlivades i och instrumentaliserades för att

⁸⁰ Bookchin, *The Ecology of Freedom*, 327.

⁸¹ Här bör påpekas att shamanismen per automatik inte kan sägas vara dålig. Att någon har ett inflytande på någon annat är inget konstigt, snarare något självklart och naturligt. Det måste ha funnits shamaner som insåg sin maktposition och tog ett ansvar för den, och de som insåg positionen och utnyttjade den. Oavsett är denna situation i mänsklighetens historia viktig på grund av den potentiella socio- och teknokulturella maktobalans som här etableras och som sedan, medvetet eller omedvetet, varit till fördel för de i maktposition, de som med rätta kan beskrivas som det historiska subjektet.

upprätthålla. Deras egen förmåga till fantasifullt meningssökande och världsligt föreställande nedvärderades till förmån för shamanens fantasivärld, och i någon mån gjordes de härigenom medhistoriska. Också Illich påpekar att approprieringen av de tidigaste redskapen (i detta fall språket) lade grunden för det framtida klassamhället och fostrade de ritualer och myter som formade människan för att passa in i den klass hon sedermera tillskrevs.⁸²

Genom att lyfta fram shamanen som en hieratisk och hierarkisk maktutövare, vill jag med en mycket förenklad bild belysa hur denne lyckades befästa och institutionalisera idéer om existensen och dess utveckling, som människorna, bland annat genom skrämstaktik, kände sig tvungna att foga sig till. Den som äger och förvaltar kunskapen, i detta fall shamanen, är även den som bäst förmår att definiera dess nödvändighet och tillämpbarhet på den homogena massa man ser i mänskligheten och världen överlag, en maktobalans som vi ser exempel på såväl i de tidiga jägar-samlarsamhällena som i vår moderna tid. Rätten att uttala sig och bestämma om det livsviktiga begränsas på detta vis till de som anses veta bäst, och härigenom distanseras den lilla människans delaktighet i det organiska samtalet om livets mening, så pass att det behövs en läkares utlåtande för att förklara en människa död. Jag tror att vi kan anta att denna utveckling bidragit till såväl ett ointresse som en oförmåga hos människan att begripa den helhet som hon lever i. Det finns nu alltid någon som ”vet bättre”, och varje försök att fantasifullt finna en egen mening i sitt personliga liv blir ett överflödigt projekt.

Det växande kunskapsunderlaget som följde vår förmåga att bevara och förvalta ordet, och genom det traditioner och kultur, beredde sedan vägen för den agrikulturella revolutionen, vilket resulterade i att de strövande jägar-samlarsamhällena minskade och att bofasta agrarsamhällen etablerades. Det är också här som det organiserade arbetet börjar göra sig gällande som en bärande kraft för människan, först som en gemensam aktivitet och senare i form av individuellt arbete i och med hantverkarskårets etablering. Från denna punkt framåt ser vi en vidare kunskapsmässig och teknologisk specialisering breda ut sig, för att så småningom landa i den tekniska och extremt arbetsdelade verklighet vi kallar modern tid.

Visserligen måste vi medge att specialiseringen effektiviserar vår utveckling och lyckas frambringa en värld som få införlivade skulle välja att avstå från. Sett ur ett

⁸² Illich, *Tools for Conviviality*, 28.

historiskt perspektiv är vår moderna värld verkligen en oerhörd trumf, till stor del tack vare specialiseringen och arbetsdelningen. Samtidigt är vi ändå tvungna att erkänna att många genom detta skeende gjorts medhistoriska och införlivats i för dem abstrakta världar, grundande på visshet som någon annan besitter och förstår sig på, världar som bärs upp av idéer som de inte äger tillträde till och som de enbart instrumentaliserats för att föreviga.

För att förstå maktobalansen i den senare teknologiska utvecklingen gör vi klokt i att beakta den i förhållande till energi. Detta hjälper oss att se att inriktningen för vår tideräknings teknologiska framsteg i mångt och mycket kan beskrivas som teknisk, det vill säga med fokus på effektiv energiöverföring och ambitionen att underlätta och rationalisera arbetsinsatsen. Men att enbart poängtera det tekniska underlättandet av arbetsinsatsen är ofullständigt och i viss mån mystifierande, och säger ingenting om de subjektiva krafter som hade ett stort inflytande på utvecklingen. Vi kan anta att arbetsdelningen även hade andra motiv än att göra arbetsinsatsen lättare för de arbetande, däribland ekonomisk vinning genom effektivisering (vilket även torde vara en uppenbar orsak för ambitionen att industrialisera produktionen). de Monthoux säger:

Redan den förindustrielle arbetsgivaren bröt sönder jobbet och delade ut smulorna till sina underlydande för att undgå risken att de lärde sig hela jobbet lika bra och sedan etablerade sig som konkurrenter. Ekonomiska skäl, eller rättare sagt maktskäl, inte tekniska orsaker förklarar söndersmulandet av arbetet. Detta var ett brott mot Proudhons arbetslag om det syntetiska arbetet som innebar att varje arbetsoperation skulle bestå av en helhet. Detta skulle ge ansvar mot både samhälle och produktion.⁸³

Illich påpekar att den förindustriella tekniska utvecklingen bidrog till att samhällen kunde alstra mera energi än vad som behövdes för att upprätthålla dem. Tidigare hade den metaboliska energin och den fysiska arbetskraften varit begränsad och stod i proportion till befolkningens mängd, men i och med den nya energieffektiva tekniken kunde människan plötsligt producera ett energiöverskott. Detta överskott kunde hon också förlora kontrollen över, bland annat genom beskattning och genom att överlåta ägandet och beslutsfattandet över det till andra, på gott och ont. Under järnåldern

⁸³ de Monthoux, *Handling och existens*, 65.

ökade den tillgängliga ickemänskliga mängden energi markant, och det är även under den tidiga medeltiden som de största teknologiska vinningarna innan elektrifieringen ägde rum.⁸⁴

I och med att den energialstrande tekniken och energiöverskottet ökade, nedvärderades den mänskliga metaboliska energin till förmån för den artificiellt producerade abstrakta energin, vilken människan senare skulle försättas att förädla innanför fabriken vägg, detta till förmån för industrin och industrialiseringen, vars ekonomiska och politiska genomslagskraft i första hand gynnade några få. Detta var ett väsentligt steg mot det alltmer abstrakta och administrerade lönearbetet och utövandet av ett alltmer abstrakt *techné*, vilket nu inte längre resonerade med den personliga, tvetydiga världsliga tillvaron, utan snarare med fabrikörens fantastiska ambitioner. Fabriksarbetaren tvingades härigenom produktifiera sin arbetskraft, hon blev själv en produkt som hon var tvungen att sälja för att kunna köpa det som behövdes för att hålla sig vid liv.

Jämsides med den moderna teknologiska utvecklingen har den mänskliga existensen abstraherats ur världen och formats av fantastiska ambitioner om bland annat evigt liv, evig tillväxt, om total automatisering, om ett liv i en virtuell värld eller på andra planeter. Fantastiska ambitioner som inte resonerar i samklang med den förgängliga tillvaro vi är försatta att ödmjukt och nyfiket finna mening i, tillsammans med allt det andra som lyder under samma naturliga cykel av liv och död. Den ständigt tilltagande artificiella tillvaron, vårt ständiga fantastiska materialiserande av vår känsla för evigheten, har gjort oss blinda för den värld vi bebor och verkligen behöver. Genom en pågående anhopning och omslutning av vår artificialitet, det jag beskrev som en teknologisk inveckling, har vi undagömt den modervävnad som den naturliga tillvaron är. Den naturliga värld som vi genom vår prometheiska stolthet har nonchalerat, beskriver Bookchin djupsinnigt:

[...] [*N*]ature itself is...the matrix for an ethics, the source of ethical meaning that can be rooted in objective reality. Hence nature, even as the matrix and source of ethical meaning, does not have to assume such delightfully human attributes as kindness, virtue, goodness and gentleness; nature need merely be *fecund* and *creative* — a source rather than a “paradigm”.⁸⁵

⁸⁴ Illich, *Tools for Conviviality*, 26–29.

⁸⁵ Murray Bookchin, *The Ecology of Freedom*, 368.

Det är först i och med att sambandet till den naturliga världen fördunklats som vi även blir alltigenom nonchalanta och respektlösa gentemot såväl världens som vår egen existens. För Illich är det gruvdriften, vars produkter än i dag är den grund som industrin vilar på, som markerar den verksamhet som i likhet med krigsföringen, krävde en avsaknad av respekt för såväl arbetare som livsmiljö för att överhuvudtaget kunna utföras. Det var också denna verksamhet som lade grunden för den "vinstbringande verksamheten".⁸⁶ Det är samma respektlösa och nonchalanta världssyn som Anders påpekar när han i *Antiquiertheit 2* reflekterar över den tredje industriella revolutionens *idée fixe* (vad som kan göras är vad som borde vara) och konstaterar: "Världen betraktas som en gruva som måste utnyttjas. Vi är inte enbart skyldiga att exploatera allt som kan utnyttjas, utan också skyldiga att bringa i dagen allt som är exploaterbart, vilket påstås finnas gömt i vartenda ting (även i människan)."⁸⁷

Anders ser det förindustriella, mödosamma arbetet som värdefullt, trots den maktobalans som redan där kan tänkas ha funnits, och tar upplevelsen av det som ett konkret bevis på att vi existerar: *Jag svettas, alltså är jag*. Han ser alltså, i likhet med Illich, något väsentligt i användandet av den konkreta, metaboliska energin, genom vilken vi bekräftar och bejakar vår handlingskraft och förmåga att hålla oss vid liv. Vidare påpekar han att det industriella arbetet (och speciellt det framtida allt mer automatiserade arbetet) saknar denna dimension av existentiellt bekräftande, och finner här en avsaknad av *voluptas laborandi*, tillfredsställelsen över arbetsinsatsen,⁸⁸ vilken han anser vara en av de mest kraftfulla, viktigaste och högst uppskattade tillfredsställelserna i det mänskliga livet.⁸⁹ I det industriella arbetet finner han något som ser ut som en dubbel frihet, men som i själva verket är ett dubbelt bedrägeri:

1. "Frihet från ansträngning" betyder inte *eo ipso* "frihet"; Enkelt arbete (som att trycka på knappar [*tütenkleben*] eller vilket automatiserat arbete som helst) är allt annat än fritt. Och 2. fritid är inte *eo ipso* ett tillstånd av frihet, snarare bestäms

⁸⁶ Illich, *Tools for Conviviality*, 29–30.

⁸⁷ Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen 2*, 34–35, min översättning.

⁸⁸ *Ibid.*, 113.

⁸⁹ *Ibid.*, 29.

typen av fritid av vilken typ av arbete som påtvingas oss, och är därför också påtvingad.⁹⁰

Samtidsmänniskans uppehälle handlar allt mindre om att fantasifullt och frihetligt göra sig till lags i världen och där finna sin medvetna plats. Vi svettas nu allt mindre. Hon är underkastad maskinerna och försatt att underhålla dessa, och snuvas således på sin egen verkligt produktiva förmåga, vilken i enlighet med definitionen av *homo faber* bör ses som hennes ständigt obestämda och föränderliga essens. Detta leder till att människan inte längre förmår att identifiera sig med effekten av hennes produktiva aktivitet, med sin produkt, vilket även måste ses som en fundamental förutsättning för att kunna nå tillfredsställelse över arbetsinsatsen, och genom vilken hon även lyckas bekräfta sin existens och grundläggande livslust.

Men för Anders är detta inte en tillräcklig förklaring, för människan är inte bara snuvad på tillfredsställelsen och förmågan att identifiera sig med det hon producerar, hon ges överhuvudtaget ingen riktig möjlighet att engagera sig i en identifieringshandling.⁹¹ I stället sysselsätter hon sig alltmer med enkelt knapptryckande i en produktionsprocess som endast fordrar av henne ett degenererat förnuft, och vars tekniska form gör det svårt för henne att särskilja den ena handlingen från den andra. Därmed kan vi inte längre tala om ett görande i ett klassiskt avseende, genom vilken den skapande människan kunde identifiera sig med det hon skapade och ta ansvar för dess inverkan i världen, vilket sammantaget är den grund som den samvetsgranna existensen vilar på. I ett öppet brev till Adolf Eichmanns son påpekar Anders hur arbetsdelningen bidragit till ett ointresse att begripa de yttersta konsekvenserna av det vi producerar. Han är noga med att påpeka att detta ointresse inte är sprunget ur arbetarna själva, utan ur den monstruösa industriella produktionsapparaten som tvingar oss att begränsa vår förståelse till den specialiserade aktivitet som vi får betalt för att uträtta.⁹² Denna iakttagelse leder oss till det centrala i Anders tanke gällande den prometheiska diskrepansen: *effectus transcedit causam*.

I enlighet med denna korta överblick över den produktiva verksamheten och upptakten till det industriella brytningsskedet måste vi erkänna att vi på teknologisk

⁹⁰ Ibid., 115, min översättning.

⁹¹ Ibid., 40–43.

⁹² Günther Anders, *We, Sons of Eichmann - An open letter to Klaus Eichmann*, övers. Jordan Levinson, hämtad 8.1.2024, <http://anticoncept.phpnet.us/eichmann.htm?i=1>.

väg inte endast kan sägas ha befriat oss från naturtillståndet, gjort arbetsinsatsen lättare och skapat välstånd (även om detta också är en, om än otillräcklig, aspekt av verkligheten), utan att vi genom denna utveckling även abstraherat vårt *techné* från den tvetydiga, personligt världsliga tillvaron. Därigenom har vår föreställningsförmåga försvårats och vårt förnuft förfallit, vi har berövats vår ansvarsfulla överblick över det produktiva engagemanget, och snuvats på den tillfredsställelse och möjlighet till självidentifiering vi tidigare kunde erhålla genom det mödosamma och kroppsmedvetna arbetet. Som sagt, vi svettas nu allt mindre.

I jämförelse med ett klassiskt holistiskt *techné* som utövades i enlighet med den förgängliga världen, ser vi alltså en tydlig förflyttning av fokus, från det skapande subjektet i världen till det skapta objektet, vilket dessutom nu ofta framställs som etiskt neutralt och fristående, vilket rimmar dåligt med den etiska dimension som hela reproduktionen tidigare var inbäddad i. Etablerandet av den industriella produktionsprocessen tillåter inte längre en syn på människan som det skapande, fantasifulle subjektet, i stället är det produktionsapparaten och dess produkter som tillskrivs all ära, och måste i enlighet med Anders tanke ses som vår tids historiska subjekt. Den naturliga rytmen vi så eftertänksamt lärde oss anpassa oss till har nu ersatts av vår artificiella rytm som vi lättroget lyder under, oförstående att det egentligen är *våra* maskiner som stampar takten.

Den överhängande risken med *Welt ohne Mensch*, en värld utan oss, är nu en realitet som oundvikligen sätter ramarna för vår existens. Det som gjort denna utveckling möjlig är den tilltagande prometheiska diskrepansen, en tilltagande oförståelse för vår plats i världen, för våra skapelser och deras konsekvenser, vars orsaker jag hoppas att jag lyckats göra läsaren bekant med. Vår förminskade föreställningsförmåga har jag kopplat samman med det Anders kallade för Prometheus överväldigande trumf, och försökt visa vad i denna utveckling som kan tänkas ha bidragit till den prometheiska diskrepansen och upplevelsen av separationen mellan *causa* och *effectus*. Detta har jag gjort för att visa att det finns historiska orsaker till den teknokratiska situation som Anders intresserar sig för. Här lyfte jag fram människans ensidiga förhållande till sin prometheiska ådra, och påpekade hur specialiseringen och arbetsdelningen försätter skapandet i en uppspjälkad och reducerad värld, vilket skapar avstånd och försvårar vår holistiska förståelse för den gemensamma värld vari skapandet sker och ansvaret gör sig gällande. När det tidigare, genom livserfarenhet förvärvade konkreta kunskapsunderlaget försumrats till förmån för ett väl avgränsat, specialiserat och

alltigenom abstrakt *techné*, beslöjas världen i en reducerad, endimensionell form. Detta återspeglas i det som Bookchin kallade för ett degenererat förnuft. Med det som tillförs hoppas man att minska komplexitet och mångfald, för att morgondagen på så vis bättre ska stämma överens med våra förhoppningar om den. Men i denna ambition att skapa morgondagen på förhand, förnekas även den kontingenta verklighet som Anders ville göra oss uppmärksamma på och vilken vi med vårt görande bör bejaka.

För att motverka den prometheiska diskrepansen och realiseringen av *Welt ohne Mensch* måste vi återupprätta en god relation mellan Prometheus och Epimetheus, mellan abstraktion och konkreti, mellan föreställd evighet och upplevd förgänglighet, mellan teori och praktik, och på nytt lära oss att leva i och acceptera den tvetydiga verklighet vi kallar den mänskliga existensen. Senast nu måste vi inse gränserna för vad som i stunden är möjligt och hålla vårt handlande inom ramar som för var och en är meningsfulla och begripliga. Vi bör återskapa ett positivt förhållande till den genom livserfarenhet förvärvade kunskapen, detta för att vi ska kunna dra egna slutsatser av såväl personligt som allmänt värde, och därigenom etablera en förkroppsligad rationalitet som inte enbart ses som en effektiv instrumentell teknik, utan som en bekräftelse på att man existerar i och verkligen lyckats upprätta en dialog med en större helhet.

3. Cirkeln är sluten — den nya moraliska situationen

Anders föreslår en ny tideräkning med början den sjätte augusti 1945. Han är inte ensam med att föreslå detta, bland annat drar Arthur Koestler samma slutsats och tillägger: ” [...] [S]edan den dag då den första atombomben fördunklade solen över Hiroshima har mänskligheten som helhet varit tvungen att leva med framtidsperspektivet att utplånas som *art*.”⁹³

Innan den nya tideräkningen hade människan levt med den individuella döden, sin egen eller någon annans, som en framtidsutsikt. Denna utsikt har motiverat människan att genom civilisationens historia på ett eller annat sätt försöka överlista förgängligheten och åtgärda bristen, genom att nyfiket utmana den och nödvändigt röja undan faror och hot. I mångt och mycket kan vi säga att viljan att övervinna den individuella döden har varit den prometheiska gnista som drivit oss i vår utveckling, med vars hjälp vi gjort upp lägereldar och hållit oss vid liv trots otaliga utmaningar. Under de senaste århundradena har utvecklingen fått sitt huvudsakliga berättigande genom myten om framsteget, och visst har vi gjort framsteg. Dock står vi nu med korten på hand och kan konstatera att myten nog inte längre är giltig för att förstå den situation och de relationer människan i dag befinner sig i. Vi har nu nått en ny epok, som för Anders markeras av att framsteget som kategori måste ses som definitivt ogiltig.⁹⁴

Från och med dagen då atombomben föll över Hiroshima lever vi med det potentiella framtidsperspektivet *en värld utan mänsklighet*, och människan är nu, mer än tidigare, tvungen att erkänna att hennes skapelser kommer med oanade och oönskade konsekvenser som berör, inte bara henne, utan hela mänskligheten och allt liv på den planet hon bor på. Anders kallar den nya epoken för *Den sista tidsåldern* (*Endzite, The End Time, The Last Age*) och säger:

On that day we became, at least “modo negativo”, omnipotent; but since, on the other hand, we can be wiped out at any given moment, we also became totally impotent. How ever long this age may last, even if it should last forever, it is “The

⁹³ Arthur Koestler, *Janus. En sammanfattning*, (Göteborg: Bokförlaget Korpen, 1989), 11.

⁹⁴ Putz, “The Letters of Günther Anders”, 141.

Last Age”: for there is no possibility that its “differentia specifica”, the possibility of our self-extinction, can ever end - but by the end itself.⁹⁵

I och med den nya epoken står det klart för oss att vår omnipotenta ambition att fly vårt öde, det fatala, enbart fört oss närmare det vi naivt trodde att vi kunde övervinna. Dragen till sin spets är den uppnådda omnipotensen ögonblicket där impotensen gör sig gällande. Cirkeln är sluten, och en era av fantastisk förgänglighetsflykt uppenbarar sig som ett amplifierande av förgänglighetens faktum.

Anders ser denna sista tidsålder som en *respite*, en betänketid eller ett andrum, där människans vara bör definieras som ”inte ännu icke-existerande” (“not yet being non-existing”). Vidare säger han:

Thus the basic moral question of former times must be radically reformulated: instead of asking “*How* should we live?”, we must now ask: “*Will* we live?” For us, who are “not yet non-existing” in this Age of Respite, there is but one answer: [...] we must do everything in our power to make the End Time endless. Since we believe in the possibility of The End of Time, we are Apocalyptics, but since we fight against this man-made Apocalypse, we are - and this have never existed before - “Anti-Apocalyptics”.⁹⁶

Enligt Anders genomlever vi redan undergången, den uppenbarar sig här och nu, och vår moraliska uppgift blir att förlänga sluttiden så pass att den aldrig når sitt slut. Ifall vi inte lyckas med det anti-apokalyptiska projektet, har vi *Zeitende* att vänta. Detta skulle innebära slutet på apokalypsen och en oåterkallelig undergång. Att betona den apokalyptiska tillvaron så som Anders gör, är ett försök att rikta blickarna mot den problematiska tillvaro vi *just nu* lever i, och ett försök att föra bort fokus från de blickar som fäst sig på en framtid bortom och frigjord vårt här och nu. Han menar att vår oförmåga att på allvar ta den ständigt närvarande undergången i beaktande bottnar i en apokalyptisk blindhet, en oförmåga att se den nuvarande situationens allvar, vilken göds av människans framtidsorienterade aktiviteter som låser fast oss vid en illusorisk uppfattning av framtiden.

⁹⁵ Günter Anders, *Theses for the Atomic Age*, i *The Life and Work of Günter Anders, Günter Bischof/Jason Dawsey/Bernhard Fetz (Eds.)*, (Innsbruck: Studienverlag 2014), 187.

⁹⁶ *Ibid.*, 187.

I stället för att bli blind för och lamslås av världens dystra tillstånd borde detta engagera oss ännu mera i vår vilja att upprätthålla en värld full av liv, här och nu. Framför allt måste vi bidra till återskapandet av en värld som rymmer liv, men också en värld där man får dö i lugn och ro. Vi måste finna de villkor enligt vilka morgondagen kan tryggas, och likaså måste vi finna de villkor enligt vilka en morgondag inte kan tryggas. För detta behövs det tolkningsarbete som Anders så eftertänksamt åberopade när han påpekade att det inte är tillräckligt att förändra världen, detta gör vi hur som helst. Vår moraliska uppgift måste därför bestå i att tolka förändringen så att världen inte förändras utan oss.⁹⁷ Kanske kan vi likna detta förfarande med det tolkningsarbete som bidrog till den ekologiska sensibiliteten och förståelsen för de naturliga förloppen, vilket också då lyckades förskjuta förgänglighetens faktum. Denna kritiska, men samtidigt kreativa inställning till livet är den enda vägen att gå om vi ska kunna svara ”ja” (eller åtminstone ”lite till”) på frågan ”kommer vi att leva?”.

Inträdet i *Endzite*, den sista tidsaldern, upplöser vår moderna kalkylerande tidsuppfattning. Det finns inte längre något *före* eller *efter*, bara *här* och *nu*. Det ständigt föränderliga nuet, ögonblicket där dåtid och framtid sammanstrålar, blir således den verklighet som vi är tvungna att tolka för att lyckas försäkra oss om en fortsatt plats däri. Den prognostiska tolkningen som Anders förespråkade innebär att vi inte ska dra slutsatser för framtiden i nuet, utan att vi måste se framtiden och den framtida människa i nuet, vilket han menade att vissa fiktiva författare redan lyckats med. Till vår hjälp har vi vår teknologi, som enligt honom avslöjar vår framtida värld, här och nu⁹⁸. Hur detta tolkningsarbete i praktiken ska gå till är för Anders oklart, och han erkänner: “Auch ich würde das gerne wissen.” (“jag skulle också vilja veta”)⁹⁹. Vår moraliska uppgift kan därför inte enbart sägas vara att tolka tillvaron, utan också att lära oss att göra det tolkningsarbete som förutsätts för det fortsatta livet. Genom denna läroprocess behöver vi vidga vår förståelse för existensen, och ta i beaktande sådant vi tidigare, som ett resultat av ett allt för snävt förnuft, lämnat utanför.

För Anders blottar även inträdet i *Endzite* det bedrägliga framstegstänkandet och förevigandet av en teknologisk och ekonomisk rationalitet. Aningen motstridigt kan det ändå tyckas vara att vilja föreviga denna sluttid, då han i och med detta gör sig

⁹⁷ Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen 2*, epigraf.

⁹⁸ *Ibid.*, 478.

⁹⁹ *Ibid.*, 478.

skyldig till det situationella förevisande han tidigare kritiserade framstegstänkandet och historieskrivningen för. Anders tanke om sluttiden är ändå viktig. Vi lever i en betänketid där det är ofrånkomligt viktigt att tolka situationen så att vi inte låter världen utvecklas utan oss. Vi behöver Epimetheus efterklokhet. *Zeitende* måste hållas som ett högst sannolikt framtidsscenario, vars väg vi redan beträtt. Det viktiga vore att redan nu börja arbeta för en värld efter förfallet och förbereda oss för denna, här och nu. Det är självklart viktigt att vi gör allt för att se till att utvecklingen mot *Zeitende* sker så långsamt som möjligt, och undvika ambitionen att mata förfallet så som bland annat de högerradikala accelerationisterna vill göra. Vi behöver denna respit. Sluttiden kan i min mening liknas vid en sorgprocess, där vi tillåter oss att rota i minnet av mänskligheten och identifiera sådant som verkligen lett människan mot en mera frihetlig existens, minnas det goda och sådant som gjort oss glada. Det är en tid för att ta tillvara på allt det fina, för att sedan kunna släppa taget och gå vidare.

Anders pessimism och hans oförmåga att tänka bortom den högteknologiska världen kan onekligen upplevas förlamande, och visst kan det kännas aningen naivt att tro att det inte finns något som kan rubba den teknologiskt omslutna situation vi befinner oss i, att vi för all framtid skulle vara tvungna att leva med den eller gå under. Bland annat förbiser han att den högteknologiska värld som omsluter oss är mycket skör, den står så att säga bara på ett ben, och är i någon mån skörare än såväl människan som den naturliga världen. I själva verket kan den plötsligt rubbas av oförutsägbara, ickemänskliga faktorer, bland annat solstormar, översvämningar och andra naturfenomen. En bärande tanke i hans oförmåga att se den rådande situationen som övergående eller tillfällig, är tanken om den industriella reinkarnationen. Med detta avser han existensen av serietillverkade produkter, och deras förmåga att sömlöst och i evighet fortsätta den uppgift deras föregångare hade. “Does not each broken or lost item continue to exist in the model, make and blueprint according to which it was made? [...] Has it not become ‘eternal’ on account of its replaceability, that is, because of the technology that makes this possible?”¹⁰⁰ Han jämför branden i Alexandria år 47 f. Kr. med nazisternas bokbål, och menar att det under bokbålet 1933 egentligen inte brann en enda sida, då varje sida i själva verket hade otaliga identiska kopior, “[a]nd

¹⁰⁰ Anders, *On Promethean Shame*, 52.

today these supposedly incinerated books live again and do so in thousand upon thousand of copies.”¹⁰¹

Visserligen tycker jag att Anders här berör något viktigt, och lyckas visa en väsentlig skillnad i ting från förr och nu. Men, dagens situation är också annorlunda än den som Anders beskrev för drygt 70 år sedan. I och med den digitala teknologins inträde har vår värld återigen blivit allt skörare, och vi löper nu en stor risk att väldigt snabbt förlora mycket av den kunskap och data som samhället i dag är beroende av. Till exempel skulle en solstorm i samma kaliber som Carrington-stormen år 1859, inte bara kunna slå ut och förstöra datacentraler (vår tids bibliotek), utan även stora delar av den elektrifierade infrastruktur som hela världen vilar på. Man kan fråga sig om det någonsin skulle vara möjligt att efter en sådan händelse återskapa det högteknologiska samhälle som Anders tog för givet. Jag tycker därför att vi kan se hans tanke om den industriella reinkarnationen och den för alltid teknologiskt omslutna tillvaron som haltande.

Den potentiella framtidsutsikten borde ställa nya krav på vår förståelse av världen och vår plats däri och kräva en utvärdering av det vi vet. Med *Zeitende* i åtanke behöver vi hållbar, förkroppsligad kunskap, för att se till att vi fortfarande kan fortsätta leva också om världen just nu ”går under”. Vi behöver etablera en förståelse för vår existens som är mera praktiskt betingad och erhållen genom livserfarenhet. Kunskapen som vi därigenom når befäster sig i muskelminnet (hantverk, jordbruk, konstitutövande etcetera), och förvaltas med hjälp av ett levande och fantasifullt förnuft. Detta är kunskap som vi bär med oss och har användning av även om vi är tvungna att flytta till andra sidan jorden eller om vi slungas tillbaka till ett närapå förhistoriskt stadie. En sådan epistemologisk omvärdering kunde bland annat få oss att rikta våra blickar mot de som redan lever i svåra förhållanden, och lära oss av dem. Med tanke på den möjliga katastrofala morgondagen befinner de sig redan ett, eller till och med flera steg före oss. Vi borde kanske fundera över hur de lyckas hålla sig vid liv, och vad de finner för mening i livet? Om vi verkligen lät dessa människors situation komma till oss, tror jag även att vårt upplevda ansvar i världen och gentemot dem skulle komma i ett nytt ljus. Kanske skulle vi till exempel bättre lyckas se sambandet mellan våra framsteg och deras exploaterade liv och livsmiljö.

¹⁰¹ Ibid., 52.

3.1 Det förlegade ansvaret

Vi står i dag inför en omställning till ett mera hållbart samhälle, där deltagandet i omställningen målas upp som vår huvudsakliga ansvarsfulla uppgift. Onekligen är det så att vår livsstil är ohållbar och utarmande och vi måste utan vidare finna nya vägar att vandra om morgondagen ska ljusna. Dock borde vi fråga oss vad den nu uppmålade omställningen innebär i praktiken, om den verkligen leder oss in på en ny väg eller enbart cementerar den gamla och inte allt för lättvindigt acceptera en hållbar utveckling som i allra högsta grad är färgad av en bedräglig uppfattning om framsteget, såväl ekonomisk som teknologisk.

Inom ramen för den nu föreställda hållbara utvecklingen förväntas vi ta vårt ansvar genom att bland annat (eller i huvudsak) minimera vårt koldioxidavtryck. Ansvar i denna form handlar inte i första hand om att möta en annan människa eller världen, snarare att möta ett krav, det vill säga ett passivt åtagande och ingen aktiv handling. Ett sådant ansvar beskrivs bra med engelskans *accountability*, räkenskapskyldighet, enligt vilket ansvarsfrågan mera tycks handla om att minutiöst kunna redogöra för sina avtryck, helt i enlighet med en instrumentell rationalitet. Detta innebär i praktiken att hushållen ska införskaffa solpaneler eller på annat sätt övergå till förnyelsebar energi, uppdatera hemelektroniken, ”byta” till elbil, leva hälsosamt etcetera. En sådan syn på ansvarsfullhet vittnar mera om vår privilegierade särställning och vår förmåga att instrumentalisera ansvaret. Anders menar att vi överfört ansvaret för vårt personliga handlande till våra saker, och på så vis har det personliga ansvaret ersatts av mekaniska responser.¹⁰²

Livet handlar nu allt mindre om *att göra* eller *inte göra*, och alltmer om *att ha* eller *inte ha*. Den ansvarsfulla möjligheten vi således ges är att konsumera de rätta varorna med de rätta responserna, och på så vis köpa oss ett rent samvete, vilket är ett privilegium för det översta socioekonomiska skiktet. Denna konsumtion tenderar paradoxalt nog att få de socioekonomiska klyftorna att öka. Med detta sagt är det ändå klart att vi bland annat måste frånga vårt beroende av fossil energi och utforska

¹⁰² Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen 1*, 246, se Ulrike Ehrgartner, Patrick Gould, Marc Hudson, “On the obsolescence of human beings in sustainable development”, *Global Discourse*, 2017, 7(1), 66–83, hämtad 8.1.2024, <https://doi.org/10.1080/23269995.2017.1300417>.

möjligheterna till andra energikällor för att lyckas skapa ett hållbarare samhälle, och det är också klart att de mest privilegierade måste ta ett större ansvar, men huruvida denna möjlighet ska vara avhängig konsumtionsförmågan är värt att fundera över.

Vi kunde exempelvis fråga oss om det är rätt att vi i det rika väst (där vi materiellt sett ändå har det mycket välställt) införskaffar oss flera prylar, eller om det rätta vore att först hjälpa de sämst ställda så att de först ska nå en dräglig tillvaro, innan vi rusar vidare. Detta skulle innebära att vi i någon mån avstod från att ha, i varje fall tills de som inget eller mycket litet har, har hunnit äta sig mätta. I själva verket borde vi fråga oss om det överhuvudtaget är nödvändigt att de som har det sämre ställt *måste* genomgå samma utvecklingsstadier som vi för att kunna nå stadiet av ett välfärdssamhälle. Med facit på hand vet vi ju att den industriella utvecklingen inte är hållbar, och därför skulle det vara mera önskvärt att vi skonade de så kallade underutvecklade länderna från samma misstag som vi begått. I stället kunde vi hjälpa dem att uppnå välfärd på helt nya grunder, och inte som nu envist hålla fast vid ett förödande industriellt utvecklingsmönster. Också denna envishet i föreställningen om hur man skapar välfärd är ett bevis på att vi har cementerat den väg som sägs leda till en bättre tillvaro.

Sett ur detta perspektiv tycks det vara relevant att fråga sig på vilket sätt det ansvar vi förväntas bära kan sägas vila på förljugna grunder. Anders menade att vi i den teknologiskt omslutna världen, på grund av produktionens tekniskt enformiga karaktär och det diffusa orsak-verkan-sambandet, *inte* kan ta ansvar för vårt handlande, eftersom det som görs i dag, "[...] inte längre är "handlingar" i egentlig mening, utförda av utövare med en "rätt till ansvar".¹⁰³ Om denna ansvarsförlust utgör kärnan i den verklighet vi i dag lever i, så måste vi alltså fråga oss vad som förväntas av oss när vi nu uppmanas till ansvarsfullhet, och vilka våra verkligt ansvarsfulla möjligheter är. Visserligen säger Anders också att vi måste bredda vår ansvarshorisont, "[...] until it equals that horizon within which we can destroy everybody and be destroyed by everybody - in short, till it becomes global. Any distinction between near and far, neighbours or foreigners, has become invalid; today we are all "proximi.""¹⁰⁴. Men innan vi kan nå dithän och inse det globala ansvar vi måste ta för vår existens ödesdigra

¹⁰³ Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen* 2, 76.

¹⁰⁴ Anders, "Theses for the Atomic Age", 188.

konsekvenser, tror jag att vi först och främst måste etablera en god relation till det som ligger oss närmast. Som Nietzsche säger borde vi

[...] återigen bli *goda grannar med de närmsta tingen* och inte så föraktfullt som hittills stirra bortom dem efter moln och nattväsenden. I skogar och grottor, i sumpmarker och under mulna himlar - där har människan alltför länge levt, under årtusendelånga kulturstadier - och levt eländigt. Där har hon *lärt sig förakta* nuet och grannskapet och livet och sig själv [...].¹⁰⁵

Endast därur, ur nuet och det närmaste, kan vi bättre förstå den mångfaldiga helhet vi är delaktiga i och vars komplexitet vi bör sträva efter att öka. Att bejaka det närmaste ska inte förstås som ett avsärande av det globala, för som Anders påpekade så finns det inte längre någon skillnad mellan när och fjärran, grannar och främlingar: vi är alla inom räckhåll för varandra, oavsett vad vi gör och var vi befinner oss. Det närmaste, det vardagliga är, som Göran Torrkulla skriver, ”en hemvist som är inlemmad i ett oändligt allt där det minsta och det största i själva verket bär upp varandra, och följaktligen också vår ändliga tillvaro.”¹⁰⁶

För att återigen kunna se oss själva som ansvarsfulla varelser behöver vi alltså återupptäcka det förhållande till varandra och till världen som bekräftar oss som moraliskt handlande varelser och där människan genom sitt engagemang tillåts tillskansa sig en självvald, samvetsgrann plats i världen. Ansvar som ur detta uppstår måste ses som en reaktion på den verklighet som vi tillåts vara aktivt delaktiga i och medvetna om världens utformning, en verklighet som resonerar med varje människas känsla av upplevd världslöshet och bristfällighet. Först när var och en rättvist tagits i beaktande i världens utformande, kan även var och en förväntas leva det samvetsgranna och ansvarsfulla liv som krävs för att världen fortsättningsvis ska få vara en plats som rymmer en mångfald av liv och där komplexitet och kontingens blomstrar.

Genom största delen av sin produktion ansåg Illich det som möjligt att för individen återta en ansvarsfull position i världen, detta genom användningen av gemenskapande

¹⁰⁵ Friedrich Nietzsche, *Mänskligt, alltförmänskligt*, (Stockholm: Brutus Östlings bokförlag Symposium, 2000), 398.

¹⁰⁶ Göran Torrkulla, ”Vardagen är det stoff som våra utopier är gjorda av”, i *Rum för eftertanke - en antologi om att utmana det invanda*, Mio Lindman & Jonas Ahlskog (red.), (Åbo: Folkets bildningsförbund rf., 2018), 16.

redskap, motarbetandet av radikala monopol och begränsandet av tillväxten så att den överensstämmer med världens ändlighet. Men mot slutet av sitt liv tvingades han att gå emot sin tidigare tanke om denna möjlighet, för att anse, i likhet med Anders, att ansvarstagandet i någon mån omöjliggjorts. Han menade att den ondska som efter Kristallnatten råder i vår värld är obegriplig och gör oss mållösa, den tvingar oss till impotens, hjälplöshet och maktlöshet. Han erkänner: "A few decades ago, I did not yet know it. At that time, it seemed possible that I could share responsibility for the remaking of this manufactured world. Today, I finally know what powerlessness is. I know that "responsibility" is an illusion."¹⁰⁷

För att råda bot på situationen menade Illich att vi måste avsäga oss det ansvar som pådyvlas oss. Detta innebär, som han visar, inte att ignorera det eller resignera under det, enbart att avsäga sig det ansvar som, trots att det omöjliggjorts, förväntas bäras av människan. Vi måste helt enkelt acceptera vår maktlöshet. I praktiken innebär avsägandet för Illich att vi måste hänge oss åt epistemologisk askes, och eftertänksamt utvärdera det vi säger oss veta.

Vår epok är enligt honom abstrakt och okroppslig, och till stor del grundad på okänslig (sense-less) visshet (Bookchins degenererade, livlösa förnuft). Den epistemologiska askes som han åberopar möjliggör för oss ifrågasättandet av de okänsliga axiomatiska övertygelser som världen bygger på. Detta asketiska förhållningssätt tycker jag att vi bland annat ser exempel på i low-techrörelsen, som inte förkastar det teknologiska per se, utan som eftertänksamt funderar på och experimenterar med alternativa sätt att vara en teknologisk varelse. Också om vi inte hux flux kan välja bort den teknologiskt omslutna världen, den är verkligen allomfattande och dominerande, så kan vi genom en aktiv handling välja att eftertänksamt avstå från delar av den och sakteligen börja bygga en ny värld vid sidan om den nu rådande, vilket är så att säga ett förberedande arbete för morgondagens värld, här och nu.

För att förstå vårt förhållande till världen behövs, som Anders poängterade, att den föränderliga världen ständigt och uppmärksamt tolkas. Våra liv tar nya former och utvecklas efter den tolkning vi gör i stunden, och där tolkningen upphör eller blir alldeles för snäv, upphör även livet att finna nya former och utvecklas därefter. Det

¹⁰⁷ Ivan Illich, "Brave New Biocracy: Health Care From Womb To Tomb", *New Perspectives Quarterly*, Winter94, Vol. 11, Issue 1, hämtad 8.1.2024, https://chamberscreek.net/library/illich/against_life.html.

väsentliga vore att inte ge någon ett övergripande tolkningsföreträde, utan att så många som möjligt verkligen vore delaktiga i denna process, kapabla att själv se sin situation med alla dess omständigheter. Detta skulle bland annat innebära att tolkningen måste göras till en väsentlig del av det vardagliga livet, och något som vi redan som barn skulle bjudas in till. Den personliga tolkningen av tillvaron skulle alltid ha det egna livet som utgångspunkt, för att därifrån bättre förstå vad som är möjligt och genomförbart. I stora drag skulle väl detta handla om en omvärdering och utveckling av våra demokratiska processer, vilka nu kan anses stampa på ställe eller rent av gå bakåt. Vi behöver mera lokaldemokrati och ett aktivt deltagande i den politiska process som styr vårt samhälles utveckling. Denna omvärderade och utvecklade demokratiska process har ingen färdig form, den har i vårt moderna samhälle aldrig existerat. Det hör således till samtidsmänniskans uppgift att finna sådana processer som möjliggör vårt aktiva och emotionella medverkande. Anders säger:

If the word “Democracy” has any sense at all, then it means that precisely the province *beyond* our professional competence should concern us, that we are not only entitled, but obliged — not as specialists but as citizens and human beings — to participate in deciding about the affairs of the “res publica”. [...] There has never been and will never be an affair more “publica” than today’s decision about our survival.¹⁰⁸

På den åländska ön Kökar kände öborna att den hållbara utvecklingen som proklamerades från högre nivå inte var genomförbar i det lilla ösamhället som Kökar utgör. De globala hållbarhetsambitioner man hade gick helt enkelt inte ihop med den verklighet som människorna på Kökar levde i. Som ett resultat av deras upplevda krock mellan teori och verklighet, beslöt öborna att utveckla sitt eget hållbarhetskoncept: *bobarhet*, *habitability*, och ett tillhörande analysredskap. Med en bobarhetsanalys vill man undersöka hur bobart ett samhälle är, för att därifrån bättre förstå de lokala utmaningarna. Analysen är omfattande och består av sju delområden med tillhörande 45 indikatorer. Invånarnas delaktighet är helt ofrånkomlig om man vill nå ett verklighetstroget analysresultat.

Visst, även denna analysmetod kan kritiserats för att vara allt för skev, då dess huvudsakliga syfte är att fungera som ett mätinstrument, där så gott som alla svar ges

¹⁰⁸ Anders, “Theses for the Atomic Age”, 191.

på en skala från 1–4, och där man heller inte lyckas komma bort från ett marknadsinriktat utvecklingstänk, med bland annat ett högt BNP som en indikator på ett välmående samhälle. Med analysen vill man inte heller enbart undersöka bobarheten för de som just nu bor där, utan också fundera på hur man kan locka mera invånare till de numera avfolkade öarna, helt i linje med det förevigade tillväxttänk som all marknadsinriktad utveckling i dag vilar på.

Men här finns också något eftertraktat i det att ett litet samhälle som Kökar med sina 222 invånare lyckas kanalisera sin upplevda oförmåga att bära det ansvar som förväntas av dem, och i stället välja att göra det på sitt sätt. De globala målen för hållbar utveckling ligger som grund för analysen, men genom Kökarbornas initiativ framkommer det att det finns flera sätt att ta sig an dessa, i enlighet med deras nuvarande situationella nödvändighet. Verktuget har sedermera utvecklats vidare av Skärgårdsinstitutet vid Åbo Akademi, där man bland annat tagit fram en analyshandbok¹⁰⁹. Dessutom pågår nu flera bobarhetsprojekt på öar runt om i Europa. I det stora hela ser jag projektet som ett potentiellt verktyg för att ge lokalsamhället och invånarna ett tolkningsföreträde av tillvaron och en mer bärande roll i utvecklingen.

Ett annat projekt som vill engagera medborgarna i en tolkning av tillvaron, på vilken utvecklingens riktning vilar, är det vetenskapliga experimentet Medborgarparlamentet, där även Åbo Akademi är involverad. Målet är att höra ett slumpmässigt urval av personer som representerar den finländska befolkningen, för att dessa ska ha möjlighet att komma med synpunkter som vidare ska kunna fungera stödjande i riksdagens beslutsfattande. Professor Kimmo Grönlund säger att det slumpmässigt valda parlamentet är ett sätt att garantera att de som vanligtvis inte hörs i valdemokratin (den 30 % som låter bli att rösta i val) får komma till tals.¹¹⁰

Såväl Medborgarparlamentet som bobarhetsanalysen är viktiga redskap för den lokalt förankrade tolkningsprocessen, men i sig är de ändå inte tillräckliga, utan enbart viktiga steg mot en mera omsorgsfull och rättvis samhällelig utveckling. Också dessa analysverktyg måste ständigt hållas under lupp, tolkas och utvärderas för att deras tillfälliga angelägenhet inte ska förevigas. Det är viktigt att dessa projekt leder till

¹⁰⁹ <https://www.abo.fi/centret-for-livslangt-larande/siaa-bobarhet/>

¹¹⁰ Erik Sandström, "Vetenskapligt experiment fick vanliga finländare att ändra åsikt om cannabis", Svenska Yle 28.11.2023, hämtad 8.1.2024, <https://svenska.yle.fi/a/7-10046351>.

konkreta åtgärder, och därigenom också bevisar sin nödvändighet och fortsatta relevans. Vi får inte nöja oss med att vara analys- eller enkättagare, utan ett sådant *deltagande* får endast utgöra en del i det verkligt samhällsförändrande *medverkandet*.

Kanske är det, som ByA-metoden försöker visa, nödvändigt för oss att skapa lokala förvaltningskulturer, som i huvudsak inte handlar ekonomi- och fastighetsförvaltning, utan om att förvalta den tillit, till såväl andra människor som till vår livsmiljö, som den mänskliga existensen bottnar i. Man är här noggrann med att påpeka att de metoder med vilka man önskar åstadkomma en samhällsförändring varken kan påtvingas uppifrån eller utifrån, utan att metoderna ”behöver frigöra systemens naturliga och inneboende förmåga att återhämta sig, blomstra och utvecklas på egna villkor, i balans med omgivande ekosystem och samhället i stort. Sådana samhällen utvecklar naturlig tillit, trygghet, öppenhet och inkludering.”¹¹¹

Som metod strävar man här att frånga det mekanistiska och objektifierande tankesätt enligt vilket ”man bara behöver utföra ett antal steg enligt anvisningar i en viss ordning för att uppnå förväntat resultat.”¹¹² I stället vill man låta sig inspireras av nyare kunskap gällande naturliga och mänskliga organiseringsprinciper, där det står klart att ekosystem och samhällen inte beter sig som förutsägbara maskiner, ”utan fungerar som levande system som är komplexa, oförutsägbara, sammanhängande, cirkulära och självorganiserande.”¹¹³

Denna världsbild stämmer väl överens med Anders tanke om den kontingenta verkligheten, också om han säkerligen skulle ha varit benägen att förkasta det ekosystematiska tänket då han ansåg att systematisering var ett föråldrat sätt att skapa förståelse. Jag är i viss mån benägen att hålla med i hans systemkritiska tankebana, men tror dock att den ekosystematiska världsbilden just nu ger oss en eftertraktat mångfacetterad förståelse av såväl vårt eget som världens tillstånd och behov. Men, även här måste vi vara noggranna med att inte föreviga detta sätt att se på världen, och vara uppmärksamma på att även denna nödvändighet i något skede kan (eller bör) ogiltigförklaras.

¹¹¹ Nikolas Berg, Petra Henriksson, ”Bredbandsbillerbyar: Projektet, metoden, visionen”, i *Framtidens by: När lokalsamhällen tar sig rätten att blomstra*, Nikolas Berg, Ingrid Berg (red.), (Boxholm: Linnefors förlag, 2022), 32.

¹¹² *Ibid.*, 31.

¹¹³ *Ibid.*, 32.

I våra ambitioner att ”ansvarsfullt” rusa framåt mot våra mål i den hållbara framtiden löper vi en risk att utesluta de mindre bemedlade och enbart öka de sociala orättvisor som ligger som en välgödslad grogrund för vårt krisande samhälle. Bookchin gjorde rätt i att konstatera att människans ödesdigra dominans över naturen i första hand är en reaktion på människans dominans över människan, och att det därför är de sociala missförhållandena vi måste sträva efter att åtgärda. Vi har flytt varandra, för att enbart mötas i det överhängande hotet om en gemensam död. I stället kunde vi närma oss varandra för att mötas i den underliggande, ständigt närvarande möjligheten till det gemensamma livet.

3.2 Det lyhörda gensvaret

För att vår tolkning av tillvaron inte ska bli för snäv, måste vi försöka erfara livet genom alla våra sinnen i den fullständiga öppenhet som vi därigenom bjuds in till, och genom detta liv återupprätta ett uppmärksamt, levande och fantasifullt förnuft. Att leva genom alla våra sinnen betyder att vi närmare måste begrunda *känslan* av att existera. Kroppsligheten är här oundviklig. Om man åsidosätter den sinnliga brännpunkt som den känslofyllda kroppsligheten är, är steget inte långt för att fastna i en enformig perception av världen, liksom den enformigt audiovisuella perceptionen, som nog ger oss kunskap, men som i sin enslighet inte förmår att fånga den ofattbara helheten som oundvikligen göder vår föreställningsförmåga. Som Anders påpekar: “It is not in the wide land of imagination that escapists of today like to hide, but in the ivory tower of perception.”¹¹⁴ För att kunna ge världen det gensvar den suktar efter måste vi vara lyhörda. Vi måste sluta höra, och i stället börja lyssna, sluta titta, för att kunna se. Vi behöver en helkroppslig, intuitiv känslighet: ett smakande som får munnen att vattnas, kroppen att rysa, ett luktande som ger oss kväljningar eller behag, ett seende som ger oss tårar i ögonen och kalla kårar, en känslighet som värmer inombords även om det snöar, ett lyssnande som bjuder upp till sång och dans.

Den kroppsliga känsligheten gör oss uppmärksamma på något bortom ett avskilt receptivt stimuli, liksom det noggranna lyssnandet som Anders i sin tidiga musikfilosofi avsåg med ordet *lauschen*. Häri fann han ett kreativt moment, som om och om igen

¹¹⁴ Anders, “Theses for the Atomic Age”, 189.

sätter vår fantasiförmåga i rullning och hindrar oss från att begripa det vi lyssnar till i en absolut mening. Den medvetenhet och kunskap vi härigenom kan kristallisera är något annat än den instrumentella medvetenhet och kunskap vi i dag skattar så högt. I den öppenhet som bland annat lyssnande leder in oss i ges utrymme åt vår förundran, som inte förväntar sig ett svar och som heller inte upphör i brist på svar, tvärtom, en förundran som bara tilltar till följd av svarets frånvaro.¹¹⁵ I denna förunderliga öppenhet visar sig vår antropologiska obestämdhet som något grundläggande, den ger oss, som Torrkulla säger, ”insikten att inga förklaringar kan vara slutgiltigt uttömmande — att vi inte kan göra oss av med vår förundran, lika litet som vi kan leva utan att andas.”¹¹⁶ Det är genom denna ständiga förunderlighet vi fantasifullt förmår att genomskåda de redan formulerade svaren, upplösa dem och finna såväl möjliga orsaker som utvägar till andra världar. Med det noggranna, uppmärksamma lyssnandet bejakar vi vår förunderlighet och upprättar därigenom ett gensvar som i sin tur bejakar föränderlighetens virrvarr. Vi bjuds på detta sätt in till något större, bortom vår inbillade totala kontroll. Möjligheten vi här ges är att uppmärksam och utvecklas tillsammans. Ödmjukheten man kan uppleva i att få vara med och finnas till, borde väga tyngre än det högmod vi kan känna genom vår inbillade överlägsenhet över helheten.

Människor brukar helt riktigt beskrivas som suktande efter de rätta svaren, formen och klarheten, sanningen. Men där vår förundran inte lyckas träda in i sin rättmätiga öppenhet, i ljuset av vilket det absoluta och bestämda enbart är tillfälligheter, kan inte heller människan sägas tas på allvar. Detta ser vi olika mått av såväl i skolvärlden som i arbetslivet, där vardaglighetens förunderlighet förringas och underkastas dem som anses befinna sig närmare sanningen och vilka ges uppgiften att ”visa vägen”, forma människorna för att bättre passa in i det ramverk vi sanningsenligt förväntas forma oss efter. I stället borde vi erkänna att den absoluta sanningen, hur åtråvärd den än må vara, är lika ouppnåelig för var och en, och att det väsentliga är hur vi *förhåller* oss till det vi anser vara sant.

Det är *förhållandet* till det vi vet som en god lärare gör oss *uppmärksamma* på, och denna uppmärksamhet kan sägas vara det främsta en god lärare kan hjälpa sina elever i att träna. Uppmärksamheten kan övas på många sätt, bland annat genom att asketiskt

¹¹⁵ Babich, *Günther Anders' Philosophy of Technology*, 73.

¹¹⁶ Torrkulla, ”Vardagen är det stoff som våra utopier är gjorda av”, 13.

träna sin koncentration. Att träna sin uppmärksamhet stöder inte enbart den bildning som sker inom skolans väggar i enlighet med läroplanen, utan hela den läroprocess som livet i grund och botten är. I vår bildning är det således vårt förunderliga förhållande till sanningen som är det väsentliga, det förhållande som kräver vår uppmärksamhet för att vi ska kunna utmana det invanda, och i stället för att förskansa oss i något absolut och bestämt, ta oss från den ena tillfälliga sanningen till den andra, i enlighet med situationens nödvändighet. Kunskapen som uppkommer i ett sådant liv kunde beskrivas som levande och bunden till den personliga erfarenheten.

Att acceptera omöjligheten att finna de absoluta svaren kräver mod, rättare sagt tålamod. Vi är tvungna att underkasta oss en större helhet, men detta betyder inte att vi måste se oss själva som styrda eller verkningslösa, enbart att vår existens bär inom sig en moralisk, undergiven dimension som inte kan åsidosättas. Den goda moralens effekter på omvärlden visar sig inte med detsamma. I stället måste vi tålmodigt invänta bekräftelsen för våra gärningar, likt en förälder som tillrättavisar sitt barn (oavsett hur illa till mods detta maktutövande i stunden kan få en att känna sig), i hopp om att barnet i framtiden ska bära den goda frukt som föräldern i ett tidigare skede sådde. Modet vi behöver handlar således inte bara om att *våga göra*, utan även att tålmodigt *våga låta bli att göra*. Bekräftelsen som vi får lov att invänta kommer inte som ett brev på posten, i stället når den oss bit för bit, utan att egentligen någonsin visa sig i en fullständig form. För att vi uppmärksamt ska kunna känna de små bitar av bekräftelse som världen slungar tillbaka till oss måste vi vara lyhörda för dess slumpmässiga och ofullständiga framträdande.

Omöjligheten att finna de absoluta svaren leder oss också till insikten om att det inte enbart finns *en* korrekt lösning på ett problem. Lyhördheten, vilken öppnar upp oss för de otaliga möjligheterna, kan alltså även förändra vår inställning till *problemet* på ett grundligt plan. Även här är det problemets förhållande till oss och till världen som kräver vår uppmärksamhet för att vi ska kunna se det, inte som något som måste upphöra att existera, utan som en väsentlig del av lösningen och som något som snarare måste upplösas i helheten. Enligt en bärande princip inom permakulturrörelsen ska problemet ses som en del av lösningen. Ett vanligt exempel som brukar lyftas fram på en sådan kreativ problemlösning är följande: vi har inte ett snigelproblem, vi lider en ankbrist. Ett annat kunde vara: vi har inte ett koldioxidproblem, vi lider en trädbrist. I andersiansk mening: vi har inte ett identitetsproblem, vi lider en världsbrist.

Sett som en väsentlig, om än problematisk del av helheten, förstår vi att problemet kan återuppstå i världen, likt den ondskan som Anders menade att man *inte* lyckades förintna under andra världskriget. Vår trädgård är åter full av sniglar, ifall ankorna försvinner, och atmosfären fylls av koldioxid om träden drastiskt minskar. Det väsentliga här är att se problemet eller utmaningen vi står inför som något som avslöjar våra möjligheter, precis som den andersianska världslösheten gjorde, att lyhört finna gensvar som förutom att upplösa problemet i helheten, också bidrar till en förbättrad tillvaro och världens mångfaldiga utveckling.

3.3 Avslutning

Jag hoppas att jag med denna avhandling lyckats väcka ett intresse för den tillsvidare relativt okända filosofen Günther Anders och hans tankevärld, och visat att han förtjänar en plats bland andra framstående 1900-tals tänkare. Jag hoppas också att jag lyckats visa att hans filosofi kan hjälpa oss att förstå vår tids högteknologiska tillvaro. Kanske var han före sin tid och lyckades uppmärksamma sidor av existensen som andra inte gjorde. I mångt och mycket botten säkert ointresset för honom i det att han mestadels skrev på sitt modersmål, vilket har gjort honom otillgänglig för filosofer med begränsade kunskaper i tyska. Min förhoppning är att denna avhandling lyckats visa att man med det engelskspråkiga material som finns tillgängligt ändå kan ta sig an hans filosofi, trots begränsade språkkunskaper. Kanske kan min avhandling också bidra till ett vidare intresse för Anders hos andra svenskspråkiga filosofiintresserade. Här har jag endast berört en mycket liten del av den stora mängd text han producerade, och jag önskar att jag i framtiden kommer kunna ta del av flera översättningar av hans verk.

Säkerligen påverkade hans icke-optimism hur han togs emot i det annars så framtidsoptimistiska 1900-talet. Jag tycker mig ändå ha klargjort att denna icke-optimism i grund och botten inte handlar om ett förminskande eller nedvärderande av den mänskliga förmågan, trots vår självorsakade nödsituation, utan att den tvärtom blottar våra verkliga moraliska möjligheter, utsprungna ur den essentiella personligt världslösa tillvaron. I stora drag ser jag också att Anders filosofi och dess fokus på den nuvarande situationen har den eftertraktade förmågan att nå utanför det akademiska,

för att närma sig de människor som besitter de känslor som Anders beskriver som typiska för den moderna människan.

Med det tredje kapitlets avslutande diskussion hoppas jag att jag inte lämnat läsaren med de rätta svaren, utan öppnat upp för möjligheten till det essentiella, personliga tolkningsföretrådet av den egna tillvaron, vilket måste ligga som grund för det gynnsamma och rättvisa världsbyggandet. Hur den rättvisa tolkningen av tillvaron i praktiken ska gå till är en öppen fråga som vi är tvungna att finna svar till. Vi måste eftertänksamt leta efter de metoder som passar var och en, men också vara beredda att finna nya metoder när de tidigare spelat ut sin nödvändighet. Klart är ändå att det är nuet, ur vilket vi kan läsa ut såväl dåtid som nutid, som vi måste lära oss att se och bli bättre på att tolka. Vi behöver vidga vår förståelse för existensen, så att tolkningen av tillvaron, vår rationalitet, inte låses fast vid en förenklad perception av världen. Den levande tolkningen är en förutsättning för och en väsentlig del i upprätthållandet av det organiska samtal som bekräftar vår existens förbindelse till en större helhet, vilket i sig möjliggör känslolivets världsliga förankring.

Litteraturförteckning

- Anders, Günther, *Die Antiquiertheit des Menschen 2*, (München: C.H. Beck, 2018).
- Anders, Günther, "On Promethean Shame", övers. Christopher J. Müller, i *Prometheanism*, Müller, Christopher John, (London: Rowman & Littlefield International Ltd., 2016), 29–95.
- Anders, Günter, "Theses for the Atomic Age" (1960/1962), i *The Life and Work of Günther Anders*, Günter Bischof/Jason Dawsey/Bernhard Fetz (Eds.) (Innsbruck: Studienverlag 2014), 187–194.
- Anders, Günter, "The Pathology of Freedom" (1936/2009), övers. Katharine Wolfe (*origin. Pathologie de la Liberté*, övers. P.-A Stéphanopoli), i *The Life and Work of Günter Anders*, Günter Bischof/Jason Dawsey/Bernhard Fetz (Eds.) (Innsbruck: Studienverlag 2014), 145–170.
- Anders, Günther, "We, Sons of Eichmann - An open letter to Klaus Eichmann", övers. Jordan Levinson, tillgänglig: <http://anticoncept.phpnet.us/eichmann.htm?i=1> (hämtad 8.1.2024).
- Babich, Babette, *Günther Anders' Philosophy of Technology: From Phenomenology to Critical Theory*, (Bloomsbury Publishing Plc, 2021).
- de Beauvoir, Simone, *För en tvetydighetens moral*, (Göteborg: Daidalos 2020).
- Berg, Nikolas, Henriksson, Petra, "Bredbandsbullenbyar: Projektet, metoden, visionen", i *Framtidens by: När lokalsamhällen tar sig rätten att blomstra*, Nikolas Berg, Ingrid Berg (red.) (Boxholm: Linnefors förlag, 2022), 22–35.
- Bookchin, Murray *The Ecology of Freedom - The emergence and dissolution of hierarchy*, (Oakland: AK Press, 2005).
- Dries, Christian "The Life of Günther Anders (1902 - 1992)", övers. Christopher John Müller, tillgänglig: <https://www.guenther-anders-gesellschaft.org/vita-english> (hämtad 8.1.2024).
- Ehrgartner U., Gould, P., & Hudson, M., "On the obsolescence of human beings in sustainable development", *Global Discourse*, 2017, 7(1), 66–83, tillgänglig: <https://doi.org/10.1080/23269995.2017.1300417> (hämtad 8.1.2024).
- Ellenshon, Reinhard, "The Art of Listening: On a Central Motif in Günther Anders' Early Philosophy of Music", i *The Life and Work of Günther Anders*, Günter

- Bischof/Jason Dawsey/Bernhard Fets (Eds.) (Innsbruck: Studienverlag, 2014), 105–116.
- Guillet de Monthoux, Pierre, *Handling och existens — Anarkoexistentiell analys av projekt, företag och organisation*, (Stockholm: LiberFörlag, 1978).
- Illich, Ivan, *Tools for Conviviality*, (London: Marion Boyars Publishers Ltd, 2009).
- Illich, Ivan, “Brave New Biocracy: Health Care From Womb To Tomb”, *New Perspectives Quarterly*, Winter 94, Vol. 11, Issue 1, tillgänglig: https://chamberscreek.net/library/illich/against_life.html (hämtad 8.1.2024).
- Koestler, Arthur, *Janus. En sammanfattning*, (Göteborg: Bokförlaget Korpen, 1989).
- Müller, Christopher John, “Hollywood, Exile, and New Types of Pictures: Günther Anders’s 1941 California Diary “Washing the Corpses of History””, *Modernism/modernity*, Volume 5, Cycle 4, 3.2.2021, tillgänglig: <https://doi.org/10.26597/mod.0185> (hämtad 8.1.2024).
- Müller, Christopher John, *Prometheanism*, (London: Rowman & Littlefield International Ltd., 2016).
- Nietzsche, Freidrich, *Mänskligt, alltförmänskligt: en bok för fria andar*, (Stockholm: Brutus Östlings förlag Symposium, 2000).
- Oberprantacher, Andreas, “The Desertification of the World: Günther Anders on Weltlosigkeit”, i *The Life and Work of Günther Anders*, Günter Bischof/Jason Dawsey/Bernhard Fets (Eds.) (Innsbruck: Studienverlag, 2014), 93–103.
- Sandström, Erik, “Vetenskapligt experiment fick vanliga finländare att ändra åsikt om cannabis”, *Svenska Yle*, 28.11.2023, tillgänglig: <https://svenska.yle.fi/a/7-10046351> (hämtad 8.1.2024).
- Schraube, Ernst, ““Torturing Things Until They Confess”: Günther Anders’ Critique of Technology”, tillgänglig: https://www.researchgate.net/publication/228993416_Torturing_Things_Until_They_Confess_Gunther_Anders%27_Critique_of_Technology (hämtad 8.1.2024).
- Torrkulla, Göran, ”Vardagen är det stoff som våra utopier är gjorda av”, i *Rum för eftertanke - en antologi om att utmana det invanda*, Mio Lindman & Jonas Ahlskog (red.) (Åbo: Folkets bildningsförbund rf., 2018), 11–16.

Platon, *Skrifter. Bok 2, Menon; Protagoras; Lysis; Charmides; Ion; Menexenos; Euthydemos; Faidros; Kratylos*, övers. Jan Stolpe (Stockholm: Atlantis, 2001), 65–137, fotnoter 470–477.

Putz, Kerstin, “The Letters of Günther Anders: His Correspondence with Hannah Arendt”, i *The Life and Work of Günther Anders*, Günter Bischof/Jason Dawsey/Bernhard Fets (Eds.), (Innsbruck: Studienverlag, 2014), 131–142.

Rosing, Hans, “Filosofin, vetenskapen, teknologin och miljön”, i *Från teknik till etik — Miljöförståelse i universitetsperspektiv*, Ea Maria Blomqvist (red.), (Åbo: Åbo Akademis förlag, 2001), 7–24.