

Unge, Medier & Intersubjektivitet

– *filosofiske refleksjoner*

Kenneth Silseth



Masteroppgave i pedagogikk

Allmenn studieretning

Våren 2006

Universitetet i Oslo

Det utdanningsvitenskapelige fakultet

Pedagogisk forskningsinstitutt

SAMMENDRAG AV MASTEROPPGAVEN I PEDAGOGIKK

TITTEL:

UNGE, MEDIER & INTERSUBJEKTIVITET

– filosofiske refleksjoner

AV:

Kenneth SILSETH

EKSAMEN:

Masteroppgave i pedagogikk

Allmenn studieretning

SEMESTER:

Våren 2006

STIKKORD:

- Pedagogisk filosofi

- Medieteori

Problemområde

Den foreliggende teksten tar form som en sammensetning av filosofiske refleksjoner over forholdet mellom den unge, medier og intersubjektivitet. Den er formulert som et forsøk på å vise hvordan individet *par excellence* konstitueres intersubjektivt – i møtet med en annen enn seg selv. Intersubjektivitet handler om hvordan en oppnår innsikt i ens egen og andres livsverden, nettopp fordi begrepet holder i seg en idé om at individet er åpent for det det alltid allerede er en del av, nemlig *den/det andre*. Teksten tar utgangspunkt i en teoretisk erkjennelse om at individet i konstitueringen av selvet trekker på de ulike situasjonene det inngår i, noe som betyr at de unges interaksjon med og gjennom de elektrodigitale mediene må inkluderes i deres konstituering av seg selv som individ. Teksten vil således også være et forsøk på å vise hvordan intersubjektivitet kan tenkes innenfor rammen av de unges mediebruk.

Metode

Unge, Medier & Intersubjektivitet – filosofiske refleksjoner fortone seg som et rent tekststudium, noe som betyr at selve analysen av tekstene jeg studerer kommer i fokus. Teksten bærer i seg elementer av en *problemorientert filosofididaktikk*. For ved å forholde meg pragmatisk til tekstens problemområde – hvor jeg gjennom selve analysen av de utvalgte tekstene jeg mener utgjør meningsfulle bidrag forsøker å belyse de ulike sidene ved problemområde – vil området som ”helhet” bli kastet lys over. Måten jeg går frem på i lesningen av de utvalgte tekstene bærer også i seg elementer av en *hermeneutisk-dialektisk metode*. Ved å analysere de ulike tekstene vil jeg hele tiden konstruere nye bidrag, ”nye kombinasjoner”, som vil kunne kaste nytt lys over tekstens problematikk.

Sentrale kilder

Jeg tar først og fremst utgangspunkt i de tre filosofiske feltene *Bildungstradisjonen*, *pragmatisk filosofi* og *dekonstruksjon*, med de tilhørende representantene Wilhelm von Humboldt og Lars Løvlie, George Herbert Mead og Hans Joas, og Jacques Derrida. Jeg vil i stor grad benytte meg av primærlitteratur, men også støtte meg til andres lesning av flere av disse representantene. Selv om disse utgjør store deler av rammen for teksten, hvor Jacques Derrida på mange måter kan sies å utgjøre hovedtyngden, vil jeg i teksten supplere med refleksjoner av blant annet Sherry Turkle, Torill Mortensen, Mike Sandbothe og Donna Haraway.

Resultater

I den foreliggende teksten kommer det til syne ulike måter å forstå hvordan individet konstitueres intersubjektivt. Det som også kommer til syne er at denne konstitusjonen av individet er fullt mulig å tenke innenfor rammen av mediebruk. De ulike filosofiske feltene som i denne teksten står i fokus utgjør viktige bidrag til å etablere en forståelse av denne erkjennelsen. I både *Bildungstradisjonen*, *pragmatisk filosofi* og *dekonstruksjon* finner man måter å betrakte individets omgang med omgivelsene på, hvor *den/det andre* har en sentral plass – måter å betrakte forholdet mellom den unge og *den/det andre* på som lar seg sette inn i rammen av de unges bruk av medier. For det å være online, å benytte seg av kulturens teknologiske hjelpemidler i sin interaksjon med *den/det andre*, trenger ikke nødvendigvis å betraktes som kategorisk forskjellig fra det å være offline. Den unge skaper mening sammen med *den/det andre* der den befinner seg, være seg offline eller online – en erkjennelse pedagogikken må ta inn over seg.

Forord

Først av alt vil jeg rette oppmerksomheten mot de som har vært til hjelp og støtte i utarbeidelsen av den foreliggende teksten, og som derfor er tilstede i den. Uten Tommy Søllesvik, Lars Løvlie og Line Rasting sine bidrag i denne prosessen ville ikke teksten kunne ha foreligget slik den gjør i sin ”endelige” form. Jeg vil også takke Jørgen Rosvold Gundersen, Janicke Heldal Stray og Magnus Hontvedt som underveis har kommet med ulike innspill i arbeidet med teksten.

Innholdsfortegnelse

0.0 Introduksjon.....	1
0.1 Å definere medier	3
0.2 Intersubjektivitet – en (foreløpig) definisjon.....	4
0.3 Kommentarer til den foreliggende teksten.....	6
0.3.1 Angående det metodiske	6
0.3.2 Angående legitimering og valg av sentrale kilder	8
0.4 Den foreliggende tekstens forløp.....	9
1.0 Unge, Medier & Intersubjektivitet – en innledende refleksjon.....	13
1.1 Dannelsen av selvet	14
1.2 Unge og medier/media.....	16
2.0 ”Det dannede selvet”	17
2.1 Dannelse i klassisk forstand.....	17
2.2 Dannelse i (post)moderne forstand.....	21
3.0 Det sosiale selvet.....	27
3.1 En nylesning av George Herbert Mead	27
3.2 ”I-me” relasjonen.....	30
4.0 I, Me, & Media	34
4.1 Fraværets nærvær – <i>det innkommende</i>	35
4.2 (Inter)subjektiviteten i MUDen	38
4.3 ”Mead om MUD”	41
4.4 En kort refleksjon over forholdet mellom MUDen og chatrommet	46
5.0 Det ”andre” selvet.....	50
5.1 Dekonstruksjon – en annen måte å tenke ansvar på	51

5.2 Mellom tale og skrift – <i>différance</i>	59
5.3 Fraværets nærvær – et annet uttrykk for <i>différance</i>	61
5.4 Mot et utvidet tekstbegrep	62
6.0 <i>Différance</i> og medier/media	66
6.1 Muligheten for en annen lesning	66
6.2 Åpningen for <i>den/det andre</i>	68
6.3 Fraværets nærvær – det kvasi-kroppslige nærværet	70
7.0 Problemet med representasjon	76
7.1 Medias produksjon av aktualitet og ”the event”	76
7.2 Bloggen som et svar	81
7.3 En kort refleksjon over demokratiet som begrep.....	84
7.4 Bloggen – dekonstruksjon i praksis.....	87
7.5 Medias subsumering av bloggen	91
8.0 Bloggosfæren – i spenningsfeltet mellom det individuelle og det kollektive.....	96
8.1 En kort refleksjon over problemer ved fellesskapet som begrep.....	96
8.2 Bloggeren – en ensom ulv eller en fange av fellesskapet?	99
8.3 Om å være online.....	104
9.0 Kyborgen og <i>den (online) andre</i>	107
10.0 Unge, Medier & Intersubjektivitet – avsluttende refleksjoner.....	112
Kildehenvisninger	125

0.0 Introduksjon

Den foreliggende teksten vil i all hovedsak jobbe *mot* en antagelse som har fått etablere seg i visse deler av det pedagogiske feltet, nemlig at intersubjektivitet og medier ikke hører sammen.

Det hersker usikkerhet i fagfeltet når det gjelder de unges interaksjon *med* og *gjennom* medier. Sosiale relasjoner som knyttes av de unge gjennom for eksempel Internett, tas av mange ikke på alvor. Det hevdes at denne type relasjoner er annenrangs, og må oppfattes som underordnet relasjoner som dannes i ansikt-til-ansikt interaksjon. ”Chatting” på Internett og bruk av mobiltelefon oppfattes til og med av enkelte som fordummende og asosialt. Konklusjoner om at *online-relasjoner* er overfladiske og distanserte, trekkes for eksempel på bakgrunn av de ikke-eksisterende verbale holdepunktene i relasjonsbygningen. De oppfattes som skjøre, og enklere å bryte enn de tradisjonelle sosiale relasjonene. Dialogene som utspiller seg i ”virtuelle” rom betraktes som mindre rike og autentiske enn de man fører i *offline-relasjoner*. En holdning som vektlegger begrepsdistinksjonen mellom ”sterke” og ”svake” sosiale bånd kan man også registrere. Denne distinksjonen tenderer i offline-relasjoners favør, nettopp fordi slike typer relasjoner kjennetegnes av at den unge har kontakt med ”nære venner”, det vil si personer den kjenner fra før. Online-relasjoner kjennetegnes da av kontakt med ”fremmede” mennesker, og båndene som her knyttes mellom interaksjonspartene betegnes dermed som ”svake”. Det å bevege seg i ”cyberverdenen” blir rett og slett av mange oppfattet som noe den unge foretar seg i ensomhet og isolasjon (Brandtzæg & Stav 2004)¹.

Om man skal forsøke å sette seg inn i den unges mangfoldige livsverden, noe pedagogikken tar sikte på, vil det å innta denne type holdninger med tanke på de unges interaksjon med og gjennom medier utgjøre en vesentlig begrensning i dette

¹ Jeg vil videre i teksten ofte benytte meg av uttrykkene online og offline, hvor sistnevnte kan leses som en omskrivning av uttrykket ”ansikt-til-ansikt” – noe jeg gjør for å fremheve spennet mellom dem.

forsøket. Slike holdninger kan også leses som en prinsipiell ”negativ” forståelse av den unges forhold til *det fremmede* – *den/det andre*. Et viktig skille med hensyn til denne problematikken, slik jeg leser den, er skillet mellom *det nærværende* og *det fraværende*, hvor det nærværende (som offline-relasjoner er et konkret eksempel på) oppfattes som å ha større betydning enn det fraværende i konstitueringen av ”seg selv” som individ.

Den foreliggende teksten er derfor et forsøk på å vise hvordan individet *par excellence* konstitueres intersubjektivt – gjennom møtet med en annen enn seg selv – og ikke gjennom en individuell prosess. Jeg vil forsøke å vise hvordan svaret på spørsmålet ”hvem er jeg” ikke først og fremst ligger i en selv, men heller i selve relasjonen en har til den/det som til enhver tid omgir en. Dette betyr likevel ikke at man ”mister seg selv”, man befinner seg heller i spenningen mellom *seg selv* og *den/det andre*².

Jeg tar utgangspunkt i en teoretisk erkjennelse om at individet i konstitueringen av selvet trekker på alle de situasjonene det inngår i. Dagens unge som vokser opp i de (post)moderne industrialiserte samfunn kan sies å være del av en tilstand hvor hyppig omgang med medier/media praktiseres. Dette betyr at de unges interaksjon med og gjennom denne teknologien må inkluderes i deres konstituering av seg selv som individ. Den foreliggende teksten vil derfor også være et forsøk på å vise hvordan intersubjektivitet kan tenkes innenfor rammen av de unges interaksjon med og gjennom medier. På denne måten kan teksten sies å være todelt, ikke strukturelt sett, men med hensyn til tematikk.

Da teksten i all hovedsak tar for seg spørsmål knyttet til medier og intersubjektivitet, finner jeg det nødvendig å foreta en innledende begrepsavklaring med hensyn til disse to størrelsene. Videre i teksten vil jeg underveis definere nye begreper jeg benytter meg av – der hvor det faller seg naturlig.

² Grunnen til at jeg ikke kun skriver *den andre*, men også *det andre* er fordi dette ikke er en størrelse man på forhånd kan bestemme. *Den/det andre* kan betegne et individ, men også en politisk holdning, religiøs livsanskuelse, kulturell orientering etc. – et meningsinnhold.

0.1 Å definere medier

Et *medium* kan enkelt beskrives som å være ”noe” som medierer informasjon mellom avsender(e) og mottaker(e). Dette ”noe” kan ta en rekke ulike former. Ta som eksempel det mest brukte medium i nyere tid; den skrevne tekst. Dette er et medium på den måten at teksten medierer forfatteren (avsenderen) sitt budskap til leseren (mottakeren). Videre kan man si at et medium bærer i seg et potensial til å muliggjøre en eller annen form for (gjensidig) kommunikasjon mellom to eller flere parter. Om man tar *brevet* som eksempel, kan man si at dette mediet tillater toveiskommunikasjon, hvor begge parter i en brevveksling gis muligheten til å sende sitt budskap til den andre.

Det er spesielt to aspekter ved et medium som er viktig å fremheve i denne sammenheng. For det første kan man si at et medium ”...is something we use when we want to communicate with people *indirectly*, rather than in person or by face-to-face contact” (Buckingham 2003:3). Det som kjennetegner kommunikasjonen gjennom et medium, vil være det man kan kalle et *fysisk-kroppslig fravær* hos de ulike aktørene. Det vil si at man ikke er kroppslig tilstede i denne kommunikasjonen, men heller kommuniserer gjennom mediet. For det andre kan man si at et medium “...provide us with selective versions of the world, rather than direct access to it” (ibid:3). Et medium vil kun fremsette en *representasjon* av faktiske begivenheter. Prinsippene om *indirekte kommunikasjon* og *tilgang* er vesentlige sider ved et medium, og av spesiell interesse med tanke på den type medier som i denne teksten vil bli behandlet, det man kan kalle de *elektrodigitale* – slik som Internett og mobiltelefonen er eksempler på. Noe som kjennetegner de elektrodigitale mediene, i tillegg til å mediere informasjon mellom avsender og mottaker, er *interaktivitet*. Det vil si at de gir en muligheten til å interagere, eller samhandle, gjennom det aktuelle mediet. Selv om man generelt sett kan si at kommunikasjonen gjennom et hvert medium kjennetegnes som indirekte, vil kommunikasjonen gjennom de elektrodigitale være mer ”direkte” og ”umiddelbar” enn hva den er gjennom de mer tradisjonelle mediene – som for eksempel brevet.

Selv om det er problematisk å holde disse størrelsene fra hverandre, vil jeg i teksten operere med et slags ”skille” mellom *medier* og *media*. Førstnevnte betegner de ”virtuelle” møteplassene de unge benytter seg av. Sistnevnte er ment som en fellesbetegnelse på de ulike etablerte medieinstitusjonene, som også faller inn under betegnelsen massemedia. Hvordan disse størrelsene er problematisk å holde atskilt kommer for eksempel til syne i poenget om at de etablerte nyhetskanalene ”...ofte er vanskelige kanaler å nå gjennom i og står for nær det etablerte, politiske systemet...”, noe som har betydning for hva som foregår av aktivitet på Internett fordi det representerer ”...en alternativ kanal for mindre etablerte organisasjoner og bevegelser” (Slaatta 2002:242). Slik sett kan man si at disse størrelsene virker på hverandre. Jeg vil ikke eksplisitt diskutere dette skillet videre i teksten, men vil minne leseren om dette skillet tilstedeværelse, og at det flere steder i teksten kan forekomme flytende overganger mellom analysen av dem.

0.2 Intersubjektivitet – en (foreløpig) definisjon

Som et forsøk på å definere intersubjektivitet slik det må forstås i denne sammenheng vil jeg til å begynne med ta for meg selve ordsammensetningen til begrepet. Begrepet er satt sammen av *inter* og *subjektivitet*, hvor *inter* helt enkelt er det latinske ordet for preposisjonen *mellom*, og indikerer således noe ved en situasjon som består av minst to elementer. Subjektivitet, det som kjennetegner subjektet, er det straks verre å definere. Begrepet bærer med seg mye historie, hvor man i ulike filosofiske epoker og retninger har ilagt det ulik betydning. Om man for enkelthets skyld går til en fremmedordbok ser man at den grammatikalske betydningen av subjektet er ”den setningsdel som en tilstand eller handling utsies om”, det vil si, *den som handler*. Hvis man ser på den latinske betydningen av begrepet – *subjectum* – vil det også kunne bety noe i retning av ”det som ligger under” – man er som subjekt underlagt ”noe”. Denne oppfatningen av subjektet, som underlagt ”noe”, viser dermed vei til selve bestemmelsen av begrepet intersubjektivitet, slik det må forstås i denne teksten.

For intersubjektivitet, slik jeg velger å definere det, dreier seg om *hvordan man skaper mening i samhandling med hverandre, og gjennom dette konstitueres som individ*. Det ”å skape mening” må ikke her simpelthen forstås som noe individet gjør for å unngå kjedsomhet. Det dreier seg snarere om de prosessene hvor man sammen skaper det meningsinnhold i de ulike interaksjonskontekstene man inngår i, og hvordan man gjennom dette meningsinnholdet konstitueres som individ – med et ”jeg”.

I denne ideen om meningsdannelse gjennom samhandling ligger det også en antagelse om at man som individ, gjennom disse prosessene, etablere et økt ansvar for *den/det andre*. Dermed kan dette ”noe” man som subjekt er underlagt, byttes ut med nettopp *den/det andre*. Man kan med Simon Critchleys (1999) Levinas-inspirerte formulering insistere på ”...a determination of the subject in terms of responsibility” (s.62), fordi “The identity of the subject is denied to consciousness, or to reflection, and is structured intersubjectively” (ibid:65). Intersubjektivitet handler om hvordan en oppnår innsikt i ens egen og andres livsverden, nettopp fordi begrepet holder i seg en idé om at individet er åpent for det det alltid allerede er en del av, nemlig *den/det andre* – noe annet enn ”seg selv”. Fokus i den foreliggende teksten vil også ligge på hva jeg vil kalle *intersubjektiv praksis*. Dette uttrykket er ment å betegne de typer praksisformer hvor det intersubjektive forhold kommer klart til syne – betegne interaksjonsformer hvor de unge samhandler med hverandre og gjennom dette konstitueres som individ.

Et annet viktig poeng i forbindelse med intersubjektivitet, er skillet mellom *individ* og *samfunn*. Det som finner sted mellom individer – hvordan man forholder seg til hverandre – vil nødvendigvis, i tillegg til å bestemmes av individene selv, også bestemmes av hvordan samfunnet manifesterer seg. Menneskelig interaksjon vil måtte fortone seg annerledes i et lukket og totalitært samfunn, hvor individene er gjenstand for overvåkning og manipulering, enn hva det vil i et åpent og fritt samfunn hvor fri meningsutveksling blant individene dyrkes flittig. Samfunnsstrukturen vil alltid ha en viss innvirkning på premisene for intersubjektiv praksis. Dersom spontaniteten og kreativiteten i interaksjonen mellom individene i et samfunn

begrenses, vil også intersubjektiviteten, slik den her er definert, svekkes. Sagt med andre ord; hvis individenes mulighet til *selv* å skape det meningsinnhold som befinner seg i eventuelle interaksjonskontekster begrenses – meningsinnholdet struktureres på forhånd – vil dermed også intersubjektiviteten svekkes.

0.3 Kommentarer til den foreliggende teksten

0.3.1 Angående det metodiske

Da den foreliggende teksten fortøner seg som et rent tekststudium, det vil si at jeg i mine refleksjoner over problemområdet *Unge, Medier & Intersubjektivitet* tar utgangspunkt i andres tekster og ikke egen innhentet empiri, kommer selve analysen av tekstene jeg studerer i fokus. Jeg vil gjennom å analysere nøye utvalgte tekster forsøke å vise hvordan disse kan kaste lys over problemområdet, samt videreutvikle tanker og ideer som fremkommer av analysen.

Teksten vil kunne sies og bære i seg elementer av en *problemorientert filosofididaktikk*. En slik metodisk tilnærming kan kort beskrives som ”...forsøket på å aktualisere et begrenset problem, kaste lys over det for så å overlate konklusjonene til leserens egen vurdering” (Løvlie 1992a:23). I en slik måte å tilnærme seg en problematikk på ligger det en idé om å forholde seg pragmatisk til denne problematikken. Det vil si man definerer et område man ønsker å belyse, for deretter å gå pragmatisk til verks ved å benytte seg av ulike måter man finner meningsfullt å tilnærme seg området på. Ved å vise forskjellige sider av denne tekstens problemområde – hvor jeg gjennom selve analysen av de utvalgte tekstene jeg mener utgjør meningsfulle bidrag forsøker å belyse disse sidene – vil området som ”helhet” bli kastet lys over.

Måten jeg går frem i min lesning av de utvalgte tekstene kan på mange måter også sies å bære i seg elementer av en *hermeneutisk-dialektisk metode*. Det som kjennetegner en slik metode er blant annet at man som forfatter av teksten ”...formidler fra forskjellige kilder for å konstruere synteser. Syntesen representerer

som regel noe hittil uhørt. Synteser danner nye kombinasjoner” (Dale 1992:106). Ved å analysere de ulike tekstene vil jeg hele tiden konstruere nye bidrag som vil kunne kaste nytt lys over problemområdet. Jeg vil etter hvert som teksten forløper hele tiden fremsette nye tekster, og ny analyse, som igjen bidrar til tekstens progresjon. Det vil hele tiden kunne komme til nye momenter, ”nye kombinasjoner”, som inngår i den ”helhetlige” forståelse av problematikken som teksten er et uttrykk for. Grunnen til jeg skriver helhet og helhetlig i anførselstegn er at den forståelsen av problemområdet som her kommer til syne på ingen måte er fullbyrdet, eller endelig, nettopp fordi denne forståelsen kun vil være en av mange måter å forstå tekstens problematikk på.

Et poeng som vil tre frem senere i teksten er at tekster alltid vil kunne leses på en rekke ulike måter. Slik Geoffrey Bennington påpeker i *Dekonstruksjon og etikk* (2005) lar tekster ”...et spillerom eller en frihet stå åpen som nettopp er det som gjør lesning til *lesning*, og ikke kun en passiv dechiffrering” (s.123). Det er dette spillerommet jeg vil benytte meg av i analysen – et spillerom som vil kunne gi meg muligheten til å fremsette *min* lesning av de utvalgte tekstene, samt å fremsette disse tekstene som relevante for tekstens problemområde. Det at tekster lar et spillerom stå åpent betyr videre at leseren av den foreliggende teksten vil kunne resonnerer videre på sin egen måte, i sin lesning av min tekst. Dette faller sammen med hva som ligger i en *problemorientert filosofididaktikk*.

For at man da skal kunne ”etterprøve” min argumentasjon anser jeg det som viktig å holde meg så nært som mulig til de tekstene jeg analyserer. Et metodisk grep jeg derfor benytter meg av er å i stor grad bruke sitater i analysen. Ved å basere meg på sitater vil jeg ikke bare unngå å ”sveipe” over de ulike ideene man finner i de utvalgte tekstene – unngå å behandle dem i generelle vendinger – men også presist vise hvordan jeg leser de, hvordan jeg tolker tekstene. Det vil også kunne hjelpe leseren med å skille meg som forfatter av den foreliggende teksten og forfatterne av de tekstene jeg studerer – det vil kunne synliggjøre at det er min lesning (fortolkning) som skisseres.

Man kan gå inn i problemområde på ulike nivåer, og jeg vil forsøke å veksle mellom noen av disse. Enkelte steder vil jeg fremsette mer *konkret empirisk* materiale (slik jeg for eksempel gjør ved å ta for meg Sherry Turkles undersøkelser av MUDs) som refleksjonsobjekt, mens jeg andre steder vil forholde meg til mer *abstrakt teoretisk* materiale (slik jeg for eksempel gjør ved å ta for meg Lars Løvliens idé om hypertransformasjon). Jeg vil bevege meg mellom tekster som bærer et klart filosofisk preg, og tekster som bærer mer preg av å være konkrete beskrivelser av hva som foregår av interaksjon online.

Jeg vil også påpeke at det å legge tekstens noter som fotnoter, og ikke som sluttnoter, er noe jeg bevisst gjør fordi jeg mener dette har betydning for intensiteten og kontinuiteten i lesningen av teksten. Det å kun måtte flytte blikket nederst på siden når man kommer over en note, i stedet for å måtte bla om til slutten av teksten, anser jeg som viktig for å opprettholde flyten og intensiteten i lesningen.

Til slutt vil jeg minne leseren om at teksten ikke tar form som en sosiologisk undersøkelse, men heller som en sammensetning av filosofiske refleksjoner.

0.3.2 Angående legitimering og valg av sentrale kilder

Man kan på mange måter hevde at denne teksten i all hovedsak trekker på tre teoretiske retninger, men å benytte uttrykket ”teoretisk retning” kan legge begrensninger i teksten da jeg mener uttrykket signaliserer homogenitet. Hvis man bruker begrepet *retning* – å følge en bestemt retning - vil man kunne signalisere at det som ikke følger denne retningen må tilhøre en helt annen retning – gå i helt motsatt retning – og står dermed i fare for å overse hvordan disse ”retningene” overlapper hverandre. En mer adekvat formulering vil muligens være ”tanker og ideer utviklet innen et filosofisk felt” – slik at teksten i all hovedsak trekker på tre filosofiske felt, hvor disse feltene til en hver tid berører hverandre.

De filosofiske feltene denne teksten først og fremst tar utgangspunkt i er hva jeg vil kalle *Bildungstradisjonen*, *pragmatisk filosofi* og *dekonstruksjon* – med de tilhørende representantene Wilhelm von Humboldt og Lars Løvlie, George Herbert Mead og

Hans Joas, og Jacques Derrida. Hovedtyngden kan sies å ligge på sistnevnte. Jeg velger å ta for meg nettopp disse filosofene fordi jeg mener samtlige fremviser interessante tanker og ideer knyttet opp mot intersubjektivitet, hvor intersubjektivitet spiller en viktig rolle i deres måte å betrakte hvordan individet konstitueres. På samme tid vektlegger de i sine arbeider individuell styrke – at vi som individer har muligheten til å handle kreativt og selvstendig innenfor visse rammer. Hvordan disse tenkerne er høyst relevante for refleksjon over forholdet mellom intersubjektivitet og mediebruk er noe jeg vil forsøke å vise gjennom analysen.

Jeg vil i stor grad benytte meg av primærlitteratur, men også støtte meg til andres lesning av flere av representantene innenfor de filosofiske feltene. Dette gjelder spesielt den delen som omhandler George Herbert Mead. Her vil jeg støtte meg på den tyske sosiologen Hans Joas nylesning av Mead, noe jeg gjør fordi Joas sin rekontekstualisering av arbeidene til Mead viser hvordan han fortsatt er aktuell i dag. Jeg vil også i den delen hvor jeg behandler Jacques Derrida flere steder støtte meg til andres lesning av ham, da jeg mener dette både vil kunne underbygge og virke klargjørende for min egen argumentasjon.

I tillegg til å fremsette ideer som har utviklet seg innenfor de tre filosofiske feltene som er i hovedfokus, vil jeg supplere med refleksjoner av blant annet Sherry Turkle, Torill Mortensen, Mike Sandbothe og Donna Haraway, da alle på sin måte konstruerer fruktbare bidrag som vil kunne belyse problemområdet *Unge, Medier & Intersubjektivitet*.

0.4 Den foreliggende tekstens forløp

Første kapittel er ment som en kort innledende kommentar til den tematikken resten av teksten vil følge. Jeg vil her, ved å benytte meg av et skjønnlitterært fragment av Oscar Wilde som jeg knytter opp mot pragmatisk filosofi, forsøke å gi leseren en følelse av tekstens problemområde.

I andre kapittel vil jeg ta for meg en idé som har stått sentralt innen pedagogisk filosofi, nemlig ideen om *Bildung*. Wilhelm von Humboldt står i dag som en sentral skikkelse innenfor dette filosofiske feltet, og vil med sin humanistiske grunntanke danne et godt utgangspunkt for å belyse tekstens problematikk. Videre i dette kapitlet vil jeg forsøke å aktualisere Humboldts tenkning ved hjelp av Lars Løvlies idé om *teknokulturell dannning*. Ved å introdusere begreper som *grensesnitt*, *topoi* og *hypertransformasjon* viderefører han noe av det humanistiske tankegods man finner hos Humboldt, samtidig som han utvikler en portal til å forstå de unges bruk av medier.

I tekstens neste kapittel vil jeg foreta et dypdykk i George Herbert Meads pragmatiske filosofi. Jeg vil forsøke å skissere en teori om dannelsen av selvet som en sosial prosess, ved å støtte meg til Hans Joas nylesning av Meads nedtegnelser. Ved først å ta for meg hans filosofiske fundament, for så å utbrodere "I-me" relasjonen, vil jeg vise hvordan Mead blant annet ser for seg individet som bærer av både spontanitet og kreativitet på den ene siden, og samfunnets normer og verdier på den andre. Jeg vil også vise hvordan det i Meads pragmatiske filosofi ligger en antagelse om at det i individet finnes en åpenhet for *den/det andre*.

Det fjerde kapitlet vil være et forsøk på å belyse de unges interaksjon med og gjennom medier, ved hjelp av Meads tanker og ideer. Jeg vil først se nærmere på skillet mellom *det fraværende* og *det nærværende*, og dette skillet betydning for hvordan man oppfatter online-interaksjon. Videre vil jeg ta for meg en spesifikk interaksjonsform som eksisterer på Internett, nemlig hva som kalles MUD (Multi-User Domain). Her vil jeg støtte meg på Torill Mortensen og Sherry Turkles analyser av denne interaksjonsformen, som vil kunne bidra med kunnskap om hvordan de unge sammen skaper et meningsinnhold i "virtuelle" møteplasser. Deretter vil jeg forsøke å vise hvordan Meads innsikt i den sosiale dannelsen av selvet får betydning for hvordan man betrakter forholdet mellom "online intersubjektivitet" og intersubjektivitet generelt. Avslutningsvis i dette kapitlet vil jeg sette MUDen og chatrommet opp mot hverandre, og peke på eksisterende forskjeller mellom slike "virtuelle" møteplasser med tanke intersubjektivitet.

I *Det "andre" selvet*, tekstens femte kapittel, vil jeg ta for meg en litt annerledes tenker, nemlig den franske filosofen Jacques Derrida. Jeg vil her forsøke å vise hvordan begreper som *dekonstruksjon*, *det singulære*, *différance* og *trace* kan leses som viktige bidrag til en økt forståelse av fenomener og prosesser ved menneskelig interaksjon. Formuleringen "Subjectivity – like objectivity – is an effect of *différance*, an effect inscribed in a system of *différance*" (Derrida 1981:28) kan gi et hint om hvordan Derrida betrakter konstitueringen av individets selv, og hvordan han oppfatter "jeget" sitt forhold til *den/det andre*. Jeg vil i dette kapitlet også vise hvordan den tradisjonelle forståelsen av *tekst* blir utfordret av Derrida, samt hvordan nærvær-fraværs problematikken kan forstås i lys av hans begrep om *différance*.

Det sjette kapitlet vil være et forsøk på å vise hvordan Derridas ideer kan få betydning for hvordan en forstår forholdet mellom medier/media og den unge. Her vil jeg introdusere tre implikasjoner jeg mener man kan lese ut av Derridas nedtegnelser, nemlig *Muligheten for en annen lesning*, *Åpningen for den/det andre*, og *Fraværets nærvær – det kvasi-kroppslige nærværet*, og vil i utarbeidelsen av disse implikasjonene støtte meg på den tyske filosofen Mike Sandbothe. Jeg vil altså i dette kapitlet formulere en lengre passasje om hvordan nærvær-fraværs problematikken kan forstås med tanke på mediebruk.

I det neste kapitlet vil jeg ta for meg hva jeg har kalt *problemet med representasjon*, og se på hvordan *medias produksjon av aktualitet* vil kunne virke svekkende, men også styrkende for intersubjektiviteten. Jeg vil ta utgangspunkt i Derridas filosofi, og forsøke å konkretisere hans idé om dekonstruksjon i et fenomen som har utviklet seg på Internett, nemlig *bloggen*. Denne kan på mange måter sies å ta form som en "uavhengig" ytringsform – et "virtuelt" rom for mer eller mindre usensurerte ytringer. En kort refleksjon over begrepet demokrati vil her foretas, da det forteller noe om hvordan et samfunn til enhver tid vil bestå av en rekke ulike stemmer (*demos*). Jeg vil også ta for meg spørsmålet om hva som skjer når bloggen, som i utgangspunktet er en "uavhengig" ytringsform, tas i bruk av de etablerte mediene og dermed underlegges (redaksjonell) sensur.

Det åttende kapitlet er viet en grundig eksplorering av forholdet mellom det å betrakte bloggen som en individuell praksisform og det å betrakte den som en ”kollektiv” praksisform. Dette forholdet har betydning for hvordan man betrakter bloggen med hensyn til intersubjektivitet, samt det kan fortelle noe mer generelt om det å bevege seg online, om å *være online*. Jeg vil til å begynne med gjøre meg opp noen generelle tanker om begrepet *fellesskap*, og peke på visse begrensninger ved dette begrepet. Videre vil jeg ta for meg ulike teoretiske tilnæringsmåter til bloggen som fenomen. Ved for eksempel å betrakte bloggen som et fenomen kjennetegnet av en *semi-sosial struktur*, eller kjennetegnet som et ”*protected space*”, eller som kjennetegnet av *svekket interaktivitet* – vil jeg forsøke å vise ulike sider ved dette fenomenet. *Kommentaren* (hvorvidt den respektive bloggen er utstyrt med et kommentarfelt eller ikke) blir av flere teoretikere betraktet som et avgjørende parameter for å betrakte bloggospfæren som bestående av fellesskap eller ikke, og jeg vil forsøke å vise hvordan dette parametere kan videreutvikles om det knyttes opp mot ideen om *intertekstualitet*.

Kyborgene og *den (online) andre*, tekstens niende kapittel, er formulert som et forsøk på å vise hvordan Donna Haraways metafor om kyborgene holder i seg en idé om *den (online) andre*. Denne ideen handler om hvordan man er ”oppkoblet” andre i de elektrodigitale nettverkene man deltar i. Hvordan forholdet mellom *det nærværende* og *det fraværende* kan settes inn i en kyborgiansk sammenheng vil bli forsøkt vist, samt hvordan de tre filosofiske feltene – *Bildningstradisjonen*, *pragmatisk filosofi* og *dekonstruksjon* – kan knyttes opp mot ideen om *den (online) andre*.

I det tiende og avsluttende kapitlet vil jeg sammenfatte hva jeg har foretatt meg av refleksjoner i teksten, hvor jeg fremhever hovedmomentene av det som har blitt sagt. Det å være online, å benytte seg av kulturens teknologiske hjelpemidler i sin interaksjon med *den/det andre*, trenger ikke nødvendigvis å betraktes som kategorisk forskjellig fra det å være offline. Den unge skaper nemlig mening sammen med *den/det andre* der den befinner seg, være seg offline eller online – en erkjennelse pedagogikken må ta inn over seg.

1.0 Unge, Medier & Intersubjektivitet – en innledende refleksjon

En følelse av smerte steg opp i ham da han tenkte på den vannhelligelsen som ventet det skjønne ansiktet på lerretet. Engang hadde han, lik en gutteaktig spottende Narcissus, kysset eller latt som han kysset den malte munnen som nå smilte så grusomt til ham. Morgen etter morgen hadde han sittet foran portrettet og undret seg over dets skjønnhet, hadde nesten vært forelsket i det, slik virket det av og til på ham [...] Et Øyeblikk tenkte han på at den fryktelige sympatien som eksisterte mellom ham og bildet måtte opphøre [...] Men hvem var det som kjente livet, og som tross alt ville gi avkall på sjansen til alltid å holde seg ung, hvor fantastisk denne sjansen enn måtte være eller hvilke skjebnesvangre konsekvenser den kunne trekke etter seg? [...] For det ville bli en sann fryd å iaktta det. Han ville bli i stand til å følge sine tanker til deres hemmeligste tilholdssteder. For ham ville portrettet bli det forunderligste tryllespeil; slik som det hadde åpenbart hans egen kropp for ham, slik ville det åpenbare hans sjel for ham. Og når vinteren senket seg over det, ville han fremdeles stå der hvor våren skjelver på kanten av sommeren.

(Bildet av Dorian Gray, 1891)

Oscar Wilde (1854-1900) sin beretning om Dorian Gray gir en inngangsport til å reflektere over hvordan subjektet blir seg selv bevisst i møtet med noe annet en ”seg selv”. Kort fortalt så utspiller historien seg i det 19- århundredes britiske overklasse miljø, hvor man følger den unge og beundrede Dorians utvikling, fra å være en ung og uskyldig gutt til å bli en syndig og fordervet mann. Wilde lar i begynnelsen av denne fortellingen en kunstner skape et portrett av Dorian, da han ennå er ung og uskyldig. Dette portrettet viser seg å være et noe uvanlig portrett, noe Dorian får erfare da han begår sin første grusomme handling (hans initierte brudd med en ung pike han har et forhold til, som resulterer i pikens selvmord). Rett etter denne handlingen har funnet sted legger han nemlig merke til hvordan ansiktstrekkene i selve portrettet har forandret seg, uten at hans eget fysiske ansikt har det. Dette portrettet gir Dorian uante muligheter. ”*Han ville bli i stand til å følge sine*

tanker til deres hemmeligste tilholdssteder”, uten at hans ytre vil kunne vekke mistanke...

Ettersom historien skrider frem i denne merkverdige fortellingen forandres bildet i samsvar med de handlinger Dorian utfører (eller rettere sagt de grusomhetene han begår), mens hans fysiske ytre forblir det samme. Det er i portrettet man finner spor av de ugjerninger han har begått. På denne måten kan portrettet sies å fungere som et (speil)bilde på Dorians ”virkelige jeg”, det som avbilder hans *selv*. Dorian handler, mot de rådende normer og konvensjoner i det miljøet han tilhører, og det er i portrettet man kan finne sporene av hvordan han påvirkes av sine ugjerninger. Det er i portrettet Dorian konfronteres med sine egne handlinger, sett i lys av samfunnets normer og konvensjoner.

Dermed kan man også lese denne metaforen som en beskrivelse av individets møte med noe annet enn seg selv – *den/det andre*. Man kan si det er i portrettet man finner spor av *den/det andre*, eller rettere sagt; portrettet som metafor fanger inn erkjennelsen av at det er i møtet med *den/det andre* man ser ”seg selv”. Dorian må så å si konfrontere sitt eget (speil)bilde, som da er et resultat av hans interaksjon med *den/det andre*, for å se ”seg selv”. Det er kun gjennom denne konfrontasjonen, i denne spenningen mellom seg selv og *den/det andre*, han innser hvem han har blitt.

1.1 Dannelsen av selvet

I sitt hovedverk *Mind, Self, & Society* (1934) utvikler pragmatisten George Herbert Mead (1863-1931) en teori om dannelsen av selvet som en sosial prosess, hvor den gjensidige påvirkning mellom individet og miljøet vektlegges. Jeg vil senere i teksten gå grundigere tilverks når det gjelder Mead, og her kun kort skissere noen av hovedpunktene i hans tenkning.

Mead sier det slik: “It is the social process itself that is responsible for the appearance of the self; it is not there as a self apart from this type of experience” (s.142). Selvet er altså for Mead, noe som konstitueres gjennom individets møte med noe annet enn

“seg selv”. Likevel betyr ikke dette at individet *kun* består av *noe annet*, noe importert. I følge Mead består nemlig selvet av to instanser, ”I” og ”me”. Dette er to komplementære størrelser som til sammen utgjør det helhetlige selvet. Ved fødselen har individet kun et ”I”, som utgjør den handlende delen av selvet – en slags ”ikke-bevisst” størrelse. Den kan sies å være usosial i betydningen ikke-sosialisert, det vil si det ennå ikke har internalisert kulturens normer og verdier – noe som er avgjørende for å kunne kommunisere og være en aktiv deltager i et samfunn. Når et menneske fødes inn i et samfunn vil det straks bli utsatt for en rekke ulike impulser – språklige, religiøse, politiske, emosjonelle etc. – hvilket vil øke i omfang etter hvert som det vokser opp. Det er disse impulsene som danner grunnlag for den andre instansen av selvet. Jeg lar Mead forklare: ”The organized community or the social group which gives to the individual his unity of self may be called “the generalized other.” The attitude of the generalized other is the attitude of the whole community” (ibid:154). ”Me” kan da sies å være representant for den generaliserte andre. Denne instansen er i motsetning til ”I” sosial, da den dannes gjennom sosialiseringprosessen. I følge Mead må individet, hvis det skal kunne reflektere over sine egne handlinger og over *seg selv*, innta posisjonen til ”me”: ”...only by taking the attitude of the generalized other toward himself [...] can he think at all...” (ibid:156). Det er kun gjennom å benytte seg av samfunnets impulser individet kan være seg selv bevisst. Selvet handler som ”I”, og reflekterer over handlingen som ”me”. Sagt på en annen måte; ”I” må konfronteres med ”me” for at individet skal kunne forstå hvem det er.

Om man da ser for seg Dorian Grays konfrontasjon med sitt eget (speil)bilde – denne spenningen mellom seg selv og *den/det andre*, eller mellom det usosiale og sosiale jeget – kan (speil)bildet fungere som en metafor for det underliggende prinsippet hos Mead. Det er kun i konfrontasjon med (speil)bildet, hvor ”I” konfronteres med ”me”, at Dorian vil kunne være seg selv bevisst.

1.2 Unge og medier/media

For den oppvoksende generasjonen i den vestlige industrialiserte del av verden, vil medier og media utgjøre en viktig del av det kulturelle og sosiale landskapet som danner grunnlag for den generalisert andre. Dette betyr at når den unge reflekterer over seg selv og den verden hun møter, vil hun blant annet benytte seg av impulser hun har kommet i kontakt med både gjennom medier og media. Det er derfor viktig for pedagogikken å forsøke å sette seg inn i de unges interaksjon med og gjennom medier og media, og ta denne interaksjonen alvorlig.

Man kan se for seg de unge, sittende foran skjermen – slik Dorian beskuer sitt bilde – hvor de i møte med en annen, eller noe annet, enn ”seg selv” konstitueres som individ. Det er denne eller disse prosessene resten av teksten vil være et forsøk på å belyse.

2.0 "Det dannede selvet"

Innenfor pedagogisk filosofi står ideen om *Bildung*, eller dannelse/danning sentralt. *Bildung* stammer fra det tyske ordet *bilden*, som betegner det å forme og i en viss betydning; det å kultivere (Lüth 2000). Som man i det påfølgende vil kunne se, forholder begrepet seg til individets interaksjon med sine omgivelser i videste forstand. Jeg vil først ta for meg begrepet i klassisk forstand, som utvikles i perioden rundt 1800, og som ofte er forbundet med opplysningstidens idealer. Deretter vil jeg forsøke å vise hvordan ideen om *Bildung* kan forstås i dagens elektrodigitale kontekst.

2.1 Dannelse i klassisk forstand

Det å skulle rekapitulere hva som ligger i begrepet *Bildung* er problematisk, da ulike teoretikere legger vekt på ulik betydning av begrepet. Noen fellestrekk kan man likevel lokalisere. Det kan sies at *Bildung* både holder i seg prosesser som har å gjøre med læring eller utvikling, og resultatet av disse prosessene; individets personlighet eller identitet. Men det holder også i seg en annen prosess av betydning. *Bildung* beskriver nemlig også den prosessen hvor individet går *ut over seg selv* – en selvforhøyelse – gjennom sin selvrealisering (Wimmer 2001). Ideen om at individet *søker ut over, eller utenfor, seg selv* er nettopp den ideen jeg ønsker å aktualisere i *Bildung*.

Et konsept av sentral betydning for å forstå ideen om *Bildung* er det man med Lars Løvliens uttrykk kan kalle "det klassiske danningsbegrepets triade"; selvet, verden og transformasjonen (Løvlie 2003). *Bildung* "...inneholdt i sin klassiske form to elementer: selvets kraft og uttrykk og kulturens makt og påvirkning. Til denne motsetningen mellom det individuelle og det allmenne kommer et tredje, nemlig transformasjonen eller den poetiske "foredlingen" av forholdet mellom selvet og kulturen" (s.347). Slik sett kan man si at individet, ved å gjennomgå transformasjonen, fremstår som bærer av både sin særegne individualitet og

samfunnets impulser. Spenningen mellom individet og samfunnet som transformasjonen ”forsoner” står altså sentralt i begrepet *Bildung*³. Hva som også blir viktig å fremheve er at individet i denne prosessen ”blir seg selv” i møtet med noe *annet*, noe *fremmed*. Man kan med Michael Wimmers (2001) formulering si: ”*Bildung* can only take place through change, which means it can only take place in relation to that which is without, other, unknown, and alien” (s.154).

Et navn som ofte dukker opp i forbindelse med begrepet om *Bildung* er Wilhelm von Humboldt (1767-1835). Humboldt blir vanligvis assosiert med nyhumanismen og dens forkjærlighet for gresk litteratur og ånd. Som Korsgaard og Løvlie skriver i innledningen til *Dannelsens forvandlinger* (2003) ga han ”...begeistret uttrykk for, at idealer om det fuldkomne menneske var blevet realiseret i det græske menneske, dog i en bestemt historisk form, der ikke kunne gentages” (s.24). Når det er sagt kan man i Humboldts nedtegnelser også finne et annet sentralt fokus, som i denne sammenheng er av større interesse, nemlig at han i sin teori om *Bildung* tar utgangspunkt i det frie subjekt og dets utforskning av verden rundt seg⁴. I *The Limits of State Action* (1993)⁵ skriver Humboldt nemlig:

“The true end of Man [...] is the highest and most harmonious development of his powers to a complete and consistent whole. Freedom is the first and indispensable condition which the possibility of such a development presupposes; but there is besides another essential – intimately connected with freedom, it is true – a variety of situations” (s.10).

³ Om individet føler seg fremmedgjort i det samfunnet det befinner seg i, vil dette kunne resultere i passivitet fra individets side overfor spørsmål knyttet til dette samfunnet. Dette forhindres blant annet gjennom transformasjonen.

⁴ I sine nedtegnelser understreker Humboldt betydningen av *det frie subjekt*. Dette gjør han for å problematisere statlig inngripen i individets private sfære. Dette må ikke forstås som et *nyliberalistisk* perspektiv – et perspektiv som kan sies å prege vår tids internasjonale politiske agenda (Baumann 2001). Det må heller betraktes som et *liberalistisk* syn på politikken, et syn som fremhever betydningen av individets autonomi, hvor staten bør virke som garantist for denne autonomien. Det er altså ikke snakk om et fullstendig fritt subjekt, fritatt fra all ytre påvirkning.

⁵ Humboldt skrev opprinnelig denne teksten under tittelen *Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen* i årene 1791-92.

I følge Humboldt er det altså særlig to forutsetninger som er av sentral betydning for at dannelse skal kunne finne sted, nemlig *individets frihet* og *varierte situasjoner*. For at individet skal kunne få møte flest og mest mulig varierte situasjoner forutsetter dette blant annet individets frihet. Det aktive og skapende subjekt står derfor sentralt hos Humboldt. Om man går til en annen tekst av ham, *Theory of Bildung* (2000)⁶, kan man finne tilsvarende tanker:

“It is the ultimate task of our existence to achieve as much substance as possible for the concept of humanity in our person, both during the span of our life and beyond it, through the traces we leave by means of our vital activity. This can be fulfilled only by the linking of the self to the world to achieve the most general, most animated, and most unrestrained interplay” (s.58).

Om vi skal utvikle oss som menneske, må vi i følge Humboldt hele tiden forsøke å fylle vår karakter med substans, noe vi kun kan gjøre ved å aktivt interagere med ulike elementer i de omgivelsene vi til enhver tid befinner oss. I denne prosessen relaterer individet seg til noe annet enn seg selv, til et meningsinnhold som finner sted utenfor en selv. Individet er konstant på søken etter meningsinnhold som det kan ”avbilde” i sin karakter, og gjennom dette utvikle seg som menneske.

Humboldt anerkjenner det faktum at omgivelsene som omslutter individet vil bestå av et mangfold (Habermas 1999). Det vil være mulig å anta det nettopp er derfor Humboldt vektlegger betydningen av individets opplevelse av *varierte situasjoner*. Om individet skal bli dannet, må det fylle sin karakter med meningsinnhold fra de omgivelsene det befinner seg i. Hvis omgivelsene da preges av heterogenitet, av mangfold, blir *varierte situasjoner* og fri utveksling av meningsinnhold i disse situasjonene en betingelse for dannelse. Fri utveksling må her forstås som isolasjonens motsetning. “For only the world comprises all conceivable diversity...” og hva mennesket trenger;

⁶ Den opprinnelige teksten bærer navnet *Theorie der Bildung des Menschen*, og er trolig skrevet i 1793 eller 1794 (se innledende kommentarer i den teksten det her refereres til).

“...is simply an object that makes possible the interplay between his receptivity and his self-activity. But if this object is to suffice to occupy his whole being in its full strength and unity, it must be the ultimate object, the world, or at least (for only this is in fact correct) be regarded as such” (ibid:59-60)⁷.

En innvending som er fristende å fremsette med tanke på denne prosessen hvor individet *søker utenfor seg selv*, hvor det hele tiden må forholde seg til nye og usikre situasjoner, er om ikke individet i denne søken står i fare for å ”miste” seg selv? Til dette svarer Humboldt: ”...it is crucial that he should not lose himself in this alienation, but rather reflect back into his inner being the clarifying light and the comforting warmth of everything that he undertakes outside himself” (ibid:59). Det er altså ikke snakk om en fremmedgjøring i den forstand at man ”mister” seg selv, hvor man blir fremmed for en selv. I følge Humboldt dreier det seg heller om en pågående vekselvirkningsprosess, hvor individet avbilder i seg selv det meningsinnhold han møter, for så å virke tilbake på omgivelsene hvor dette meningsinnholdet oppstod.

I *The Limits of State Action* finner man en passasje hvor Humboldt beskriver “...the principle of the true art of social intercourse...” som bestående av:

”...a ceaseless endeavour to grasp the innermost individuality of another, to avail oneself of it, and, with the deepest respect for it as the individuality of another, to act upon it. Because of this respect one can do this only by, as it were, showing oneself, and offering the other the opportunity of comparison” (s.27-28).

⁷ I *On Wilhelm von Humboldt's Theory of Bildung* (2000) reflekterer Christoph Lüth over hva Humboldt legger i uttrykket “...the ultimate object, the world...”. Lüth hevder at Humboldt ikke skiller tilstrekkelig mellom *natur* og *verden*, og stiller seg delvis avvisende til en type lesning av Humboldt hvor både samfunn, historie, andre mennesker, kulturelle produkter osv. inngår i hans forståelse av ”verden” (se for eksempel Menze (1965)). Humboldts formulering “...the world, or at least (for only this is in fact correct) be regarded as such” mener jeg kan tolkes som en erkjennelse av at menneskets oppfattelse av ”verden” ikke er endelig og universell, men heller kun fremstår som en representasjon for den enkelte – en oppfattelse av verden som vil variere fra et individ til et annet. Jeg mener dette kan leses som at Humboldt faktisk tar de ulike elementene som til en hver tid omgir individet (samfunn, historie, andre mennesker, kulturelle produkter osv.) med i sin betraktning av hva ”verden” må forstås som.

Også her fremhever Humboldt viktigheten ved å søke utenfor seg selv, denne gang i møtet med *den andre*. Individet må så å si gripe *den andres* individualitet, knytte denne til seg, benytte seg av den andres individualitet med den dypeste respekt, i dannelsen av sitt "eget" selv. Dette betyr videre at begge parter i den sosiale omgangen, gjennom å knytte *den andres* individualitet til seg selv, gjennom å *søke utenfor seg selv*, vil oppnå en *forhøyelse av sin egen individualitet*.

La meg nå forsøke å sette ideen om å *søke utenfor seg selv* inn i en elektrodigital kontekst. I neste avsnitt vil jeg nemlig vise hvordan denne dannelsesstenkningen kan forstås, om den videreutvikles i en (post)moderne teknologisk virkelighet – i en virkelighet hvor man har helt andre teknologiske hjelpemidler til disposisjon i sin interaksjon med andre, enn de som var tilgjengelige den tiden Humboldt skrev under.

2.2 Dannelse i (post)moderne forstand

I *Teknokulturell danning* (2003) gjør Lars Løvlie et forsøk på å revitalisere det klassiske dannelsesbegrepet. Selv om dette forsøket nødvendigvis bærer preg av en omfattende rekontekstualisering med tanke på den teknologiske utviklingen som har funnet sted etter Humboldt – særlig den elektrodigitale teknologiens akselerasjon de siste 20-30 årene – tar også den teknokulturelle danning utgangspunkt i det aktive og skapende subjekt. Det som her kommer til syne er altså arven fra Humboldt:

"Den teknokulturelle danning bør på samme måte som den klassiske formulere en grunnleggende idé om danning til humanitet, eksemplifisert i det dannede menneske. Oppgaven er å transformere det klassiske dannelsesbegrepets triade – selvet, verden og forvandlingen – til grensesnittene for teknologi og humanitet og for subjektet som distribuert og situert" (s.371).

Et spørsmål som her umiddelbart utkrystalliserer seg er hva det dannede mennesket skal forstås som. Hva er et dannet menneske i en (post)moderne virkelighet? Løvlie benytter seg av formuleringen "det dannede menneske" – altså en størrelse i bestemt

form entall. Man kan dermed få inntrykk av at dette er en endelig og universell størrelse, som lar seg predeterminere.

Løvlie fremsetter i sitt essay to teser som i denne sammenheng er av spesiell interesse. Den første tesen er at "...danning i dag kan beskrives som grensesnitt – det som på engelsk så treffende heter *interface* [...] Det dreier seg ikke først og fremst om selvet eller kulturen, men om snittet der de møtes. Grensesnittet er som ordet antyder, ikke "noe" i seg selv. Det er snarere veksling og overgang, og lar seg bare analysere som bevegelse, som en permanent uro og transformasjon" (ibid:348). Grensesnittet – møtestedet mellom individet og samfunnet – må altså ikke betraktes som et bestemt sted, et bestemt sted hvor man *blir dannet*. Det kan heller forstås som et spenningspunkt, som hele tiden skifter posisjon, som hele tiden skifter *sted*. Dette fører meg over på den andre tesen Løvlie introduserer⁸. Ideen om grensesnittet legger nemlig grunnlaget for "...en "stedslogikk" eller en topologi basert på det vi kommuniserer om, altså på *topoi* snarere enn ting" (ibid:353). Løvlie konkretiserer denne topologien ved å ta for seg de unges bruk av mobiltelefonen:

"...mobilen er først og fremst del av en ungdomskultur med SMS-meldinger, utskiftbare deksler og personlige ringelyder. Den opptrer som psykologisk og sosialt grensesnitt. Samtidig er den mer enn en ting, fordi den tar del i den enkeltes status og sosiale anerkjennelse [...] Deres identitet er snarere knyttet til mobilen som distribuert intelligens i et nettverk der de realiserer seg i samtale med andre" (ibid:353)⁹.

Grensesnittet eller *topos* kan i følge Løvlie lokaliseres hvor som helst; mellom den unge og mobilen, mellom de unge gjennom mobilen, mellom en tredje person osv. Slik jeg leser Løvlie er intensjonen bak topologien å fremheve at det ikke er *tingen* (den teknologiske komponenten) i seg selv de unge kommuniserer gjennom som er

⁸ Løvlie trekker her på John Deweys relasjonisme. For mer om Løvlies lesning av Dewey se for eksempel Løvlie (1989).

⁹ I den senere tid har også MMS (bildefunksjonen) blitt implementert i de unges bruk av mobilen, noe som kan sies å gi mobilen en enda viktigere rolle i unges måte å kommunisere på. Når det gjelder de personlige ringelydene kan man kanskje spørre seg om hvor unike og særegne de er for den enkeltes identitet. Selv om muligheten for å komponere egne ringelyder kan være tilstede, er dette lyder som i stor grad er ferdigproduserte.

det sentrale ved bruken av denne type teknologi, men snarere det *topos* der de møtes. Et *topos* som muliggjør fri interaksjon, eller *fri utveksling* om man vil¹⁰. Denne topologien har ikke det fysisk-kroppslige nærværet som sin premiss. Ideen om grensesnitt og *topos* anerkjenner heller *alle* de stedene hvor de unge møtes, være seg online eller offline, som steder hvor de realiserer seg selv i møtet med andre. Den tar inn over seg det faktum at teknologien er uløselig knyttet til de unges konstituering som individer.

La meg forsøke å konkretisere denne topologien ved å ta for meg den unges bruk av *navnelister* på mobilen. De fleste har på mobiltelefonen sin et navneregister over ulike personer. Noen av disse er gode venner, mens andre kjennetegnes som bekjentskaper av mer perifer art. I denne navnelisten vil de respektive sosiale kontaktene ikke bare stå i ulike forhold til eieren av telefonen, men også i ulike relasjoner til hverandre. Det er i dette nettverket av sosiale kontakter den unge vil befinne seg. I løpet av hennes liv vil nye kontakter legges til denne listen, andre vil slettes, mens noen vil ligge der permanent som et vitnesbyrd om hennes røtter. På denne måten er altså ikke *mobilen som ting* det vesentlige her – selv om den kan sies å være en be-tingelse for at kommunikasjon skal finne sted. Det er snarere *mobilen som sted* – som enda et *topos* for potensiell meningskapning blant de unge – som blir viktig om man vil forsøke å forstå de unges bruk av mobilen, og hvordan den utgjør en betydningsfull faktor i etableringen av deres selv.

Et neste eksempel som kan virke illustrerende for denne topologien er hentet fra Japan – et land med stor satsning på teknologisk nyvinning, og som dermed kan sies å utgjøre en viktig kilde til forståelse av de unges fremtidige bruk av mobilteknologi. I *Personal Portable Pedestrian: Lessons from Japanese Mobile Phone Use* (2004) beskriver Mizuko Ito de sentrale storbyene (Tokyo & Osaka) som steder hvor de unge opplever stor sosial kontroll på skolen, arbeidsplassen og i hjemme. Mobiltelefonen har dermed for mange unge blitt den nye møteplassen – nærmere bestemt, et nytt sosialt frirom. Ito fremhever den personlige og sosiale betydningen til

¹⁰ Som tidligere nevnt var dette et viktig prinsipp for Humboldt.

det japanske begrepet for mobil. På Japansk kalles nemlig mobiltelefonen *keitai*, som betyr ”noe man bærer med seg”. Begrepet vektlegger *forholdet* mellom brukeren og utstyret – det relasjonelle aspektet ved bruken av den – i motsetning til det engelske begrepet ”cellular phone” som i større grad betegner det rent teknologiske aspektet ved mobilen. Hun skriver: ”A keitai is not so much about a new technical capability or freedom of motion, but about a snug and intimate technosocial tethering, a personal device supporting communications that are a constant, lightweight, and mundane presence in everyday life” (ibid:9). Keitaien som begrep får altså frem hvilket sosialt potensial som ligger i mobilteknologien, en teknologi som setter de unge i stand til å knytte seg til hverandre på nye måter. Man kan dermed si det er *mobilen som sted* som her kommer i fokus, og ikke *mobilen som ting* (som ligger nærmere begrepet ”cellular phone”). Keitaien kan betraktes som det *topos* hvor de unge møter hverandre – den er *tilstede* i deres hverdag – hvor de intersubjektivt definerer seg selv i disse møtene, en tilstand som best kan beskrives med Mizukos egen formulering, som en ”...”always-on, always with you” connectivity” (ibid:9).

I tilknytning til de to ovennevnte tesene lanserer Løvlie et annet begrep som også blir sentral i denne sammenheng. For ”...dagens teknokultur har ført oss fra transformasjon til det som kan kalles hypertransformasjon. Hypertransformasjon er å være *online*, leve på grensen og oppleve uroen ved det dimensjonsløse” (2003:354). Løvlie omskriver dermed den klassiske ideen om transformasjon som ligger i Bildungstradisjonen, til en idé om *hypertransformasjon*. Slik jeg leser denne ideen kan man se den i forhold til konseptet *hypertekst*, som prinsipielt sett betegner en tilstand hvor ulike tekster – fortrinnsvis tekster knyttet til Internett – refererer til hverandre, uten et endelig hierarkisk toppunkt¹¹. George P. Landow skriver i sitt verk om hyperteksten: ”...hypertext does not permit a tyrannical, univocal voice” (1992:11). I selve ideen om – og funksjonen til – hyperteksten ligger det en avvisning av muligheten for en endelig lesning av teksten, nettopp fordi:

¹¹ En rent funksjonell forståelse av hva en hypertekst er kan oppnås ved å betrakte den som en form for videreføring, fra en tekst til en annen. Når man på en nettside ”klikker” på en hyperlink blir man sporenstreks videreført til et annet sted i teksten, eller til en annen tekst på en annen nettside.

”A readers move through a web or network of texts, they continually shift the center – and hence the focus or organizing principle – of their investigation and experience. Hypertext, in other words, provides an infinitely re-centerable system whose provisional point of focus depends upon the reader, who becomes a truly active reader in yet another sense” (ibid:11).

I hyperteksten som konsept ligger det altså en idé om midlertidighet; man har et midlertidig fokus i sin lesning av teksten, et fokus som hele tiden skifter retning og posisjon. På samme måte som hyperteksten fremhever prinsippet om en aldri avsluttet lesning, fremhever begrepet om hypertransformasjon at dannelse i dag ikke består i å nå et endelig endepunkt hvor man er *dannet*, hvor den unge avslutter sin søken og lukker seg for nye impulser. Man oppnår altså ingen endelig tilstand gjennom hypertransformasjonen. Begrepet beskriver snarere en aldri avsluttet prosess hvor den unge vil være tilstede i ”det mellomværende”, i nye og varierte *topoi*, som er en forutsetning for kommunikasjon med *den/det andre*¹².

Med sin teknokulturelle danning insisterer Løvlie på at danning i dag fortsatt må forankres i ”...en grunnleggende idé om danning til humanitet, eksemplifisert i det dannede menneske” (Løvlie 2003:371). Formuleringen ”det dannede menneske” er, som tidligere påpekt, problematisk da det gir konnotasjoner til noe endelig og universelt, noe som lar seg forutbestemmes. Men om man tar Løvlies idé om grensesnitt og hypertransformasjon i betraktning, vil det dannede mennesket få en litt annen betydning. Det dannede mennesket vil i dagens (post)moderne samfunn nemlig kunne forståes som den som nettopp makter å stå i uroen, bevege seg mellom nye og varierte situasjoner, befinne seg i spenningsforholdet individ-samfunn. Også her melder det seg et behov for å fremsette innvendingen om individets fremmedgjøring, på samme måte som det gjorde overfor Humboldts tanker om individets *søken utenfor seg selv*. Hva vil det si å leve i denne konstante spenningen, i denne uavbrutte

¹² Løvlie skriver også i *The Promise of Bildung* (2002) om hvordan *Bildung* i klassiske forstand heller ikke foreskrev en tilstand der individet når et endepunkt i sin utvikling av seg selv: ”It seems, indeed, that the subject is not identical with itself in the process of *Bildung*. The subject cannot succeed in its quest for identity because this endeavour is suspended in non-identity, that is, in the impossibility of defining oneself as this person” (s.473).

ferden mot noe ikke-endelig, i den alltid pågående dialogen med verden utenfor en selv? Til dette vil Løvlie svare:

”Hypertransformasjonen viser seg i intensiteten i disse dialogene, som er sterkt ”poetiske” eller skapende, nettopp fordi de er ubestandige og flyktige. Det er likevel ikke snakk om å miste seg i denne samtalen; det er snarere et spørsmål om hele tiden å *gjenvinne seg selv i forholdet til den andre* [min utheving (K.S.)]” (ibid:354).

Humboldts idé om å *søke utenfor seg selv* i dannelsen av seg selv kommer altså klart til syne i Løvlies *teknokulturelle danning*. Den unge vil til enhver tid være i kontakt med sine omgivelser, befinne seg i nye og varierte *topoi*, i en alltid pågående dialog med verden utenfor seg selv. Den mister ikke seg selv i disse *topoi*, men ”finner” heller seg selv i møte med *den/det andre*. Slik jeg leser Løvlie ligger det også i denne tanken om ”å gjenvinde seg selv i forhold til den andre” et slags *ansvar*¹³ – en form for plikt til å svare den andre. Den andre er der ute, enten i ”virtuell” eller fysisk-kroppslig form, og den krever et svar – av oss. Et *dannet menneske* vil i denne sammenheng ikke kunne beskrives som et resultat av individets møte med en litterær kanon, men snarere en som i møtet med innholdet i nye og uforutsette situasjoner er åpen og innbyr til dialog med *den/det andre*.

Om man inntar en slik holdning, som her har blitt skissert med utgangspunkt i Humboldt og Løvlies nedtegnelser, kan man forstå hvordan unges bruk av medier og intersubjektivitet kan tenkes samtidig. Om den unge til en hver tid befinner seg i ulike grensesnitt, i nye og varierte *topoi*, vil hun uunngåelig måtte stilles til ansvar overfor *den/det andre* som også befinner seg her. Hun er nemlig ikke alene her. Det er i denne prosessen hun definerer seg selv.

¹³ Den etymologiske betydningen av ordet ansvar peker direkte på det å svare eller reagere. På oldnorsk ”andsvar”, på engelsk: ”answer”, på tysk: ”antwort” (Bjørgen 2000).

3.0 Det sosiale selvet

“Sociality is the capacity of being several things at once” (Mead 1932:49).

”Den etiske selvforståelsens selv er prisgitt adressatens anerkjennelse, da det fra først av dannes som svar på en motparts krav. Da de andre forutsetter at jeg er tilregnelig, gjør jeg meg litt etter litt til den jeg er blitt i omgangen med de andre. Jeget som forekommer meg å være gitt i min selvbevissthet som det simpelthen egne, kan jeg ikke opprettholde – så å si for meg alene – alene av egen kraft. Det ”tilhører” meg ikke. Dette jeg bevarer snarere en intersubjektiv kjerne, ettersom individueringssprosessen, som det fremstår gjennom, gjennomløper nettverket av språklig formidlet samhandling. George Herbert Mead var den første som tenkte igjennom denne intersubjektive modellen for det samfunnsmessige produserte jeg” (Habermas 1999:235).

Slik disse sitatene ikke bare antyder, men også konstaterer, kan man hos George Herbert Mead finne en vei å gå for å knytte individets konstituering av ”seg selv” opp mot begrepet intersubjektivitet. I dette kapitlet vil jeg gå mer grundig til verks når det gjelder Meads pragmatiske filosofi og hans forståelse av *det sosiale selvet*, hva Habermas kaller ”det samfunnsmessige produserte jeg”. Jeg vil her støtte meg på den tyske sosiologen Hans Joas’ nylesning av Meads nedtegnelser. Til å begynne med vil en kort beskrivelse av grunnleggende prinsipper i Meads filosofi bli skissert. Videre vil jeg forsøke å vise hvordan ”I-me” relasjonen utgjør en inngangport til å reflektere over dannelsen av selvet som en intersubjektiv prosess, hvor individet fremstår som bærer av både spontanitet og kreativitet på den ene siden, og samfunnets normer og verdier på den andre.

3.1 En nylesning av George Herbert Mead

Det er vanlig å assosiere Meads pragmatiske filosofi med en retning innenfor vitenskapsteorien kalt symbolsk interaksjonisme. Som epistemologisk standpunkt tar denne retningen utgangspunkt i at *mening* først og fremst er noe som *skapes i*

individenes interaksjon med hverandre. Dette vil prinsipielt sett bety at mening og kunnskap ikke er absolutte størrelser – hva som gir mening for den enkelte er problematisk å bestemme på forhånd, utenfor interaksjonskonteksten.

“The situation out of which meaning can arise must [...] be such that in it attention to one’s own action [...] is functional for the actor. *This kind of situation is given only in the case of interaction between or among individual actors* [...] Only when we are ourselves the stimulus for the responses of another, responses which are in turn stimuli for us, must we concentrate our attention on our character as a source of stimulation” (Joas 1997:104).

Denne måten å forstå meningsskaping på, bærer også i seg et annet viktig aspekt, nemlig betydningen av hvordan man framstår overfor *den andre*. Hvis den stimulus man representerer for den andre – hvor responsen fra den andre vil fungere som et svar på stimulus – er avgjørende for meningen som skapes i interaksjonen, vil man måtte oppfatte seg selv som et aktivt og ansvarlig subjekt i de interaksjonskontekstene man trer inn i.

Selv om Meads tanker og ideer nok er mest kjente under disiplinen sosialpsykologi (eller *social behaviorism*), var hans grunnleggende engasjement og intellektuelle røtter sterkt preget av hans tro på demokratiet som samfunnsideal. Som Hans Joas påpeker i *G. H. Mead – A Contemporary Re-examination of his Thought* (1997)¹⁴, var psykologien for Mead ”...a consciously chosen means to disguise philosophically rebellious ideas...” (s.17). Mead studerte riktig nok ved Wilhelm Wundts laboratorium i Leipzig, men skulle her også komme til å interessere seg for filosofien. En filosof han viste spesiell interesserte for, og som han senere tok et radikalt oppgjør med, var Immanuel Kant (1724-1804). For i følge Kant baserer etikkens universalitet seg på ”...the motive of the actor himself (ibid:123)”, noe Mead hadde problemer med å akseptere:

¹⁴ Opprinnelig utgitt under tittelen *Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von George Herbert Mead* i 1980.

“Mead shares this striving toward universality, yet he finds Kant’s ethics insufficient for several reasons. Restricting the universality of moral actions to action performed from a sense of duty places duty in insurmountable opposition to inclination, and makes a truly dialogical and situation-relative character of moral action impossible [...] Mead stresses very strongly that the self-examination called for by the categorical imperative reaches its limit when it is not a matter of determining just what one’s duty is, but of resolving a conflict of duties, or, better, of establishing a constructive way of fulfilling one’s duty. The question of the correct way to do one’s duty, which is not pre-ordained but has to be creatively discovered, bursts asunder the framework of a Kantian ethics” (ibid:123-124).

Mead ville altså som Kant forsøke å utvikle en universell teori om menneskelig interaksjon, men var av den oppfatning at Kant ikke tok høyde for en sentral faktor, nemlig at den rette måten å behandle andre på, ikke kan bestemmes på forhånd – som et kategorisk imperativ – men heller må bli ”creatively discovered”. Hva som er rett å gjøre må i følge Mead alltid *kreativt oppdages* i møte med et nytt problem eller konflikt. Det avgjørende skille mellom Kant og Mead med hensyn til dette aspektet ved menneskelig interaksjon, er at hos Kant kommer strukturene for erkjennelse inn som *a priori* størrelse, mens hos Mead tenderer de mot å være av *a posteriori* art¹⁵. Etikken til Mead og hans kollegaer innen pragmatismen har senere blitt betegnet som *pragmatisk etikk*, som kjennetegnes av ”...*reflection on the practical procedure of solving moral problems*” (ibid:127). Videre beskriver Joas denne måten å tilnærme seg etiske spørsmål på slik:

“This ethics places itself in the situation of the human actor who has the task of mediating between values and the givens of a particular situation. Reflection on the always risky path to the practical mastering of problem-situations, *a path that is open to the future* [min utheving (K.S.)], shows that it is impossible to maintain that values can be simply deduced from other values, regarded as the highest, or from the givens of experience themselves” (ibid:128).

¹⁵ For mer om denne tendensen i Kants filosofi, se for eksempel hans *Besvarelse af spørgsmålet: Hvad er Oplysning* (1993 [1783]).

I følge en pragmatisk etikk må altså individene som er involvert i en konflikt- eller problemsituasjon alltid ta utgangspunkt i selve situasjonen når de skal forsøke å løse konflikten eller problemet. Sagt på en annen måte: “Whether a particular creative act is good or bad can only be settled in a discourse” (Joas 1996:197). Dette henger nært sammen med det tidligere nevnte prinsippet om at mening er noe som skapes i individenes interaksjon med hverandre. Det vil ut fra en slik antagelse være høyst problematisk å fremsette forutbestemte absolutte kriterier for hvordan man løser konflikter forut for en gitt konfliktsituasjon.

Det ovennevnte sitatet bærer også i seg et annet viktig aspekt ved den pragmatiske etikken, nemlig *åpenheten for fremtiden* – og *den/det* den rommer. Formuleringen ”Reflection on the always risky path to the practical mastering of problem-situations, a path that is open to the future...” leser jeg som en påstand om at individet i sitt møte med nye (problem)situasjoner hele tiden må tilpasse seg de gitte forholdene i situasjonen, og som nettopp derfor er åpen for de gitte forholdene – åpen for *den/det andre*. Dette prinsippet mener jeg kan knyttes opp mot forholdet mellom det nærværende (*present*) og det fraværende (*absent*). Men før jeg tar for meg denne problematikken vil jeg, ved fortsatt å støtte meg på Joas lesning av Mead, forsøke å utpensle et mer komplekst bilde av ”I-me” relasjonen.

3.2 ”I-me” relasjonen

”The ”I” is the functional pole or functional dimension of the self as the immediacy of the present, spontaneity, creativity, the individual perspective, the subject pole. The “me” is the functional dimension of the self that represents the constraints of the past, of tradition, of culture and institutionalized practices, the shaping of the self by the other, the community perspective, the object pole” (Rosenthal 1993:255).

Denne relasjonen griper altså direkte inn i spenningen mellom individ og samfunn. La meg fremsette to noe karikerte tilstander for å trekke opp spennet mellom ”I” og ”me”. Sett fra den ene siden; om individets selv kun underordnes ”me”, hvor det helt og holdent må innordne seg etter samfunnets sosiale normer, vil man kunne havne i

en samfunnspolitisk situasjon preget av totalitære krefter, hvor individet fullstendig frarøves dets individualitet. Sett fra den andre; om individet, som "I", får forrang – i en situasjon hvor det enkelte individ får muligheten til å handle fritt kun ut i fra sine egne impulser og spontanitet, uten hensyn til sine omgivelser – vil man kunne befinne seg i en før-sivilisajons-preget tilstand hvor ytterliggående tolkninger av Darwin vil kunne få et gyldig samfunnspolitisk mandat. Disse karikaturene kan fremheve hva som står på spill i dette spenningsforholdet. Mead oppfatter på sin side selvet som nettopp bestående av dette spenningsforholdet, hvor individet er utøver av både kreativ og institusjonalisert praksis. Jeg lar Joas forklare:

“The concept of the ‘I’ designates for Mead not only the principle of spontaneity and creativity, as it does in the philosophical tradition, but also the endowment of the human being with impulses [...] ‘constitutional surplus of impulses’; going beyond all the possible limits of the impulses’ satiation, this surplus finds expression in fantasies, and social norms can only channel it” (Joas 1997:118).

På denne måten kan man betrakte forholdet mellom "I" og "me", som en pågående vekselvirkningsprosess – et forhold hvor disse to størrelsene hele tiden må sees i forhold til hverandre. Som Mead selv sier det: "Within the individual there is a fusion of the "me" with the "I"" (Mead 1934:274). Individet er i utgangspunktet i besittelse av et overskudd av impulser som tar form som ulike fantasier, drømmer, forestillinger etc., som kan sies å være en forutsetning for individets kreativitet. Disse impulsene må forstås som vesenssider ved individet. For impulsene blir ikke "eliminert" eller "fortrengt", som resultat av individets møte med de sosiale normene som eksisterer i samfunnet det trer inn i. Individets impulser blir heller kanalisert eller filtrert gjennom de sosiale normene. Videre kan man tenke seg at formene kanalene tar, hvor impulsene får utløp, vil være mangfoldige – former som for eksempel ulike uttrykk innen kunst, innen politikk, nye måter å bruke språket på o.l. Om "me" skriver Joas:

“‘Me’ refers to my mental presentations of the image that the other has of me, or [...] to my internalization of his expectations of me. The ‘me’ as the precipitate within me of a person who serves as a standard of reference for me is an evaluating moment serving structuration of spontaneous impulses, as well as an element of my emerging self-image” (Joas 1997:118).

Den andres oppfattelse av meg vil altså fungere strukturerende for mine spontane impulser, og vil være et avgjørende steg mot etableringen av mitt selv. Her kommer det ovennevnte problemet med en potensiell frarøvelse av individets individualitet til syne. Om ”me” får dominere, vil dette kunne virke svekkende for individets kreativitet og spontanitet. Men Joas skriver også:

”If I encounter several reference persons who have significance for me, then I acquire several different ‘me’s’. In order for consistent behaviour to be at all possible, these different ‘me’s’ must be synthesized into a unitary self-image. If this synthesis is successful, then there originates the ‘self’ as a unitary self-evaluation and orientation of action, that is nevertheless flexible and open to communication with a gradually increasing number of partners” (ibid:118-119)¹⁶.

På denne måten vil ikke individet i sin interaksjon med omgivelsene stå igjen med et absolutt og hellig ”me” som fungerer som dets *raison d’être*, som dens eneste referansepunkt for selvrefleksjon og erkjennelse. Det vil snarere erverve seg en rekke differensierte ”me’s”, som må sees i forhold til hverandre i et ”helhetlig” selv. Dette kan også sees i sammenheng med prinsippet om at de sosiale normene kun kan kanalisere impulsene, ikke eliminere eller fortrenge dem. Individet vil hele tiden kunne komme i kontakt med nye miljøer, hvor det danner nye ”me’s”, hvor det kan få utløp for dets ulike impulser – en vekselvirkningsprosess hvor individet realiserer seg selv i samhandling med andre. Det er også i denne sammenheng kapitlets innledende sitat av Mead får sin rettmessige mening. Fordi sosiabilitet – det å kunne omgås med

¹⁶ Det er her mulig å trekke en parallell tilbake til Humboldts begrep om *Bildung*. Humboldt hevdet: ”It is the ultimate task of our existence to achieve as much substance as possible for the concept of humanity in our person” (Humboldt 2000:58). På samme måte, minner Joas en på, forstår Mead individets interaksjon med varierte omgivelser som en prosess hvor det utvider sitt repertoar av måter å betrakte verden på.

andre mennesker – er ”...the capacity of being several things at once” (1932:49), vil individet være sosial fordi det er i besittelse av en rekke ulike “me’s” som det kan innta, eller benytte seg av, i sin interaksjon med andre individer.

”I” og ”me” må altså aldri betraktes isolert, men som størrelser som interagerer i et nettverk av ulike situasjoner og miljøer som individet til ulike tider deltar i:

“Unlike Freud’s, Mead’s model is oriented to a dialogue of impulses and social expectations. Mead does not present us with a choice between the inescapable alternatives of repression as the price of culture and anarchic satisfaction of impulses; rather, the model he offers is one of open communicative modification, and the impulses to discerning and voluntary, because satisfying, re-orientation” (ibid:119).

I en slik forståelse av dannelsen av selvet vil aldri den unges selv være en *atomær og lukket størrelse*, men heller en størrelse som i nye situasjoner vil utvikle nye ”me’s”, som igjen vil kunne anspore ”I” til å søke nye situasjoner som bidrar til ny ekspansjon av selvet. De unge vil åpent gå inn i nye situasjoner og her være kreative. De vil være med på å omskape omgivelsene som danner grunnlag for utviklingen av ”me” – det som finner sted er en pågående veksling mellom ”I” og ”me”. Det er i dette spennet, mellom det sosiale og det individuelle, den unge til enhver tid befinner seg – i overgangen mellom ”I” og ”me”, mellom *seg selv* og *den/det andre*.

Jeg vil i neste kapittel forsøke å belyse de unges interaksjon med og gjennom medier, ved hjelp av Meads forståelse av *det sosial selvet*.

4.0 I, Me, & Media

Jeg vil til å begynne med fremsette to prinsipielle aspekter jeg mener er av særlig betydning med hensyn til intersubjektivitetsproblematikk. Det første knytter seg til en helt generell problematikk rundt interaksjon mellom individer, mens det andre knytter seg mer konkret til interaksjon gjennom medier. Begge refererer til problematikken rundt forholdet mellom det nærværende/tilstedeværende og det fraværende/ikke-tilstedeværende.

For det første vil jeg hevde at måten man forstår forholdet mellom det nærværende og det fraværende har betydning for hvordan man oppfatter individets *møte* med *den/det andre* – som igjen tar form som et spørsmål om *åpenhet og lukkethet for den/det andre*. Det jeg her ønsker å aktualisere er at det i begrepet om det nærværende ligger et element av noe *kjent*. Det er i de nære omgivelsene – det nærværende – man ofte finner det som oppfattes som trygt, stabilt, noe *kjent*. I det nærværende finner man det man oppfatter som en ”naturlig” del av seg selv – en del av *sitt* selv. Som motsetning til dette viser det *ukjente* seg i fraværets skikkelse, hva som ikke oppfattes som en del av *sitt* selv. Det fraværende er ofte noe som oppfattes som utrygt, ustabilt, noe *ukjent*. Det er ”der ute” – i det fraværende – *den fremmede* befinner seg. Hvis dette skillet mellom nærvær og fravær oppfattes som et kategorisk skille, vil man stå i fare for å etablere en *avgrunn* mellom *meg* og *den/det andre*, eller *meg* og *den fremmede* – en *lukkethet for den/det andre*.

For det andre vil jeg hevde at måten man oppfatter forholdet mellom det nærværende og det fraværende på, vil ha betydning for hvilken status intersubjektiviteten som finner sted gjennom unges bruk av medier får. Et medium kan som tidligere nevnt betraktes som ”noe” de unge interagerer gjennom, et *topos* hvor de unge kan møtes ”virtuelt”. Et viktig kjennetegn på denne interaksjonen vil være det *fysisk-kroppslige fraværet* hos de ulike aktørene. Hvis skillet mellom nærvær og fravær oppfattes som et kategorisk skille, hvor det nærværende får vesentlig forrang, vil intersubjektiviteten som finner sted online kunne betraktes som underordnet den

intersubjektiviteten som konstitueres offline, nettopp fordi sistnevnte kjennetegnes av et *fysisk-kroppslig nærvær*. Det første av disse aspektene vil jeg eksplisitt forsøke å belyse i neste avsnitt ved hjelp av Meads refleksjoner, mens det andre aspektet vil ligge mer implisitt videre i kapitlet¹⁷.

4.1 Fraværets nærvær – *det innkommende*

I *The philosophy of the present* (1932) kan man hos Mead finne en måte å forstå denne nærvær-fraværs problematikken på, og det uten et dualistisk utgangspunkt:

“When [...] emergents have appeared they become part of the determining conditions that occur in real presents, and we are particularly interested in presenting the past which in the situation before us conditioned the appearance of the emergent, and especially in so presenting it that we can lead up to new appearances of this object. We orient ourselves not with reference to the past which was a present within which the emergent appeared, but in such a restatement of the past as conditioning the future that we may control its reappearance” (s.15)¹⁸.

Man kan her se hvordan Mead tar for seg *nåtids* forhold til både *fortid* og *fremtid*. Han foreslår en helt spesiell måte å betrakte nåtid på, en måte hvor nåtid holder i seg både fortid og fremtid. Disse tre tidsdimensjoner er for Mead tre størrelser man ikke kan holde fra hverandre. Noe jeg mener man kan lese ut av det ovennevnte sitatet er som følger: når en ny hendelse (emergent) finner sted i det man opplever som nåtid, vil den alltid transformere denne nåtiden til fortid. Det vil si at nåtid (som hendelsen finner sted i) vil manifestere seg som fortid, nettopp fordi den tilkomne hendelsen skaper en ny ”nåtid” (slik man opplever nåtiden etter at hendelsen har inntruffet) – en nåtid som ikke eksisterte før den nye hendelsen fant sted. Altså, den hendelsen som

¹⁷ Problematikken rundt det fysisk-kroppslige fraværet vil jeg eksplisitt reflektere over i kapitlet om *Différance og medier*.

¹⁸ Slik jeg tolker Mead kan ”emergents” simpelthen forstås som nye hendelser som finner sted – hendelser som så å si ”dukker frem” (emerge).

trer inn fra fremtiden i nåtiden, transformerer sistnevnte til fortid. Slik sett er disse tre tidsdimensjoner uløselig knyttet til hverandre.

Videre mener jeg man ut av denne logikken kan lese et postulat om at individet på en måte orienterer seg mot fremtiden. Fordi nye hendelser hele tiden skaper nye nåtider vil individet forholde seg progressivt og ikke regressivt til seg selv og sine omgivelser. Joas tolking av dette prinsippet kan virke klargjørende:

“Mead recognizes [...] the temporal structure of self-reflection. In self-reflection the actor does not turn back upon himself in a frozen present – as in a mirror – but reflects upon the future possibilities in the present conditions, which issue from the past. Selfhood for Mead does not consist in immobilely remaining identical with oneself; rather, it is the continuously active, reconstructive processing of occurrences and the planning of actions” (Joas 1997:192).

Ettersom individet ”...reflects upon the future possibilities in the present conditions...” – fordi det orienterer seg mot fremtiden – vil det prinsipielt sett finnes en åpning for *den/det som kommer*. Her mener jeg også den pragmatiske etikken jeg skisserte i forrige kapittel kommer klart til uttrykk. Som jeg forsøkte å vise ligger det i denne etikken en idé om individets *åpenhet for fremtiden* – en *åpenhet for den/det andre*, fordi det hele tiden må tilpasse seg de gitte forholdene i de situasjonene det trer inn i. Da individet ikke først og fremst orienterer seg mot fortiden eller nåtiden som *present* – som noe tilstedeværende – men heller mot nye nåtider – som noe fraværende – vil det også være problematisk å betrakte det som identisk med seg selv, som Joas påpeker: ”Selfhood for Mead does not consist in immobilely remaining identical with oneself...”. For i det å være ”identisk med seg selv” ligger det en tanke om fullbyrdelse og enhet – hvor man når det endelige målet idet ”man er seg selv”. Som Klaus Mollenhauer noe ironisk sier det i *Glemte Sammenhenger* (2002): ”...identitet er en relasjon som jeget har til seg selv, en relasjon som skaper enhet. Som motsetning kan det tales om det som forstyrrer identiteten eller får den til å bryte sammen” (s.138-139). Hvis man betrakter individet som å ha identitet i en slik forstand, står man i fare for å lukke det for *den/det andre* – *den fremmede*, nettopp fordi *den/det* kan oppfattes som forstyrrende. Men om individet forholder seg

refleksivt til *den/det som kommer*, vil dannelsen av selvet, av jeget, aldri være fullbyrdet og enhetlig. Individet vil heller måtte forstås som en som hele tiden aktivt rekonstruerer seg selv i møte med nye hendelser – sagt på en annen måte; en som hele tiden skaper seg selv i møtet med *den/det andre*¹⁹.

Denne måten å betrakte individet på, som noe ikke-identisk med seg selv, viser seg også "I-me" relasjonen:

"...Mead spoke of the fact that the 'I' can never be immediately grasped, and meant this not only in the sense that an individual is dependent in this regard on the responses of his partners in interaction. He also meant that the 'I' can be apprehended only through the execution of the actions it has planned" (Joas 1997:192).

Individet er i følge en slik tanke avhengig av *den andre* for å "være seg selv". For å kunne reflektere over seg selv – etablere en følelse av å "være seg selv" – må individet så å si ta en omvei, gå veien innom *den/det andre*. Individet handler som "I", men vil først forstå sin handling i lys av den andres reaksjon. Individet vil alltid allerede være ikke-identisk med seg selv, fordi den er prisgitt den andre. Som Habermas (1999) sier det: "Jeget [...] Det "tilhører" meg ikke" (s.235). Individets individualitet kan aldri dreie seg om enhet – *den/det andre* er alltid allerede en del av en selv, på samme måte som en alltid allerede er en del av *den/det andre*.

I et møte med *den/det andre* vil jeg aldri være sikker på hva *den/det andre* vil foreta seg, aldri være helt sikker på hva *den/det* vil fortelle meg. Det som sies – i nåtid – vil sees i forhold til hva som tidligere har vært sagt – i fortid – men det som sies vil likevel prinsipielt alltid være noe jeg aldri helt kan forutsi hva vil være – det er noe fremtidig. Det er dette usagte – disse ordene som kommer til meg, *det innkommende* – som må forstås som grunntanken i hva jeg har kalt *fraværets nærvær*. I det nærværende ligger det alltid et element av det fraværende, det er dette jeg strekker meg mot, og som jeg derfor prinsipielt alltid vil være åpen for, i en alltid allerede pågående rekonstruering av meg selv.

¹⁹ Dette kan også sees i sammenheng med Løvliens tidligere nevnte idé om hypertransformasjon.

I det neste avsnittet vil jeg ta for meg en interaksjonsform som har utviklet seg på Internett, det som går under betegnelsen MUD (Multiple User Dungeon). Ved å analysere denne type arena vil jeg undersøke hvilken betydning ”virtuell” interaksjon har for de unge som deltar, og hvordan man kan betrakte den som en intersubjektiv praksis.

4.2 (Inter)subjektiviteten i MUDen

Denne type ”virtuell” interaksjon er på ingen måte ny, de første MUDs ble allerede utviklet på slutten av 70-tallet²⁰. I følge *The Mudconnector* (08.09.05) kan en MUD enkelt forstås som:

”...a computer program which users can log into and explore. Each user takes control of a computerized persona/avatar/incarnation/character. You can walk around, chat with other characters, explore dangerous monster-infested areas, solve puzzles, and even create your very own rooms, descriptions and items”.

Selv om aktiviteten som foregår i en MUD kan kjennetegnes som blant annet lek, må det ikke oppfattes som et dataspill i tradisjonell forstand. En MUD kan heller betraktes som et ”virtuelt” sted hvor man gis muligheten til å ”konstruere” seg selv og sine omgivelser. Det som blant annet kjennetegner den enkelte deltakers ”konstruksjon” er at den utføres i *samhandling* med andre deltakere.

”A **MUD** is defined as a *multi-user domain, multi-user dungeon, or multi-user dimension*, all of which are referring to the same thing, **an environment where multiple people may be logged on and interacting with one another**.

MUDs er som oftest tekstbaserte, det vil si man utforsker og påvirker omgivelsene ved hjelp av tekstkommandoer. De fremstår altså ikke med et tradisjonelt spill-lignende grensesnitt – slik for eksempel de ulike spillkonsollene (PlayStation, Xbox,

²⁰ For mer om historikken til MUDen se for eksempel *living internet* (27.10.05) sine hjemmesider.

GameCube etc.) gjør – hvor man direkte manipulerer figurative visuelle objekter. De kan heller betraktes som steder hvor man i større grad selv konstruerer et mentalt bilde av hva som foregår i rommet, fordi man forholder seg til skrevet tekst. Om man går til LambdaMOO (15.09.05) sine hjemmesider kan man lese hvordan dette der kommer til uttrykk:

“The Moo *sucks you in* and before you know it, as you drift from room to room getting to know the real people there, you begin to visualize them and the things around you, akin to reading a novel”.

MUDs må heller ikke forveksles med det man kaller *chatrom*. Torill Mortensen (2002) skriver i artikkelen *Playing with players: Potential Methodologies for MUDs*: ”In the role-play of multi-user online games the opportunities for playing with realities can be taken much further than to the so-called “real identity” of the chat-rooms” (s.1). Hun velger å benytte seg av ”spillermetaforen” og ikke ”lesermetaforen” for å beskrive aktørene i MUDen, noe som understreker den aktive deltakelsen som her finner sted: ”...the play activity is closer to a *performance* than a *reading*” (ibid:2). Det dreier seg altså ikke kun om *lesning av tekst*, men også om *produksjon av tekst* – og dermed meningsinnhold – i samhandling med andre aktører. Sherry Turkle beskriver denne sosiale prosessen i *Life on the screen: identity in the age of the Internet* (1997) på følgende måte:

”MUDs are a new kind of virtual parlor game and a new form of community. In addition, text-based MUDs are a new form of collaboratively written literature. MUD players are MUD authors, the creators as well as consumers of media content” (s.11).

På bakgrunn av en rekke intervjuer utført på aktører som eksperimenterer online, fremviser hun ulike sider ved interaksjonsformene som her finner sted. Hun påpeker

hvordan de ulike inntrykkene og situasjonene som her oppstår, for mange av deltakerne inngår som deler i et flerefasettert selv²¹:

“...participating in a MUD has much in common with script writing, performance art, street theatre, improvisational theatre – or even commedia dell’arte. But MUDs are something else as well. As players participate, they become authors not only of text but of themselves, constructing new selves through social interaction. One player says, “You are the character and you are not the character, both at the same time” (ibid:11-12).

Man kan her lese hvordan deltakerne i MUDen i stor grad gis muligheten til å utforske og konstruere sine omgivelser – men ikke bare omgivelsene lar seg konstruere, deltakerne gis nemlig muligheten til å konstruere seg selv. Man eksperimenterer med ulike sider ved en selv, viser frem sider en ikke ville vist i offline-interaksjon, tester ut andres reaksjon på disse sidene etc.. Deltakerne blir altså å forstå som *forfattere av seg selv*. Det å kunne forholde seg dialogisk til andre i denne prosessen må kunne sies å være viktig. Ved å kommunisere med hverandres karakterer utveksler man erfaringer og gis muligheten til å kommentere hverandres bevegelser i rommene – alt ved hjelp av tekstproduksjon. På LambdaMOO sine hjemmesider uttrykkes også dette poenget:

Despite being able to describe yourself as whatever you want, you soon learn that this is one of the few places where your description has very little bearing on how people see you. *Get ready to be able to hold a conversation!*

²¹ Turkle gjør blant annet en interessant bemerkning med hensyn til det psykologiske aspektet ved de unges interaksjon på Internett. Hun hevder at enkelte sider ved denne interaksjonen kan fungere som et *psykososialt moratorium*, noe neofreudianeren Erik Homburger Erikson betraktet som avgjørende for de unges identitetsutvikling. “...adolescent moratorium is a time of intense interaction with people and ideas. It is a time of passionate friendships and experimentation” (s.203). Erikson utviklet sine teorier på 50-60 tallet, hvor oppfattelsen av hva det vil si å være ungdom var en noe annen enn hva den er i dag. “Today, thirty years later, the idea of the college years as a “time out” seems remote, even quaint. College is preprofessional and AIDS has made sexual experimentation a potentially deadly game. But if our culture no longer offers an adolescent moratorium, virtual communities do. They offer permission to play, to try things out. This is part of what makes them attractive” (s.203-204).

Fordi alle deltakerne gis muligheten til å beskrive seg selv slik de ønsker, vil ikke selve beskrivelsen være det viktigste for hvordan *den andre* oppfatter deg. Det vil være rimelig å anta at det eksistere en felles forståelse av at den beskrivelsen MUD-deltakerne gir av seg selv ikke alltid ”stemmer overens” med ”virkeligheten”. Det som blir viktig for *den andres* oppfattelse av deg er din evne til å kommunisere, at man klarer å holde en samtale i gang, holde på samtalen, *holde på den andre*.

4.3 ”Mead om MUD”

Ideen om å betrakte den unge som *forfatter av seg selv* på Internett er ikke uproblematisk, og griper direkte inn i ”I-me” relasjonen til Mead. Vil denne ideen gi mening, om selvet ikke bare består av ”I”, men også av ”me”? Det som får betydning for svaret på dette spørsmålet, er hva man legger i uttrykket ”å forfatte seg selv”, som raskt kan gi gjenklang av å være en individuell prosess – noe den unge gjør på egenhånd.

Når den unge for første gang trer inn i en ”virtuell” sosial arena som MUDen er, vil han møte det meningsinnholdet som her befinner seg med sitt særegne og unike ”I”. På denne måten vil han være kreativt handlende, og dermed være med på å videreutvikle det meningsinnholdet som befinner seg i MUDen. Likevel vil den særegne og unike delen av selvet alltid stå i forhold til ”me”, for når den unge trer inn i denne arenaen vil han være i besittelse av en rekke ulike ”me’s” han allerede har ervervet seg utenfor denne arenaen. Han vil følgelig benytte seg av disse i resepsjonen av det nye meningsinnhold som her befinner seg. Videre kan man tenke seg at den unge i interaksjonen med dette meningsinnholdet, igjen utvikler nye ”me’s” han ikke var i besittelse av før han trådte inn i MUDen. Som nevnt tidligere er dette for Mead en dialogisk og progressiv prosess. ”I” vil kunne gi et særegent bidrag til konstruksjonen av seg selv, men må alltid forholde seg til et ”me” – være seg i form av sitt eget eller i form av det meningsinnhold som befinner seg i det ”virtuelle” rommet den unge er en del av.

I et slikt perspektiv kan selve uttrykket ”å forfatte seg selv” på mange måter sies å være misvisende. Som Turkle beskriver deltakerne i MUDen, konstruerer disse nye selv *gjennom den sosiale interaksjonen*. Det er altså ikke noe de kun gjør på egenhånd. Et forslag som kan fremsettes på grunnlag av denne erkjennelsen er å bytte ut begrepet forfatter med et mer dekkende begrep for å beskrive deltakerne i denne type ”virtuell” interaksjon, nemlig *med-forfatter*. Hvis man antar det er gjennom den tekstuelle konversasjonen – en pågående prosess som finner sted i de ulike MUDs – man skaper ny forståelse av seg selv og andre, gir betegnelsen *med-forfatter* mening. Man er i MUDen *med-forfattere* av hverandres selv. Ved å befinne seg i et nettverk av ulike ”virtuelle” rom, kan de unge således skrive seg inn i hverandres historier, skrive seg inn i hverandres selv. Det intersubjektive aspektet ved MUDen som interaksjonsform er altså klart tilstede.

Ved å ta for meg noen eksempler på denne type ”virtuell” interaksjon, hentet fra de tidligere nevnte intervjuene Sherry Turkle har beskrevet i *Life on the screen*, vil jeg mer *konkret* forsøke å vise hvordan Meads refleksjoner kan leses innenfor rammen av mediebruk. Følgende eksempel er hentet fra en passasje hvor en bekymret jente gir uttrykk for hvordan hun opplever det å ha møtt en potensiell ”venn” online. Hun gir følgende uttrykk for sine tanker om deres tidligere og fremtidige interaksjon:

“I didn’t exactly lie to him about anything specific, but I feel very different online. I am a lot more outgoing, less inhibited. I would say I feel more like myself. But that’s a contradiction. I feel more like who I wish I was. I’m just hoping that face-to-face I can find a way to spend some time being the online me” (s.179).

Det som her er interessant er hennes utsagn om at hun online føler seg mer slik hun ønsker å være, slik hun ønsker å bli oppfattet. Om man relaterer dette til ”I-me” relasjonen kan følgende spørsmål stilles: Er den hun ønsker å være – et uttrykk for ”me” (hva som også kan kalles hennes idealselv) – en oppfattelse som er tilstede før hun inngår i interaksjonen? Eller er det i møtet med den potensielle ”vennen” hun konstruerer denne oppfattelsen – konstruerer et nytt ”me” – og dermed konstruerer ”seg selv”? Kan det forstås slik at møtet bringer med seg noe *nytt*, noe som hos

henne og hos *den andre* tidligere ikke var tilstede, men som heller skapes i dette møtet – et møte som tar form som et krysningspunkt mellom ulike ”I’s” og ”me’s”. Dette spørsmålet er problematisk å besvare, nettopp fordi ”Within the individual there is a fusion of the ”me” with the ”I”” (Mead 1934:274). Slik sett kan man anta at det også i *selve møtet* finner sted en fusjon, en sammensmeltning, av de ulike partenes ”I’s” og ”me’s”. Det å forsøke å holde disse størrelsene atskilt – for å si hva de faktisk inneholder av mening, og si *hva* som har forandret seg etter møtet – kan da være dømt til å mislykkes. Men uansett hvordan man velger å besvare dette spørsmålet vil det *de facto* være slik hun nå oppfatter seg selv, og om vi følger Mead har hun blitt seg dette bevisst gjennom den sosiale interaksjonen. Det som altså viser seg her er det progressive og pragmatiske *credo* som hele tiden går igjen hos Mead. Man kan si hun inngår i møtet med *den andre* med dem ”me’s” hun har ervervet seg tidligere, for så å handle som et ”I”, som igjen transformerer ”me”. Dette kan også sies om den andre, som vil tre inn i dette møtet med sine ”me’s” og handle med sitt ”I”. Det vil derfor oppstå et komplisert samspill av ulike ”me’s” og ”I’s”. Begge personer vil gå inn i interaksjonen med en viss oppfattelse av hvordan de ønsker å være, men noe av kjernen i den progressive logikken jeg her forsøker å skissere er at oppfattelsen av hvem man ønsker å være ikke er statisk. Oppfattelsen av ”hvem jeg ønsker å være” (mitt idealselv) er noe som hele tiden vil rekonstrueres i møte med *den/det andre*.

Et annet spørsmål som utkrystalliserer seg i denne sammenheng er om man kan tolke det ovennevnte sitatet som et uttrykk for deltakernes følelse av at det eksisterer færre restriksjoner ved en selv i online-relasjoner, enn hva det gjør i offline-relasjoner? Er det fordi hun her føler seg friere, i betydningen mindre hindret av sosiale konvensjoner, hun uttaler ”...online [...] I feel more like who I wish I was...”? Som tidligere fremhevet vil ulike fora på Internett gi den enkelte muligheten til å leke med og utforske sin egen ”identitet”, noe som kan bety at man gir slipp på visse begrensninger som er tilstede i offline-relasjoner. Om man følger den ovennevnte logikken, om at individet skaper sitt idealselv i interaksjonen med den andre, kan problemstillingen gripes an på en litt annen måte. Siden den enkelte online gis

muligheten til å eksperimentere med hvordan han eller hun fremstår overfor andre, vil man kunne anta at terskelen for å inngå i spontane møter med andre vil være noe lavere enn hva det vil være offline. Når man er online kan man tross alt bare ”logge seg av” om det skulle oppstå ubehagligheter. Dette kan da tolkes på følgende måte; å være online bidrar til å etablere flere sosiale kontakter, som igjen vil bidra til å utvikle nye ”me’s”, *man ikke ville ha etablert offline*. Videre kan man da tenke seg påstanden om at online ”... I feel more like who I wish I was...”, ikke kun vil gjelde online, men for henne virket slik fordi det var her hun etablerte denne kontakten. En tilsvarende kommentar om et møte offline kunne fortonet seg som ”...with him, I feel more like who I wish I was...”, nettopp fordi man skaper seg selv gjennom møte med *den/det andre*. Man kan dermed si hennes erkjennelse av at slik hun fremstår online også er slik hun ønsker å være, ikke nødvendigvis er et resultat av svekkede restriksjoner ved en selv. Det kan også være et resultat av hennes faktiske møte med *en annen* – et møte som ikke hadde blitt initiert om det ikke var for deres tilgang til Internett. Slik sett viser denne type online-interaksjon seg som en klar intersubjektiv praksis. Det å tolke utsagnene ”...online [...] I feel more like who I wish I was...” og ”...with him, I feel more like who I wish I was...” som å tilhøre to kategorisk forskjellige sfærer med tanke på intersubjektivitet vil ikke være legitim, nettopp fordi de kan være et uttrykk for det samme; det er i møte med *den/det andre* man konstruerer seg selv.

La meg ta et annet eksempel. Det følgende utdraget er hentet fra en passasje hvor Turkle selv gir en beskrivelse av en MUD-deltaker, og hans opplevelse av møtet med meningsinnholdet her. Teksten i kursiv uttrykker deltakerens egne kommentarer.

”Stewart is logged on to one MUD or another for at least forty hours a week. It seems misleading to call what he does there playing. He spends his time constructing a life that is more expansive than the one he lives in physical reality. Stewart, who has travelled very little and has never been to Europe, explains with delight that his favourite MUD, although played in English, is physically located on a computer in Germany and has many European players. *I started talking to them [the inhabitants of the MUD], and they're, like, "This costs so many and so many Deutschmarks." And I'm, like, "What are Deutschmarks? Where is this place located?" And they say, "Don't you know this is Germany." It hadn't occurred to me that I could even connect to Germany....All I had were local Internet numbers, so I had no idea of where it [the MUD] was located. And I started talking to people and I was amazed at the quality of English they spoke....European and Australian MUDs are interesting,...different people, completely different lifestyles, and at the moment, completely different economic situations.* It was from MUDs that Stewart has learned much of what he knows of politics and of the differences between American and European political and economic systems” (ibid:193).

Passasjen kan virke illustrerende for hvordan man gjennom interaksjon med andre aktører i MUDen får sine allerede etablerte ”me’s” utfordret, noe som resulterer i utviklingen av nye ”me’s”. Slik man kan lese uttrykker Stewart stor begeistring, til og med beundring, i sin refleksjon over sitt møte med meningsinnholdet i den MUDen som her beskrives. Når han første gang henvender seg til deltakerne i den respektive MUDen (...the inhabitants of the MUD...) blir han nærmest overrumplet, men likevel fascinert av den konteksten responsen kommer fra – en kontekst hvor interaksjon mellom deltakerne ikke er begrenset til geografisk tilhørighet (...All I had were local Internet numbers...). Man kan si at hans kunnskap blant annet er betinget av geografi, og det er her interessant å registrere hvordan kunnskapen tar nye former i en slik type ”virtuell” interaksjon. I det han forventer å møte noe *kjent* (deltakere som orienterte seg ut fra hans eget politiske og økonomiske system) blir han i stedet introdusert for noe *ukjent* (deltakere som orienterer seg ut fra et europeisk politisk og økonomisk system). I møtet med dette nye og uventede blir han konfrontert med sin egen verdensanskuelse (...I was amazed at the quality of English they spoke...), og blir dermed i stand til å stille eventuelle spørsmål ved denne, samt bidra til videre utvikling av det meningsinnhold som til enhver tid befinner seg i den respektive

MUD. Det som her oppstår er en rekonstruering av hans subjektive oppfattelse gjennom møtet med *det ukjente – det fraværende*.

Man kan tenke seg at individet også vil benytte seg av de ulike ”me’s” det utvikler i de ”virtuelle” møtene i senere offline-interaksjon, slik det vil benytte seg av dem ”me’s” som utvikles i sistnevnte, når man inngår i online-interaksjon. Den unge vil i konstitueringen av sitt selv trekke på både online- og offline-kontekster hun deltar i. Det kan være fruktbart å relatere denne ”gjensidige utvekslingen”, eller ”dobbeltheten”, til den tidligere nevnte topologien. For begrepet om *grensesnitt* kan sies å bli konkretisert i MUDen. Turkle påpeker i det ovennevnte sitatet at MUDen fungerer som en sosialiseringsarena, hvor Stewarts innsikt i internasjonale distinksjoner i det politiske og økonomiske feltet økes – en arena som utvider Stewarts politiske og økonomiske perspektiv i møte med *den/det andre*. MUDen kan da forstås som et *topos*, et sted man realiserer seg selv i sin omgang med andre individer. Dette *topos* må betraktes som et av mange *topoi* den unge vil befinne seg i. Slik jeg gjorde rede for i kapittel to, legger ikke denne topologien vekt på *tingen* (det tekniske utstyret som utgjør mediet) de unge interagerer gjennom, men fremsetter heller *stedet* som interaksjonens *raison d’être*. Denne topologien har heller ikke det fysisk-kroppslige nærværet som sin betingelse. *Topos* kan være et hvilket som helst sted, være seg online eller offline. I det den unge trer inn i *topos*, i ulike *topoi*, med både sitt genuine og særegne ”I”, og sine mer institusjonaliserte og kulturelt betingede ”me’s”, vil *topos* være krysningpunktet mellom ”I’s” og ”me’s” – mellom den unge og *den/det andre*.

4.4 En kort refleksjon over forholdet mellom MUDen og chatrommet

Jeg vil her kort reflektere over forholdet mellom MUDen og chatrommet, fordi det kan vise hvordan det faktisk eksisterer forskjeller i ulike ”virtuelle” rom med tanke på intersubjektivitet. Som tidligere nevnt hevder Mortensen (2002) et det foreligger en hvis forskjell mellom MUDen og chatrommet med tanke på muligheten som gis til å

leke med og utforske sin egen "identitet". Mortensen (2002) skriver om hvordan mange MUDs oppfordrer deltakerne til å skrive historier, fortellinger og dikt etc., noe som kan vitne om en mer omfattende konstruksjon av omgivelsene i denne type "virtuelle" rom, enn hva som foregår i et chatrom. Ved å først konstruere sin egen karakter, for så å bevege seg rundt i omgivelsene – fra et "virtuelt" rom til et annet – vil de unge i samhandling kunne skape en "virtuell" verden i MUDen, hvis komposisjon teoretisk sett kun begrenses av fantasien²². En annen forskjell av betydning mellom MUDen og chatrommet jeg mener å kunne lokalisere, er graden av intersubjektivitet som finner sted. Nå er det riktig nok problematisk å snakke om ulike grader av intersubjektivitet, men det jeg med denne formuleringen ønsker å aktualisere er at det synes som om deltakerne i disse to sfærer, i ulik grad *selv* skaper det meningsinnhold som her befinner seg. Ta som eksempel de ulike "chatteprogrammene" på de Norske toneangivende fjernsynskanalene²³. Om man først tar for seg selve komposisjonen til det bilde som vises på skjermen i denne type program, vil man kunne se at det gjerne er satt sammen av ulike felter, med hvert sitt tilhørende "medieelement". Et eksempel på en slik komposisjon kan da være: Et felt for medieelementet *musikkvideo*, som ofte kombineres med et "stemmebarometer", hvor man gis muligheten til via tekstmeldinger å stemme inn den musikkvideoen man ønsker å se. Dette feltet kan ofte veksle mellom fremvisning av musikkvideoer, og fremvisning av en programvert som gir programmet en "autentisk" stemme. Et neste felt for *bilder*, hvor man kan sende inn personlige digitale bilder man ønsker skal bli vist i skjermbildet – oftest tatt med mobilkamera. Et siste felt for *chatte-funksjonen*, hvor man gis muligheten til å skrive inn ulike beskjeder. Disse i hovedsak tre ulike felter kan da sies å utgjøre det helhetlige skjermbildet til det respektive programmet.

²² Det vil selvfølgelig foreligge visse begrensninger i denne type "virtuelle" rom med tanke på det å kunne konstruere seg selv og sine omgivelser. Det vil blant annet være opp til selve skaperen av den enkelte MUD hvordan hun vil definere området bruk. Slik sett vil det ikke være snakk om en "ubegrenset frihet" for den enkelte deltaker (Mortensen 2003a).

²³ Blant annet har NRK sin *SVISJ*, og TVNorge sin *messTV*. Det bør her nevnes at chatrommet ikke er en homogen størrelse. Det vil si det finnes mange ulike former for chatrom, og mange ulike typer medier som er vertskap for disse. Det som her forsøkes er å vise at det vil være mulig å snakke om ulik grad av intersubjektivitet i ulike typer "virtuelle" rom.

Det er spesielt to ting som er av betydning når det gjelder den intersubjektive praksisen i slike programmer. For det første vil det være mulig å hevde at det som foregår i denne type ”virtuelle” rom – hva som finner sted av interaksjon og meningsutveksling blant de unge – prinsipielt sett er underlagt redaksjonelt definerte rammer. Det foreligger altså en bemerkelsesverdig asymmetri i slike program. For det andre, som er en konsekvens av det første, vil meningsinnholdet som finner sted i denne type ”virtuelle” rom prinsipielt sett ikke *selv* skapes av de unge (men heller av den initierende fjernsynskanalen²⁴). Det betyr at det det ”chattes” om, forholder seg til et prinsipielt *a priori* strukturert meningsinnhold – hvor for eksempel programverten framsetter et tema for dagen som seerne kan sende inn sine meninger om²⁵. Dette får igjen betydning for den intersubjektive praksisen som her finner sted. Deltakelsen i denne type ”chatte-programmer” kjennetegnes av *interaktivitet*, den unge kan aktivt delta i programmet ved å stemme og sende inn tekstmeldinger med ulike ytringer, men min påstand er at *intersubjektiviteten* svekkes. Muligheten til å ”...constructing new selves through social interaction” (Turkle 1997:12) på egne premisser, blir begrenset. Den unge gis muligheten til via mobiltelefonen sin å stemme inn musikkvideoer, sende inn bilder av seg selv, komme med ulike ytringer i ”chatte-funksjonen”, men denne interaktiviteten er likevel til syvende og sist strukturert av produsentene av programmet (man kan for eksempel tenke seg at enkelte ytringer fra de unge ikke vil komme gjennom i det hele tatt). Man kan dermed hevde det foreligger en differens mellom MUDen og chatrommet, med hensyn til intersubjektivitet. Det kan argumenteres for at det ikke finner sted en så omfattende og gjennomgripende konstruksjon av seg selv og sine omgivelser i et chatrom slik det gjøres i de ulike MUDs. De unge som deltar i denne type chatrom har ikke i samme grad som i MUDen mulighet til å *selv* skape det meningsinnhold som finner sted, noe som svekker intersubjektiviteten.

²⁴ En fjernsynskanal er selvsagt ikke en homogen enhet, men består heller av en rekke ulike aktører med ulike synspunkter på hva det enkelte program skal inneholde. Mitt anliggende er å påpeke selve asymmetrien mellom produsenten og brukeren av disse rommene.

²⁵ Gjerne i form av et ja-eller-nei svaralternativ, hvor nyanser og mangfold av meninger viskes ut i representasjonsformen.

Hva som er av sentral betydning for den intersubjektiviteten som finner sted i en interaksjonskontekst, er deltakernes mulighet til *selv* å skape meningsinnholdet i denne interaksjonen. Det er dermed fristende å fremsette en bemerkning om hvordan en interaksjonskontekst, hvor denne muligheten ikke gjør seg gjeldende, hindrer eller begrenser tilkomsten eller *innkomningen av den/det andre*. Ettersom det det ”chattes” om forholder seg til et *a priori* strukturert meningsinnhold vil også tilkomsten av *noe helt annet*, noe helt nytt og særegent, noe som ikke kan forutsies, begrenses.

Jeg vil nå etter en eksplorering av hvordan Meads tanker og ideer kan belyse forholdet mellom intersubjektivitet og medier/media, ta for meg en annen filosofis tanker om selvet og *den/det andre*. Meads filosofi bærer preg av å være utformet før *den lingvistiske vendingen*, og bærer følgelig ikke i seg den ”nye orienteringen” sin måte å betrakte språkets betydning i individets konstituering av selvet²⁶. En tenker som beveger seg i det lingvistiske feltet er den franske filosofen Jacques Derridas, som beveger seg på en måte som oppfordrer til kamp – til kamp mot alt som hindrer *innkomningen av den/det andre*.

²⁶ For mer om den lingvistiske vendingen se for eksempel Andersen (2003:48-49).

5.0 Det ”andre” selvet

”Dekonstruksjonen bærer i seg påminnelsen om faren ved en ”endelig løsning”, enhver endelig løsning eller en endelig fortolkning. Utryddelsen av det Andre i teksten, den andre lesemåten, er ikke en subtil diskursiv utryddelse av en Annen fortolkning, selv om den gjennom media kan fremstå slik: det er snarere en potensiell tilintetgjørelse av virkelige mennesker. Hele grunnlagsproblemet med rett, rettferdighet, fortolkning, oversettelse og media (også i betydning middel og formidling) settes i sving her” (Arild Linneberg og Bjørn Christer Ekeland i etterordet til Derridas *Lovens Makt. "Autoritetens mystiske grunnlag"* (2002:189)).

Når man skal ta for seg en tenker som Jacques Derrida (1930-2004), og ta ham seriøst – kanskje spesielt derfor – må man være på vakt. Det vil si, måten jeg konstruerer begrepene mine på, gangen i min argumentasjon, valgene jeg tar med hensyn til representasjon av ideer og eksemplene jeg benytter meg av etc. – alle disse strategiene jeg tar i bruk i denne teksten – vil konstant stå i fare for å utelukke det andre, lukke seg, beskytte, konservere. Når dette er *skrevet*, og dermed satt *in mente*, vil jeg gjøre et forsøk på å trenge inn i noen av de ideer Derrida har utviklet.

Ved å ta for meg ulike begreper hos Derrida, som *dekonstruksjon*, *det singulære*, *différance*, *trace* og ”*the event*”, vil jeg forsøke å vise en annen måte å forstå hvordan *inter* i begrepet om intersubjektivitet kan tenkes²⁷. Overskriften *det ”andre” selvet* er

²⁷ I det filosofiske feltet er det delte meninger om Derrida kan betraktes som en tenker med relevans for spørsmål knyttet til intersubjektivitet. Simon Critchley (1996) hevder for eksempel: ”...the deconstructive claim that the ideality of meaning is an effect of the differential constitution of language [...] can be assimilated to the pragmatist conception of meaning as a function of context” (s.19). Critchleys påstand er et argument for at Derrida, med sin vektlegging av det singulære ved menneskelig interaksjon, er relevant for teoretisering rundt intersubjektivitet. Den amerikanske pragmatikeren Richard Rorty avviser på sin side Derrida som offentlig politisk tenker (public liberal), og definerer han heller som en ”private ironist” (Mouffe 1996). ”...by ‘the private’ I mean the part of life in which we carry out our duties to ourselves, and do not worry about the effects of our actions on others. By the public I mean the part in which we do worry about such effects” (Rorty 1996:74). Ut fra en slik tankegang kan det være problematisk å påstå at Derrida kan bidra med tanker om hvordan spørsmål knyttet til intersubjektivitet kan forstås. En annen innvending mot å tenke intersubjektivitet samtidig som man tenker med Derrida er formulert av Scott Lash (2002). Lash oppfatter hva han kaller ”the politics of difference” hos Derrida, som noe som baserer seg på ”...the unknowability of the other”, og hevder ”The unknowable other [...] seem to share characteristics with the self-enclosed subject” (s.89). En slik tilnæringsmåte til menneskelig interaksjon – hvor subjektet er lukket for *det innkommende* – egner seg følgelig lite til teoretisering rundt intersubjektivitet. Videre hevder Lash: ”...tradition is also important for

ment som en indikasjon på at det foreligger en slags dobbel bevegelse i dette kapitlet. For det første omhandler kapitlet et selvs forhold til et annet selv, eller rettere sagt *den andre*. For det andre skisseres det i dette kapitlet *en annen måte* å betrakte konseptene *selv* og *identitet* på – en annen enn den hvor man betrakter disse størrelsene som lukkede og atomære.

5.1 Dekonstruksjon – en annen måte å tenke ansvar på²⁸

”...deconstruction – that has been its strategy up to now – insisted not on multiplicity for itself but on the heterogeneity, the difference, the disassociation, which is absolutely necessary for the relation to the other” (Derrida 1997:13).

Et passende utgangspunkt for en eksplorering av Derridas tanker og ideer er å ta for seg det konseptet som kanskje oftest assosieres med ham, nemlig *dekonstruksjon*²⁹ – en omstridt idé som har utløst utallige reaksjoner i det internasjonale filosofiske miljøet i både positiv og negativ forstand³⁰. For å forsøke å fange inn noe av hva dekonstruksjonen som idé manifesterer seg som, vil det være fruktbart å starte med å gjengi preludiet fra Kirby Dick og Amy Ziering Kofman (2002) sin film som bærer

solidarity with the other. Difference is insufficient. There must also be *recognition*. And recognition presupposes not just blind alterity but understanding, a sufficiently ‘deep’ intersubjectivity, and some sort of shared tradition” (s.94-95). Men en viktig erkjennelse med hensyn til solidaritet og ansvar er at “Responsibility carries within it, and must do so, an essential excessiveness” (Derrida 1995:272). Faren med en type solidaritet som er roffestet i tradisjonen er at den begrenser seg til det man allerede kjenner – til noe *kjent*. Ideen om ansvar ligger hos Derrida i å overskride de etablerte forestillingene man har om solidaritet – en slags ”grenseløs solidaritet” om man vil – som ikke stopper ved det man gjenkjenner, ved det som er bundet til tradisjonen, men går ut over dette og møter *den/det andre* på alltid nye og skiftende premisser – som noe singulært.

²⁸ Det har vært diskutert om Derrida har foretatt et skifte, med tanke på det etiske og politiske aspektet i hans filosofiske arbeid. Caputo (1997) antyder at den etiske og politiske dimensjonen har ligget i Derridas arbeider hele tiden, men ettersom Levinas sin ”...affirmation of the *tout autre*, the ”wholly other”...” (s.127) i stigende grad kom til syne i Derridas måte å tenke på, ble den etiske og politiske dimensjonen ved dekonstruksjonen også mer eksplisitt i de senere tekstene – med verket *Spectres de Marx* i 1993 som et tydelig omdreingspunkt. Critchley (1996) hevder det ikke har foregått et skifte, men foreslår heller det har funnet sted en dreining i representasjonsform hos Derrida, fra ”...a constative form of theorizing to a *performative* mode of writing, or, in other terms, from meta-language to language” (s.31).

²⁹ Dette konseptet slekter på Heideggers begrep *destruktion*. For mer om dette se for eksempel Bennington (1993:272).

³⁰ Derrida har konstant vært kritisert fra hold som hevder hans tanker og ideer tar form som en nihilistisk og ansvarsløs filosofi. Av enkelte hevdes det til og med han har fjernet filosofiens *raison d’être* (Caputo 1997)

Derridas eget navn. Her mener jeg man kan finne noe av det tankegods som motiverer og driver en slik idé. Hans første ord i denne filmen lyder som følger:

“In general, I try to distinguish between what one calls the future and ”l’avenir.” The future is that which – tomorrow, later, next century – will be. There’s a future which is predictable, programmed, scheduled, foreseeable. But there is a future, l’avenir (to come) which refers to someone who comes whose arrival is totally unexpected. For me, that is the real future. That which is totally unpredictable. The Other who comes without my being able to anticipate their arrival. So if there is a real future beyond this other known future, it’s l’avenir in that it’s the coming of the Other when I am completely unable to foresee their arrival”³¹.

Derrida introduserer her to ulike aspekter ved fremtiden. På den ene siden må fremtid forstås som *futur*. Dette er den forutsigbare og predikerbare fremtiden – som man for eksempel må forholde seg til for å kunne planlegge livet sitt. Fremtid som *futur* kan betraktes som den fremtiden man forholder seg til når man for eksempel; skal møte en venn på kafé og antar hun vil dukke opp, som lærer forbereder neste dags undervisning og setter opp de ulike temaene elevene skal få kjennskap til, som regjering fremsetter politiske mål man vil jobbe mot – alle disse tingene som gjør at en fungerer i sitt daglige virke. På den andre siden må fremtiden også forstås som *l’avenir*, som det som ikke kan forutsies, det som ikke er predikerbart, det ikke-kalkulerbare – ”the coming of the Other”. Det er blant annet her, i denne måten å forstå fremtid på – hvor man alltid allerede er åpne for det uventede, det fremmede, *den/det andre* – jeg mener man kan ane kimen til en prinsipiell tenkning rundt intersubjektivitet hos Derrida³².

En måte å forstå dekonstruksjonen på, er da som den *bevegelsen* som trer i kraft der fremtid som *l’avenir*, det ikke-kalkulerbare, hindres av krefter som trekker en i retning av en livsanskuelse kun preget av fremtid som *futur*. Der man lukkes for det

³¹ Jeg vil videre i den foreliggende teksten benytte meg av den franske stavelsen av ordet, *futur*, når jeg betegner denne formen for fremtid. En strategi jeg tar i bruk for å fremheve distinksjonen mellom *futur* og *l’avenir*.

³² Man kan altså forstå *l’avenir* som en slags ”premiss” for å kunne være åpen for *den/det andre*.

som kommer, *det innkommende – det fremmede*. Dekonstruksjon er nemlig ikke noe som skjer vilkårlig, og spesielt ikke noe som kun skjer for dens egen del. Dette kommer til uttrykk i *Positions* (1981)³³:

“The *incision* of deconstruction, which is not a voluntary decision or an absolute beginning, does not take place just anywhere, or in an absolute elsewhere. An incision, precisely, it can be made only according to lines of force and forces of rupture that are localizable in the discourse to be deconstructed” (s.82).

Disse bruddene (ruptures) finner alltid sted *inne i* det som utgir seg for å være det eneste *mulige* – det som alltid vil være en simulering – som i kraft av å være det mulige, holder det *umulige* i sjakk – temmer det. La meg forsøke å konkretisere dette prinsippet hos Derrida. Dekonstruksjonen er nemlig, som John D. Caputo (1997) skriver, “...the relentless pursuit of *the impossible*, which means, of things whose possibility is sustained by their impossibility, of things which, instead of being wiped out by their impossibility, are actually nourished and fed by it” (s.32). Hva jeg mener å kunne lese ut av denne formuleringen er at enkelte ting vil være *mulig*, nettopp ved hjelp av hva man oppfatter som tingens *umulighet*. *Dekonstruksjonens oppgave er da å slippe det umulige til*. Jeg vil forsøke å være enda mer konkret: Når man skal løse et problem har man som regel en rekke mulige løsningsforslag. Noen blir ansett som gode forslag, andre som dårlige, mens det også finnes de som ikke engang blir tatt med i betraktningen, fordi de blir ansett som umulige. Når man anser disse som umulige, vil de også bidra til å styrke troen på at de løsningene man oppfatter som mulige også er de eneste. Man står altså alltid i fare for å velge en løsning og oppfatte denne som *mulig*, nettopp fordi noen løsninger blir ansett som *umulige*. Det er de ”umulige” løsningene dekonstruksjonen har som mål å bringe frem i lyset, slik at de også tas med i måten man betrakter et problem på. Dekonstruksjonen er, sier Derrida; “...mulig som en erfaring av det umulige” (2002:37).

³³ Opprinnelig utgitt på fransk i 1972 under samme tittel.

Man kan også se denne relasjonen mellom det mulige og det umulige i forhold til det tidligere nevnte skillet mellom *futur* og *l'avenir*. Det mulige vil da kunne forstås som *futur*, som det som lar seg predikere, som den løsningen man anser som mulig fordi den lar seg forutsi og dermed kontrollere. *L'avenir* vil på sin side tilsvare tanken om det umulige, det som ikke lar seg forutsi. Denne måten å oppfatte fremtid på bærer i seg det umulige, ettersom det som kommer til en – fra fremtiden – ikke på forhånd lar seg definere. Det umulige ligger foran en i tid, men er likevel en del av en. Dette poenget vil jeg komme tilbake til senere i teksten.

Jeg har fremhevet at bruddene i det som dekonstrueres alltid finner sted *inne i* det som utgir seg for å være det eneste mulige. I følge Derrida er dekonstruksjonen: “...not a method or some tool that you apply to something from the outside. Deconstruction is something which happens and which happens inside” (Derrida 1997:9). Slik jeg leser Derrida vil dekonstruksjonen alltid finne sted *inne i* det som dekonstrueres, nettopp fordi det som dekonstrueres *aldri vil være identisk med seg selv*. Ta som eksempel lesning av tekst. Hvis en tekst skulle være identisk med seg selv, vil den være lukket, det vil si; lukket for en annen lesning, en annen tolkning. Det vil dermed kun foreligge en *rett* lesning av den. Geoffrey Bennington skriver i *Dekonstruksjon og etikk* (2005)³⁴: ”Teksten kaller på å bli lest, *skriker etter å bli lest*, og ikke bare etter en hvilken som helst lesning, men de lar et spillerom eller en frihet stå åpen som nettopp er det som gjør lesning til *lesning*, og ikke kun en passiv dechiffrering” (s.123). Det er denne åpningen, dette ikke-identiske, som også er noe av ”kjernen” i Derridas begrep om *différance*, men før jeg tar for meg dette begrepet vil jeg fortsette å søke en mer generell forståelse av hva dekonstruksjonen ”er” og ”gjør”.

I *Lovens Makt. ”Autoritetens mystiske grunnlag”* (2002)³⁵ setter Derrida opp et skille mellom *lov* og *rettferdighet*³⁶. Dette er i følge Derrida et viktig skille fordi loven som

³⁴ Denne artikkelen er opprinnelig utgitt i *Deconstruction. A User's Guide* (2000).

³⁵ Opprinnelig utgitt i 1994 under tittelen *Force de loi. Le ”Fondement mystique de l'autorité”*.

³⁶ Dette må dog ikke forstås som et dualistisk skille, for disse størrelsene virker på hverandre.

rett, som *de jure* – loven slik den har nedfelt seg juridisk, og som man *alltid* må handle etter for å unngå å komme på kant med loven – *ikke er rettferdig i kraft av seg selv*. Dette fordi loven som rett, holder i seg ”...et element av beregning, og det er rettferdig at det finnes rett, men rettferdigheten er uberegnelig, den krever at vi regner med det uberegnelige” (s.40)³⁷. Dette betyr ikke at Derrida ønsker å avskaffe loven som rett – heller tvert om – for lov og rettferdighet hører sammen, som krefter som virker på hverandre. Derrida hevder nemlig det er den:

”...dekonstruerbare strukturen til retten [...] til rettferdigheten som rett, som også sikrer muligheten for dekonstruksjonen. Rettferdigheten i seg selv, hvis noe slikt eksisterer, utenfor eller hinsides retten, er ikke dekonstruerbar. Ikke mer enn dekonstruksjonen selv, hvis noe slikt eksisterer. *Dekonstruksjon er rettferdighet* [...] dekonstruksjonen finner sted i intervallet som skiller rettferdighetens ikke-dekonstruerbarhet og rettens dekonstruerbarhet. Den er mulig som en erfaring av det umulige [...] – *det er rettferdighet*” (ibid:36-37).

Det er altså *i* intervallet som skiller loven og rettferdigheten dekonstruksjonen virker. Det er der loven som rett ikke lenger er rettferdig – når den ikke lenger er åpen for *det innkommende*, for det som ikke lar seg kalkulere, det uberegnelige, *l’avenir* – dekonstruksjonen viser seg. La meg forsøke å utbrodere dette. Loven som rett er ingen *opprinnelig naturlov*, overlevert til mennesket som noe evig og uforanderlig. Den er heller noe som er skapt av mennesker; loven som rett er prinsipielt samfunnsmessig konstruert³⁸. Dette betyr videre at om loven som rett ikke forandrer seg i takt med samfunnet, eller ikke fanger inn alle de mulige særegne tilfeller – *singulariteter* – i et samfunn, er den heller ikke rettferdig. Noe som igjen betyr at loven prinsipielt sett må tenkes på nytt i hvert enkelt tilfelle (være seg på lokalt, nasjonalt eller internasjonalt nivå) – som noe *singulært* – for å kunne være rettferdig. Poenget om at dekonstruksjonen viser seg der loven som rett ikke lenger er rettferdig,

³⁷ Derrida skriver et annet sted i denne teksten om hvordan dommeren skal kunne dømme rettferdig i en retssak. For å kunne dømme rettferdig må hun så å si forholde seg ”...som om loven nærmest ikke hadde eksistert før, som om dommeren selv fant den opp for hver gang” (s.54).

³⁸ Slik sett kan loven sies å være et uttrykk for den *etablerte* samfunnsoppfatningen, som har fått *lov til* å manifestere seg som legitim samfunnsoppfatning.

kan også betraktes i lys av det Bennington kaller *lesning*, det som gjør lesning mulig. For om loven var identisk med seg selv, om den var seg selv nok, om tekstens innhold kun refererte til seg selv, ville den heller ikke kunne *leses*, fortolkes. Dekonstruksjon dreier seg altså om å slippe til en annen lesning, en annen fortolkning – slippe til *den/det andre*.

Begrepet om *det singulære* har en sentral plass hos Derrida, og krever en nærmere forklaring. Det singulære må først og fremst forstås som noe enestående, som bringer med seg noe helt nytt og annerledes. Det er noe som ikke kan forutsies, nettopp fordi det bryter med forventingen og det etablerte³⁹. Det kan være fruktbart å se det singulære i forhold til skille mellom det universelle og det partikulære. Om man sier de og de karakteristikene ved et fenomen er universelle, betyr dette helt generelt at disse karakteristikene ved fenomenet kjennetegnes av å være allmenngyldige. Disse vil da være gjeldene ved et hvert tilfelle av fenomenet. Som motsats til dette svarer det partikulære – det numeriske ene. Det som ikke er allmenngyldig gjeldende, men heller kjennetegner hvert enkelt tilfelle, faller gjerne inn under denne betegnelsen. Slik sett vil forholdet mellom det partikulære og det universelle fremstå som et motsetningsforhold. Man kan være fristet til å si at det singulære minner om det partikulære, men med hensyn til det partikulære har man en viss hang til å ville universalisere på bakgrunn av en rekke slike tilfeller. Det vil si; man ønsker å si noe generelt om et fenomen på bakgrunn av enkelt observasjoner. En slik universalisering kan aldri foretas med hensyn til det singulære. En situasjon eller hendelse⁴⁰ som fremstår som singulær, vil måtte betraktes som den eneste av sitt slag – noe særegent som bringer med seg noe nytt som ikke kan gjentas i sin opprinnelige form – og vil derfor måtte forstås som noe helt annet enn det partikulære.

³⁹ Det er også i denne ideen kimen til hva jeg i en tidligere fotnote kalte ”grenseløs solidaritet” befinner seg. Det å tenke menneskelig interaksjon i singulære termer betyr ikke å gi avkall på solidaritet – selv om man tar avskjed med tradisjonstenkning – men heller at solidaritet er noe som må tenkes på nytt i hvert enkelt tilfelle.

⁴⁰ Begrepet hendelse, eller nærmere bestemt ”the event”, har hos Derrida en spesiell betydning – noe jeg vil komme tilbake til i kapittel 7.

La meg forsøke å konkretisere begrepet om det singulære, ved å benytte meg av dialogen som eksempel. I en dialog mellom to eller flere samtalepartnere vil det foregå en meningsutveksling i en eller annen form. De ulike aktørene i denne dialogen kan eksempelvis utveksle erfaringer og meninger om alt fra de nære tingene, som hvordan det går på skole/jobb/hjem, til de mer ”perifere” ting, som for eksempel den pågående krigen i Irak. Dialogen kan være preget av rutine, man konverserer om ting som mer eller mindre kan utsies på forhånd – alle disse trivielle tingene en nevner i den daglige kommunikasjon med sine medmennesker rundt seg. Om en dialog er singulær, betyr dette at den bringer med seg noe nytt – den bryter med det forventede, bryter med rutinen. Det som utsies i dialogen skaper et *nytt og særegent meningsinnhold* for de som inngår i den, og gjør den dermed singulær. Nærmere bestemt kan man si at meningsinnholdet som skapes i den singulære situasjonen *setter seg i oss, gjør noe* med oss som personer. Dette som setter seg i oss er nettopp ”noe”, fordi det ikke kan bestemmes *a priori* – og heller ikke alltid *a posteriori*. Det singulære dreier seg i denne sammenheng ikke om å produsere ekstreme ytringer, det vil si, ytringer som er mest mulig spekulative og rystende. Meningsinnholdet i det man ytrer kan like gjerne beskrive situasjoner fra hjemmet, som omhandle subversive politiske teorier. Det singulære ved en dialog vil simpelthen kjennetegnes av at det meningsinnholdet som her befinner seg ”skapes på nytt”, i noe man også kan kalle ”et felles nå”, og som ikke kan forklares ut fra et repetitivt og maskinelt vanemønster⁴¹.

La meg vende tilbake til, eller rettere sagt fortsette eksploreringen av, ideen om dekonstruksjon. Om man går til *Of Grammatology* (1976)⁴², som har blitt stående som Derridas hovedverk, kan man forstå hva som står på spill. I denne teksten viser Derrida, gjennom sin lesning av blant annet Ferdinand de Saussure (1857-1913) og Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), hvordan den vestlige metafysiske tradisjonen

⁴¹ Noe av kjernen i begrepet om det singulære, mener jeg man også kan se i sammenheng med Critchleys tidligere nevnte påstand: ”...the deconstructive claim that the ideality of meaning is an effect of the differential constitution of language [...] can be assimilated to the pragmatist conception of meaning as a function of context” (1996:19). Critchleys sammenligning illustrerer ideen om at ny mening skapes i et hvert nytt møte, som noe singulært.

⁴² Opprinnelig utgitt i 1967 under tittelen *De la grammatologie*.

(hva Derrida kaller *logosentrismen*) har tildelt språket, nærmere bestemt det talte språk, et spesielt mandat. Det vil si, *talen* har fått forrang framfor *skriften*, med det talende subjekt som sin endelige manifestasjon. Språk som skrift oppfattes som noe fraværende (*absent*) og dermed som noe sekundært, til forskjell fra det talte språk som hylles som det primære ettersom det kjennetegnes av det nærværende (*present*), noe som speiler sannheten – den egentlige og opprinnelige mening. Sagt på en annen måte; i logosentrismens tidsalder, er det i det talte språk sannheten er nærværende, og *kun her*. ””Experience” has always designated the relationship with a presence, whether that relationship had the form of consciousness or not” (ibid:60). Det har altså blitt opprettet et dualistisk forhold mellom hva Derrida kaller *grammatologi* og *fonologi*, hvor sistnevnte har fått en vesentlig prestige. Det er denne konstruksjonen, og lignende konstruksjoner av dualismer – av begrepspar hvor det ene utelukker det andre – som Derridas ønsker å problematisere, eller rettere sagt dekonstruere⁴³.

La meg kort oppsummere. Dekonstruksjonen kan leses som en annen måte å tenke ansvar på. Den trer i kraft der innkomningen av *den/det andre*, være seg i form av et annet menneske eller et annet meningsinnhold enn det etablerte, hindres. Den finner sted inne i det som har fått etablere seg som det eneste mulige, og er ingen metode man bruker når man finner det for godt. Den åpner teksten der teksten blir forsøkt lukket. Slik jeg i kapitlet som omhandlet ideen om *Bildung* forsøkte å vise, lå det i begrepet om det (*hyper*)*transformative* et ansvar, en oppfordring til å *svare* den andre. I den pragmatiske etikken, slik den ble skissert i kapittel 3, lå det en idé om at individet er *åpent for fremtiden* – og *den/det* den rommer. Det er også noe av dette etiske tankegodset – *ansvaret* – jeg mener man kan finne i dekonstruksjonen som idé. Den *andre* er der ute, og dekonstruksjonen er en måte, en av flere, å svare han eller henne på.

⁴³ Eksempler på slike begrepspar er subjekt/objekt, innside/utside, ”signifier/signified” og passiv/aktiv etc.

5.2 Mellom tale og skrift – *différance*

Dekonstruksjonen kan sies å ha et slags ”premiss”; et ”noe” som kommer forut for den – men som likevel er en del av den – og som gjør den mulig. Det er i forbindelse med dette ”noe” *différance* trer frem⁴⁴. Om man går til det banebrytende essayet ved samme navn, vil man kunne lese følgende:

“...a *différance* which belongs neither to the voice nor to writing in the usual sense, and which is located, as the strange space [...] *between* speech and writing, and beyond the tranquil familiarity which links us to one and the other, occasionally reassuring us in our illusion that they are two” (Derrida 1982:5).

Différance er i følge Derrida ”...neither a word nor a concept” (ibid:3), men likevel av stor betydning for tekstens problematikk. *Différance* dreier seg om det mellomværende, om det som alltid allerede befinner seg i *mellom* bokstaver, tekster, mennesker etc. ”*Différance* is never pure [...] it is always in between or in-the-process-of, never itself, never present” (Bennington 1993:80). Dette kan sies å fange inn noe av selve ideen om *inter* i intersubjektivitet.

En måte å påbegynne eksploreringen av *différance*, er å ta for seg den logikken som er blitt betegnet som ”the play of differences”, som stammer fra semiologiens far Ferdinand de Saussure⁴⁵. Denne logikken har som sitt utgangspunkt en antagelse om at det i språket finnes: ”...only differences *without positive terms*” (Derrida 1982:11). Det vil si, et hvert element i språket kan kun defineres i forhold til *de andre* elementene som omgir det, og ikke ut fra seg selv. Forklart på en annen måte, språklige termer – for eksempel ”god” og ”dog” – kan bare *defineres negativt*, det vil si defineres ut fra forskjellene som skiller de fra hverandre (Løvlie 1992b). Et begrep betyr ikke noe *i seg selv*, men får sin betydning i det *forholdet* det står til andre

⁴⁴ A’en i *différance* henspiller på det faktum at på fransk uttales difference og *différance* helt likt. Det er kun i skrevet form man kan skille dem. Dette får frem Derridas poeng om at noe vil gå tapt om språket som tale får forrang.

⁴⁵ Det er i verket *Course in General Linguistics* (1916) hvor Saussure introduserer sine ideer, og det er også dette verket Derrida i hovedsak interesserer seg for.

begrep. Om man går til *Positions* (1981) kan man registrere hvordan dette poenget kommer klart til uttrykk hos Derrida:

“The play of differences supposes, in effect, syntheses and referrals which forbid at any moment, or in any sense, that a simple element be *present* in and of itself, referring only to itself. Whether in the order of spoken or written discourse, no element can function as a sign without referring to another element which itself is not simply present. This interweaving results in each “element” – phoneme or grapheme – being constituted on the basis of the trace within it of the other elements of the chain or system [...] *Nothing, neither among the elements nor within the system, is anywhere ever simply present or absent* [min utheving (K.S.)]. There are only, everywhere, differences and traces of traces [...] *différance*, then, is a structure and a movement no longer conceivable on the basis of the opposition presence/absence. *Différance* is the systematic play of differences, of the traces of differences, of the *spacing* by means of which elements are related to each other” (s.26-27).

Slik jeg her leser Derrida vil hvert element som befinner seg i denne sammenvevningen av elementer – som et resultat av ”the play of differences” – konstitueres gjennom hva han kaller *trace* – det sporet som ligger i hvert element – nettopp fordi de må defineres i forhold til hverandre. Ta den skrevne tekst som eksempel. Hvis en tekst ikke kan forstås/defineres ut fra seg selv, men kun i forhold til andre tekster, vil den etterlate seg et spor – *trace* – i de ”andre” tekstene som den definerer seg i forhold til, på samme måte som disse tekstene vil etterlate seg et spor i denne⁴⁶. Det er i denne kjeden eller sammenvevingen av tekster hver enkelt tekst får sin mening⁴⁷. Dette betyr også, i videre forstand, at det tradisjonelle kategoriske skillet mellom grammatologi og fonologi – mellom grafemet og fonemet – brytes ned med ideen om *différance*, ettersom hvert element blir konstituert av *trace*. *Trace* kommer alltid allerede forut for ethvert konstruert skille, noe som betyr at en slik differensiering ikke lenger kan forstås som et kategorisk skille.

⁴⁶ Jeg setter her ordet *andre* i anførselstegn for å poengtere at de tekstene som den defineres i forhold til ikke blir noe helt annet, men heller følger en logikk om ”det samme i det andre” fordi de alltid allerede er interrelatert.

⁴⁷ Denne logikken kan sees i sammenheng med det tidligere nevnte prinsippet om *hypertekst*, som betegner den prosessen hvor tekster refererer endeløst til hverandre uten et endelig hierarkisk toppunkt.

Videre kan en ut fra sitatet forstå at siden et hvert element bærer i seg et spor av andre elementer, vil ingen ting være enten fraværende eller nærværende. Det finnes kun ”...differences, and traces of traces”. Dette har definitivt en avgjørende betydning for den tidligere nevnte nærvær-fraværs problematikken.

5.3 Fraværets nærvær – et annet uttrykk for *différance*

La meg ta tak i forholdet mellom fortid, nåtid og framtid hos Derrida – et forhold man kan dra kjensel på, som tidligere er blitt behandlet under kapitlet om George Herbert Mead. Derrida skriver i essayet *Différance* (1982):

“It is because of *différance* that the movement of signification is possible only if each so-called “present” element, each element appearing on the scene of presence, is related to something other than itself, thereby keeping within itself the mark of the past element, and already letting itself be vitiated by the mark of its relation to the future element, this trace being related no less to what is called the future than to what is called the past, and constituting what is called the present by means of this very relation to what it is not: what it absolutely is not, not even past or a future as a modified present” (s.13).

Man kan i denne passasjen lese hvordan nåtid ikke må forståes som en isolert størrelse – som et symbol på et rent og absolutt nærvær – men heller som en nåtid som bærer i seg sporet av både fortid og fremtid – noe fraværende. *Différance* eller ”the systematic play of differences” kommer forut for disse skillene – hva som her viser seg er altså en slags *relasjonisme*. Fortiden legger igjen sine spor i individets nåtid, og er således med på å forme den, men ikke på en måte som lukker individet for fremtiden som *l’avenir*. For *l’avenir* har også sin plass i nåtiden, og gjør individet dermed i stand til å ta i mot *den/det andre*. Om nåtiden likevel skulle bli forsøkt lukket, vil dekonstruksjonen som bevegelse komme til syne.

Det kan synes som om *différance* til tider fremstår som en temmelig abstrakt og transcendental størrelse, i det den kommer *forut* for alle konstruerte skiller. Likevel

formulerer Derrida denne logikken på en ganske så konkret måte, noe som nærmest tenderer mot å være et *fait accompli*:

“An interval must separate the present from what it is not in order for the present to be itself, but this interval that constitutes it as present must, by the same token, divide the present in and of itself, thereby also dividing, along with the present, everything that is thought on the basis of the present, that is, in our metaphysical language, every being, and singularly substance or the subject [...] And it is this constitution of the present [...] that I propose to call *archi-writing*, *archi-trace*, or *différance*” (ibid:13).

For at noe skal ”være seg selv” må det fremsettes et intervall – en grense, et skille etc. – som skiller det fra hva det ikke er. Når man skal forholde seg til ideen om det nærværende, og for at man skal kunne definere det, setter man opp et skille mellom nærvær og det det ikke er, i dette tilfelle fravær. Dette skille vil da føre til at nærværet må dele seg selv fordi det alltid allerede bærer i seg et spor av hva det ”ikke er” – et resultat av hva Derrida kaller *archi-writing*, et annet uttrykk for *différance*. Det nærværende vil alltid bære i seg et spor av det fraværende, og *vice versa* – en annen formulering av uttrykket fraværets nærvær. Det å fremsette et kategorisk og gjensidig utelukkende skille mellom dem må derfor forstås som problematisk. ”There are only, everywhere, differences and traces of traces” (Derrida 1981:26).

5.4 Mot et utvidet tekstbegrep

I *Of Grammatology* (1976) fremsetter Derrida sitt filosofisk kontroversielle teorem: ”*There is nothing outside of the text* [there is no outside-text; *il n’y a pas de hors-texte*]” (s.158), som raskt ble gjenstand for massiv spekulasjon og kritikk. Hva ligger det i dette utsagnet? Må det forstås ut fra ”negative” tolkninger, hvor Derrida framstilles som en tåkefyrste som nonchalant og uansvarlig deklamerer at verden må forstås som en hermetisk lukket tekst – hvor ingenting refererer til en ytre

virkelighet⁴⁸? Eller er det mulig å tolke hans forståelse av tekstbegrepet i en mer ”positiv” retning – *mot et utvidet tekstbegrep*? Caputo (1997) skriver hvordan Derridas teorem må forstås på bakgrunn av følgende erkjennelse: ”We are all always and already [...] embedded in various *networks* – social, historical, linguistic, political, sexual networks (the list goes on nowadays to include electronic networks, worldwide webs) – various horizons or presuppositions...”, og at det er dette Derrida mener ved begrepene ”the general text” eller ”archi-text” (s.79-80)⁴⁹. Om man leser Derrida, både i lys av Caputo samt hva som tidligere har blitt sagt om ”the play of differences”, kan man tolke *il n’y a pas de hors-texte* som en påstand om at vi som individer alltid allerede befinner oss i ulike nettverk, hvor vi hele tiden *definerer oss negativt*, det vil si, *i forhold til hverandre*. Disse nettverkene får da samlebetegnelsen ”the general text”. Om man leser forordet til *Of Grammatology* av Gayatri Spivak, finner man lignende tanker:

”For Derrida [...] a text [...] whether ”literary,” ”psychic,” ”anthropological,” or otherwise, is a play of presence and absence, a place of the effaced trace [...] And textuality is not only true of the ”object” of study but also true of the ”subject” that studies. It effaces the neat distinction between subject and object” (s.lvii).

Om man tar Caputo og Spivak sin lesning av Derrida i betraktning kan man forstå hvordan *il n’y a pas de hors-texte* kan leses ”positivt”. Problemet med den type ”negative” tolkninger av Derrida jeg skisserte ovenfor er at det fremsettes et kategorisk skille mellom teksten og den ytre virkeligheten. I stedet for å betrakte tekst og tekstualitet som metaforer som beskriver fenomener og prosesser ved menneskelig interaksjon og konstitueringen av disse – prosesser som på ingen måte er ”hermetisk lukkede” (”the play of differences” åpner teksten) – ser man på teksten som noe obskurt og fremmedgjørende, mens den ”ytre virkelighet” som noe rent og hellig, hvor det egentlige liv leves.

⁴⁸ Se foreksempel Alvesson og Sköldberg (1994). (Det kan for øvrig nevnes at denne litteraturen i skrivende stund benyttes ved masterprogrammet i pedagogikk ved Universitetet i Oslo).

⁴⁹ Det kan også sees i sammenheng med hva som i forrige avsnitt ble kalt *archi-writing*.

Denne tekstualiteten vil altså ikke kun beskrive ulike prosesser ved objekter, men også ved subjekter – dermed vil den også beskrive prosesser knyttet til intersubjektivitet.

“Nothing – no present and in-*different* being – thus precedes *différance* and spacing [...] It confirms that the subject, and of all the conscious and speaking subject, depends upon the system of differences and the movement of *différance*, that the subject is not present, nor above all present to itself before *différance*, that the subject is constituted only in being divided from itself, in becoming space, in temporizing, in deferral...” (Derrida 1981:28-29).

Man kan her forstå, som tidligere antydte, at også subjektet må tenkes *etter* *différance*. Subjektet konstitueres så å si ved å være ”atskilt” fra seg selv. Dette kan raskt tolkes som – en tolkning jeg tidligere i teksten har fremsatt overfor lignende tanker – at individet mister seg selv, og blir stående igjen med et fragmentert og fremmedgjort selv. La meg gripe problemstillingen fra et annet hold. Denne ”atskillelsen” fra seg selv kan nemlig knyttes opp mot hva som tidligere har blitt sagt om identitet. Om man betrakter en tekst som identisk med seg selv vil den være lukket, det vil kun foreligge en rett lesning. Hvis man heller betrakter en tekst prinsipielt sett som ikke-identisk med seg selv, betyr det at den lar et spillerom stå åpent mellom forfatterens intensjoner med teksten, og leserens tolkning av den – teksten forblir åpen for *den/det andre*. Det er også i et slikt lys man kan forstå Derridas påstand om at subjektet konstitueres ved å være ”atskilt” fra seg selv. Om subjektet alltid allerede er ikke-identisk med seg selv, betyr ikke dette at subjektet mister seg selv i en uoversiktlig og meningsløs verden, men at det er åpent for *det innkommende*, for fremtid som *l’avenir*, for *den/det andre*⁵⁰.

⁵⁰ I *Glemte sammenhenger* (2002 [1983]) viser Klaus Mollenhauer, under andre forutsetninger vel og merke, hvordan det å være identisk med en selv, en enhetlig størrelse, praktisk talt er en umulighet. Hvis man snakker om identitet som en enhetlig relasjon man har til seg selv, ligger det underforstått i dette at det eksisterer en ”...optimal identitet, et forhold som skaper en enhetlig mening i alt som er forskjellig [...] at alt som hender et menneske, kan integreres i, være en del av, denne enhetlige meningen” (s.139). Mollenhauer påpeker at for å kunne opprettholde en slik ”optimal identitet” må et menneske kunne ha kontroll over alle elementene i denne identiteten, og bruker ”sosiale relasjoner” som eksempel. Han viser ved hjelp av formelen $(N^2-N)/2$ hvor N står for antall sosiale relasjoner (formellen henter han fra Luhmann & Schorr (1982:224 ff)) hvordan dette blir noe

Hva betyr så dette for forholdet mellom intersubjektivitet og unges bruk av medier? Jeg er nå kommet til det sted i den foreliggende teksten hvor jeg vil forsøke meg på en form for rekapitulering og utbrodering av Derridas ideer og tanker som her har kommet til syne. Dette vil jeg gjøre ved å fremsette tre implikasjoner jeg mener man kan lese ut av hva som er blitt sagt. Implikasjonene har jeg valgt å kalle: *Muligheten for en annen lesning*, *Åpningen for den/det andre*, og *Fraværets nærvær – det kvasi-kroppslige nærværet*⁵¹.

komplisert. Når den unge i dag lever i et samfunn som er kjennetegnet av heterogenitet, hvor man deltar i en rekke ulike sosiale kontekster, vil det være problematisk å anta at man til enhver tid har kontroll over seg selv og sin egen identitet.

⁵¹ Denne rekapituleringen og utbroderingen kan synes noe skjematisk, og dermed ikke i god Derridaisk ånd. Disse implikasjonene henger nært sammen, og er i utgangspunktet problematisk å holde atskilt. Når jeg likevel velger å gjøre det på denne måten, gjør jeg det fordi det er her jeg vil forsøke å vise hvordan Derrida er interessant for forståelsen av forholdet mellom medier/media og den unge.

6.0 *Différance* og medier/media

”...a set of ideas that have come to be known as ”postmodernism”. These ideas are difficult to define simply, but they are characterized by such terms as “decentered,” “fluid,” “nonlinear,” and “opaque.” They contrast with modernism, the classical world-view that has dominated Western thinking since the Enlightenment. [...] computer-mediated experiences bringing philosophy down to earth” (Turkle 1997:17).

For å konkretisere og eksemplifisere implikasjonene vil jeg her støtte meg til den tyske filosofen Mike Sandbothe. I artikkelen *Media Temporalities in the Internet* (1998) reflekterer han nemlig over hvordan ”computer-mediated experiences bringing philosophy down to earth”. Sandbothe viser hvordan Derridas abstrakte antagelser, som for eksempel ”the play of differences”, konkretiseres i selve bruken av interaktive medier, nærmere bestemt Internett.

6.1 Muligheten for en annen lesning

Den første av implikasjonene jeg mener man kan finne i Derridas arbeid har jeg altså kalt; *Muligheten for en annen lesning*. Slik jeg tidligere har forsøkt å vise vil tekstens meningsinnhold alltid kunne leses på en rekke ulike måter, det finnes ingen endelig lesning. Videre vil dette prinsippet være gjeldende for alle mulige typer tekster, og derfor også gjelde hva man kan kalle *medie* eller *mediatekster*. Denne type tekster kan her generelt forstås som programmer, filmer, bilder og websider etc. som ”produseres” av og gjennom de ulike elektrodigitale mediene (Buckingham 2003). De er tekster som man interagerer *med* og *gjennom*.

Ta reklameteksten som eksempel. Denne type tekst kan forstås, slik for eksempel Adorno & Horkheimer i sin tid gjorde i verket *The Culture Industry: Enlightenment As Mass Deception* (2000)⁵², som en lukket tekst – hvor overføringen fra budskapet i

⁵² Opprinnelig utgitt i 1944 som en del av *Dialektik der Aufklärung*.

reklameteksten til mottageren fortøner seg som en ren internaliseringsprosess. Men om man følger et prinsipp om at det alltid foreligger en *mulighet for en annen lesning*, vil reklameteksten måtte forstås som åpen. Det vil si at et spillerom eller et tolkningsrom står åpent i selve reklameteksten (det er dette prinsippet, om man følger Bennington, som gjør lesning til *lesning*). Den unge blir dermed ikke stående forsvarsløs mot en absolutt og endelig reklametekst, men interagerer med teksten – leser teksten på en ikke forhåndsbestemt måte. Om medie eller mediateksten sier Derrida (2002) blant annet: “There do not appear to be letters, but there is certainly a montage of discrete elements. We have the impression that we are immediately overcome by a total image, impossible to analyze or break into parts. But we also know that it is nothing of the kind” (s.59). Teksten kan til tider virke overveldende, hvor den tilsynelatende fremstår med en endelig og helhetlig mening. Om man har *différance in mente* – ”the systematic play of differences” – består denne teksten kun av ”...differences, and traces of traces”, og lar seg dermed bryte ned til mindre elementer som igjen kan settes sammen til et nytt meningsinnhold. Om man inntar et slikt perspektiv på mediatekster vil man måtte stille seg kritisk til å oppfatte slike tekster, i dette tilfellet reklametekster, som lukkede, som bærere av en endelig mening. Teksten holder i seg et meningsinnhold, et meningsinnhold som ikke kun lar seg definere på forhånd, men som også lar seg skape på ny av mottakerne – av de unge.

Mike Sandbothe reflekterer over hvordan det å interagere med andre gjennom Internett kan danne grunnlag for en utvidet forståelse (lesning) av hvordan omgivelsene rundt en, og verden for øvrig, er ordnet. På denne måten viser han hvordan den unge i selve interaksjonen som finner sted på Internett, kan bli klar over at det finnes en *mulighet for en annen lesning*. En interaksjon som muliggjøres gjennom ulike medietekster i ”virtuelle” rom.

“...it becomes possible for people separated in space and time, and to this extent living in different worlds, to live virtually in a common world whose basic spatio-temporal coordinates they construct together in a cooperative process of negotiation. The enlightening dimension of interactive Net communication [...] – which can bring about an awareness of the interpreted and constructed nature of our day-to-day understanding of ourselves and the world, plays an important role in this. For the recognition of the contingent character of even our deepest beliefs represents an important basis for transcultural dialog which is concerned precisely with interweaving contingent beliefs of varying origin with one another” (s.10)⁵³.

Siden Internett gir individet muligheten til å interagere med andre individer med annen bakgrunn – være seg geografisk, sosialt, etnisk etc. – vil det være et sted hvor egne overbevisninger (meningsinnhold) om egen og andres livsverden blir konfrontert med andres overbevisninger (meningsinnhold). Sagt på en annen måte; en kan i de ”virtuelle” rommene bli seg bevisst på hvordan en *leser* disse forholdene, og at ens måte å lese de på *ikke nødvendigvis er den eneste rette*. I de ulike møtene, i krysningspunktene mellom ulike overbevisninger, skaper de unge en ny forståelse, en ny *lesning*, av seg selv og andre⁵⁴.

Denne bevisstgjøringen gjenspeiles som en intersubjektiv prosess, noe som fører meg over på den andre implikasjonen jeg mener man kan ekstrahere av Derridas nedtegnelser, nemlig *Åpningen for den/det andre*.

6.2 Åpningen for *den/det andre*

Denne implikasjonen er nært knyttet til den første implikasjonen *Muligheten for en annen lesning*, og tar på en måte for seg hva man kan kalle ”premissene” for intersubjektivitet i en Derridaisk sammenheng. I det tidligere nevnte hovedverket *Of*

⁵³ Sandbothe benytter blant annet MUDen som et konkret eksempel på slik interaksjon.

⁵⁴ Som jeg i kapittel 4 forsøkte å vise ved å fremsette Turkles intervju med Stewart, vil ens egne overbevisninger bli utfordret ved online-interaksjon. Stewart ble overasket over hvor godt de tyske MUD-deltakerne kunne uttrykke seg på engelsk, og måtte således danne seg en ny forståelse, en ny lesning, av det språklige klimaet i denne delen av verden.

Grammatology (1976) skriver Derrida: "Arche-writing [...] this trace is the opening of the first exteriority in general, the enigmatic relationship of the living to its other and of the inside to an outside: spacing" (s.70). Om man som individer alltid allerede er interrelatert gjennom arche-writing eller *différance* – dog ikke på en forhånd bestemt måte, men heller som noe som defineres i et hvert nytt "møte" mellom tekst-tekst, tekst-subjekt, subjekt-subjekt etc.⁵⁵ – vil man alltid i prinsippet være åpen for *den/det* som kommer til en. Man konstitueres som individ ved å definere seg selv i forhold til "det man ikke er", noe annet enn seg selv, *den/det andre*. Derfor vil *den/det andre* alltid allerede utgjøre en del av oss. Dette betyr som tidligere fremhevet ikke at en mister seg selv. Man kan heller oppfatte denne ontologiske tilstanden som en pågående rekonstruering av selvet, hvor individet alltid allerede befinner seg i spenningen mellom seg selv og *den/det andre*. Man er aldri fullt og helt seg selv, på samme tid som man heller ikke fullt og helt overgir seg til *den/det andre*.

Dette vil da gjøre seg gjeldende *både* i offline- og online-interaksjon. De ulike partene i en online interaksjonskontekst vil også være åpne for en pågående meningskapning, partene vil så å si virke på hverandre, nettopp fordi det i individene finnes en prinsipiell *åpning for den/det andre*. Sandbothe skriver i *Media Temporalities in the Internet* (1998):

"In the interactive writing [...] our dealings with signs prove themselves to be a practice which is concerned not with the representation of an extra-semiotic reality, but with constructive action in and through signs [...] it can be said in a quite pragmatic and concrete sense that within the Internet reality becomes *the interplay of signifiers* [min utheving (K.S.)], a textual web of mutually referential signs, whose meaning no longer refers to a sign-neutral externality, but constitutes itself intersubjectively in the dimension of concrete interactions" (s.9-10).

⁵⁵ Som tidligere påpekt er *différance* aldri ren (pure) men alltid noe som befinner seg i mellom to eller flere elementer. Caputo (1997) skriver om *différance* at den er en "...absolutely neutral receptacle [...] that suppresses nothing, releasing the innumerable, the unforeseeable, the "invention of the other"" (s.105).

Slik man her kan forstå vil "the interplay of signifiers" – et uttrykk jeg oppfatter som en annen formulering av "the play of differences" eller *différance* – konkretiseres i selve online-interaksjonen, konkretiseres som den "virtuelle verden" man i samhandling skaper. De unge vil i online-interaksjon hvor dialogen baserer seg på tekst, sammen skrive (forfatte) den virkeligheten de alle her er en del av. Siden deltakerne befinner seg i "...a textual web of mutually referential signs", står de også i et likeverdig forhold til hverandre – som likeverdige parter i et kommunikativt fellesskap. *Différance* manifesterer seg altså i det konkrete meningsinnholdet som skapes i denne tekstproduksjonen – et meningsinnhold som skapes intersubjektivt i konkret interaksjon. Den "virtuelle verden" som de unge skaper sammen gjennom tekstproduksjonen vil da kunne betraktes som et sted, et av mange steder, hvor de unge konstitueres som individ – hvor de definerer seg selv i forhold til hverandres tekster, noe som betyr at *den/det andre* alltid allerede utgjør en del av den unge.

6.3 Fraværets nærvær – det kvasi-kroppslige nærværet

Den tredje implikasjonen, *Fraværets nærvær – det kvasi-kroppslige nærværet*, holder i seg den tidligere beskrevne problematikken rundt det fysisk-kroppslige fraværet som kjennetegner interaksjon gjennom elektrodigitale medier. Slik jeg har forsøkt å vise inviterer *différance* en til å tenke nærvær-fraværs problematikken på en ny måte, som har betydning for hvordan man forstår intersubjektivitet med hensyn til mediebruk. Som tidligere fremhevet påpeker Derrida: "An interval must separate the present from what it is not in order for the present to be itself..." (Derrida 1982:13). For at noe skal kunne være "seg selv" må et intervall, eller en grense, settes opp, som skiller dette noe fra det det ikke er – sagt på en annen måte; når man definerer noe som noe, må dette noe for i det hele tatt å kunne defineres settes i forhold til det det ikke skal defineres som, man setter dermed opp en grense mellom "hva det er" og "hva det ikke er". Ettersom *det nærværende* bestemmes ut fra hva det ikke er, holder det dermed sporet av dette i seg. Således vil det nærværende alltid allerede holde i seg det fraværende og *vice versa*. Intervallet som skiller det nærværende fra det det ikke "er" vil i følge Derrida også dele et hvert element som er tenkt innenfor rammen av

det nærværende – “...each element appearing on the scene of presence...” (ibid:13). Kan man da ut fra en slik idé tenke seg at også *kroppen*, som tradisjonelt sett er betraktet som noe nærværende, må tenkes på en ”ny” måte – tenkes som en størrelse som også bærer i seg det fraværende?

Sherry Turkle stiller i *Life on the screen* (1997) spørsmålet: ”Where does the body end and the mind begin?” (s.253). Er kroppen noe man lar være igjen offline, når man går online? Er online-interaksjon kun forbeholdt samspillet mellom ulike ”minds”, og ikke ulike ”bodies”? Ved første øyekast vil et rimelig svar på denne type spørsmål være; Ja. En rekke kroppslige fenomener ekskluderes fra online-interaksjonen. Eksempler på disse er observasjon av sin samtalepartners ansiktsuttrykk, ulike odører, bruken av øynene etc. Det er rimelig å konkludere med at denne type kroppslige kvaliteter er fraværende i online-interaksjon. La meg likevel forsøke å nyansere denne distinksjonen mellom ”mind” og ”body”.

Man kan i det tidligere nevnte sitatet av Sandbothe registrere et viktig kjennetegn på online-interaksjon, nemlig at de ulike aktørene som inngår i interaksjonen konstruerer sine “...spatio-temporal coordinates [...] together in a cooperative process of negotiation” (s.10). Man kan altså tenke seg at selve følelsen av rom og tid, følelsen av at det finnes et sted hvor man oppholder seg – et *topos* man befinner seg i – er til stede hos aktørene. Den er ikke bare til stede, men er noe som selv konstrueres av aktørene – de konstruerer sammen sine ”spatio-temporal coordinates”. Selv om online-interaksjon kjennetegnes av et *konkret-kroppslig fravær*, vil det i følge en slik tankegang eksistere hva jeg vil kalle et *kvasi-kroppslig nærvær* blant aktørene.

“Up to a point the anonymity peculiar to the textual medium of the book is connected in the pseudonymity of “on-line Chat” with the synchronous interactivity and immediate presence of the conversational partners which characterize spoken language in face to face communication. In computer mediated communication features which previously served as differential criteria for the distinction between language and writing are becoming entangled. The transitions between language and writing become fluid. The traditional distinction of spoken language as a medium of presence is undermined by the ‘*appresent presence*’ [min utheving (K.S.)] of the participants in the written conversation of on-line Chat” (s.7-8).

Man kan her forstå hvordan det som tidligere tok form som skillet mellom det talte og det skrevne ords *raison d’être* – hvor det talte ord blir betraktet som et medium for det nærværende – brytes ned med online-interaksjon. Dette fordi man nå også kan kommunisere forholdsvis ”umiddelbart” gjennom den skrevne tekst. Man gis muligheten til å umiddelbart kommentere hverandre i teksten, noe som ikke var mulig før denne type interaktiv teknologi var på plass⁵⁶. Dermed vil de ulike aktørene i online-interaksjonen være til stede i hva Sandbothe kaller et ”*appresent presence*”. Det *kvasi-kroppslige nærværet* vil være et resultat av interaksjonen, av et samarbeid mellom de som befinner seg i interaksjonskonteksten. Det intersubjektive aspektet ved denne type interaksjon kommer her klart til uttrykk, nettopp fordi man ut fra en slik tankegang skaper hverandres ”virtuelle” kropper og deres holdepunkter – deres ”spatio-temporal coordinates”⁵⁷.

Sandbothes idé om ”spatio-temporal coordinates” og ”*appresent presence*”, utgjør hva man med Torill Mortensen sin formulering kan kalle et felles ”here”. Om online-

⁵⁶ Slik jeg innledningsvis påpekte kan brevskrivning betraktes som en toveiskommunikasjon. Likevel kjennetegnes ikke denne formen for kommunikasjon av den type umiddelbarhet man finner i de forløpende kommentarene som skrives i online-interaksjon.

⁵⁷ Merleau-Ponty fremhevet så tidlig som i 1945 viktigheten i å betrakte kroppen som en størrelse konstituert av de kontekster man inngår i: ”Dens enhed er altid implicit og uklar. Den er altid noget andet, end den er [...] den er rodfæstet i naturen i samme øjeblik, den omformes af kulturen, er aldrig lukket i seg selv og overskrides aldrig. Uanset om det drejer sig om den andens krop eller min egen krop, kan jeg kun lære menneskets krop at kende ved at leve den, dvs. ved at overtage det drama, der gennemtrænger den, og smelte sammen med det” (Dansk oversettelse, 1994:169).

interaksjon, og den utvekslingen av skrevet tekst som her foregår, skriver hun i *Dialogue in slow motion: The pleasure of reading and writing across the web* (2004):

”You have the speed, the immediacy, the two-way turntaking dialogue, you look away...and the message is still there. Like the passing of notes in a classroom, online communication breaks down the modality of the spoken word, as we share a now, and in many way we also share a “here”, if the here we share is the online space. There is immediacy, interaction and informality, and the parties “know” each other as well as they wish to share – as we do with everybody. Knowing what the flesh self looks like does not reveal the inner core of the other human being” (s.4).

Det som her kommer til syne er en idé om at når man kommuniserer via skrevet tekst, ikke ”slipper unna” det *den andre* har å fortelle oss. *Den andre* roper på oss (...the message is still there...), skriker etter å bli lest (...the message is still there...), og hvorfor skulle ikke ”den online andre” ha et like stort krav på et svar som ”den offline andre” (...the message is still there...)? Selv om man i online-interaksjon ikke har mulighet til å benytte seg av de mer eller mindre bevisste kroppslige uttrykkene som holdepunkter for samtalen, kan det å uttrykke seg gjennom tekst – sette det man tenker og føler på begrep i en tekst – også oppfattes som en intens og nærværende (...if the here we share is the online space...) form for interaksjon. Denne formen for interaksjon krever mye av individet, noe som vitner om autenticitet og tilstedeværelse. En slik måte å betrakte online-interaksjon på, som en interaksjon som finner sted i et felles ”here”, støtter opp under antagelsen om at det forekommer et *kvasi-kroppslig nærvær* i denne formen for interaksjon.

I det ovennevnte sitatet av Mortensen kommer det til syne et annet viktig aspekt ved menneskelig interaksjon, nemlig at når man inngår i interaksjon med andre vil man som aktør til en viss grad alltid velge ut noen egenskaper ved seg selv man ønsker å fremstå med. Mortensen påpeker at dette gjør seg gjeldende både i online- og offline-interaksjon. Selv om den enkelte online gis stor frihet med tanke på hvordan man vil fremstå, ved at man kun (*re*)presenterer seg selv gjennom skrevet tekst, vil denne friheten også være tilstede i offline-interaksjon. Man vil alltid velge ut noe

egenskaper, som da vil utgjøre en (*re*)*representasjon* av seg selv, uansett kontekst. Dette er et viktig poeng, men et poeng som trenger å modifiseres. På bakgrunn av hva som tidligere i teksten har blitt sagt, vil ikke valget av egenskaper individet fremstår med kun være noe det avgjør på egenhånd. Dette vil prinsipielt sett gjøres gjennom en intersubjektiv prosess. Personen det gjelder vil selvfølgelig kunne *oppleve* å gjøre et bevisst og selvstendigvalg valg. Hun besitter et visst repertoar av egenskaper, og velger ut fra dette når hun inngår i ulike interaksjonskontekster. Likevel må det tas med i betraktningen at hun i dette valget må forholde seg til den konteksten hun inngår i. Hva krever konteksten av henne? For i det hun inngår i den vil hun måtte forholde seg til det meningsinnhold som her befinner seg. Konteksten defineres ikke kun av henne, men heller av de samtlige elementer som inngår i den – *den/det andre*. Følgelig vil ikke valget av egenskaper hun ønsker å fremstå med være noe hun avgjør kun på egenhånd, men noe som avgjøres i et intersubjektivt forhold.

Jeg har i dette kapitlet forsøkt å vise hvordan noen av Derridas ideer har implikasjoner for måten man betrakter de unges mediebruk, samt måten intersubjektivitet kan forstås med hensyn til denne bruken. *Muligheten for en annen lesning, Åpningen for den/det andre og Fraværets nærvær – det kvasi-kroppslige nærværet* utgjør måter å tenke på som skriver seg inn i tekstens problematikk.

I neste kapittel vil jeg fortsette å lese Derrida, og ta for meg *representasjonen* som teoretisk størrelse, eller rettere sagt *problemet med representasjon*. Om man går til en fremmedordbok kan man se at ordet i infinitivform, å representere, betyr noe i retning av ”å være stedfortreder for en annen” eller ”gå i en annens sted”. Slik sett vil en representasjon som ordet antyder være en *gjengivelse* av hva den andre har å fortelle. Om representasjonen har som mål å gjengi et meningsinnhold som kjennetegnes av mengde og variasjon – et meningsinnhold skapt av en rekke ulike aktører, ofte med divergerende livsanskuelser – vil dette kunne by på problemer. Når man fremsetter en representasjon står man alltid overfor problemet med *seleksjon* – å velge ut hva som skal gjengis i et gitt meningsinnhold – noe som betyr at representasjonen alltid står i fare for å kun bli en *forenklet gjengivelse* av et

mangfoldig og heterogent meningsinnhold. Dette vil få betydning for individets forhold til *den/det andre*.

7.0 Problemet med representasjon

Ved å rette oppmerksomheten mot en spesifikk bevegelse med tanke på *representasjon*, en bevegelse som består av massemedias produksjon av informasjon, kompliseres min analyse av forholdet mellom bruk av medier og intersubjektivitet. Jeg vil, ved fortsatt å støtte meg til Derrida, forsøke å vise en dobbelthet ved denne bevegelsen, som bærer av både et destruktivt element – den kan virke svekkende for intersubjektiv praksis – og et konstruktivt element – den kan virke styrkende for intersubjektiv praksis.

7.1 Medias produksjon av aktualitet og "the event"

I *Echographies of Television* (Derrida & Stiegler 2002) kan man hos Derrida finne to begreper som er viktige med tanke på denne dobbeltheten ved medias produksjon av informasjon, nemlig begrepene "artifactuality" og "the event". Førstnevnte henspiller på det faktum at *aktualitet* i massemedia til en viss grad alltid er produsert⁵⁸:

"It is not given but actively produced, sifted, invested, performatively interpreted by numerous apparatuses which are *factitious* or *artificial*, hierarchizing and selective, always in the service of forces and interests to which "subjects" and agents (producers and consumers of actuality [...]) are never sensitive enough. No matter how singular, irreducible, stubborn, distressing or tragic the "reality" to which it refers, "actuality" comes to us by the way of a fictional fashioning" (s.3).

Om man følger Derrida i dette resonnementet, at aktualitet til en viss grad alltid er produsert og konstruert, kan man tenke seg hvordan "artifactuality" vil kunne virke strukturerende for fremtid som *l'avenir*, og dermed virke svekkende for intersubjektiv praksis. Om man antar at meningsinnholdet i nyhetene eller andre type programmer i

⁵⁸ I en fotnote i samme verk påpeker Bernard Stiegler at det er problematisk å oversette det franske ordet *actualité* til engelsk, men skriver likevel: "In the plural, *les actualités* means something like "current events," or even, quite simply, "the news"" (s.164).

media er produsert, en *reproduksjon* av faktiske begivenheter, betyr dette at den ”virkeligheten” som media representerer (en *representasjon* av den faktiske⁵⁹) til en viss grad beregnes, predetermineres. Man kan til en viss grad på forhånd bestemme hvordan den skal se ut, ved å selektere bestemte elementer som skal inngå i *representasjonen*. Det man da står overfor er faren for at den ”virkeligheten” som de etablerte mediene representerer lukker seg for ny meningsskapning, lukker seg for tilkomsten av *den/det andre*. Når ”virkeligheten” lukker seg for *den/det andre*, vil man stå i fare for både å skape skepsis mot *den/det andre* – *den fremmede* – og å begrense muligheten til å betrakte ulike forhold ved denne ”virkeligheten”, for eksempel samfunnsrelaterte spørsmål/problemer, på nye måter.

Man kan selvfølgelig som en innvending mot dette hevde at *representasjonen*, som en konsekvens av seleksjon, alltid vil være en nødvendighet i enhver formidlingskontekst. Det vil praktisk talt være umulig å ”ta med alt” i et meningsinnhold som skal formidles. Man er nødt til å velge ut noe som kan inngå i en *representasjon*. Min intensjon er å minne om problemet som ligger i det å skulle representere noe som i utgangspunktet består av et mangfold. La meg fremsette noen eksempler:

Media kan for eksempel som institusjon fremme et ufordelaktig bilde av ulike ”utgruppers” atferdsmønstre ved å kun fokusere på negative hendelser knyttet til disse. En slik produksjon av ”virkelighet” kan bidra til å skape skepsis mot slike ”grupper”, og opprettholde et skille mellom ”oss” og ”dem”. Hvis de ikke slipper til med sine stemmer i *representasjonen* av den ”faktiske virkeligheten”, hvis media gjentatte ganger utelater deres stemmer, vil dette videre kunne ha betydning for hvordan man nærmer seg *den/det andre*, og dermed intersubjektiv praksis. Det vil kunne virke svekkende for ansvaret man har for *den/det andre*.

⁵⁹ Det å snakke om en ”faktisk virkelighet” kan virke problematisk, da også ”virkeligheten” utenfor mediefeltet vil være objekt for ulike tolkninger, men det får frem poenget om at medias virkelighetsbilde alltid vil være en representasjon.

Om media tendensiøst sympatiserer med enkelte politiske partier, og gir dem ufortjent mye spalteplass, kan dette undergrave et heterogent politisk landskap – å begrense tilkomsten av *den/det andre* vil dermed kunne virke kvelende for den offentlige politiske debatten. Om man tar Richard Sennet (1992) på alvor, bidrar for eksempel medias økende personfokusering i det politiske feltet til at de politiske og samfunnsrelaterte spørsmål (spørsmål angående *den/det andre*) kommer i annen rekke. Gjennom å overeksponere politikerens private liv, tåkelegges de politiske handlingene han utfører – ”...obscuring his work in office” som Sennet sier det (s.261). På denne måten kan mediene, ved å vektlegge ulike elementer i sin *representasjon* av det politiske landskapet, produsere en type virkelighet hvor tilkomsten av *den/det andre* begrenses.

Som enda et eksempel på hvordan medias produksjon av ”virkelighet” kan begrense tilkomsten av *den/det andre* er fjernsynsmedienes legitimering av ”kasino-økonomien”. Som Tore Slaatta skriver i *Den norske medieorden* (2003) vil fjernsynslotteriene og quizprogrammene⁶⁰ med ”...sin individualiserte, og vilkårlige logikk...” virke bekreftende og stimulerende for ”...den alment anerkjente verdsettelsen av å vinne penger og å være rik”. Ved å gi inntrykk av å være ”...demokratisk og åpen, gir mediene legitimitet til lotteri-økonomien som en folkelig og naturlig måte å fordele tilfeldige og individuelle berikelser” (s.149). Ved å produsere en ”virkelighet” hvor denne måten å fordele goder på fremstår som legitim, vil media kunne virke selvrettferdiggjørende for sin egen praksis – den oppfattes som demokratisk og åpen (alle har like stor sjanse til å vinne) – og dermed virke svekkende for kritikk av denne praksisen – begrense tilkomsten av *den/det andre*.

Den ”virkeligheten” som i de etablerte mediene kommer til syne blir i denne sammenheng å forstå som en ”*media-konstruert virkelighet*”⁶¹. Denne må ikke forstås som en absolutt og totaliserende virkelighet hvor individet står maktesløst

⁶⁰ Som for eksempel *Vil du bli millionær?*

⁶¹ Jean Baudrillard (2001) skriver sitt essay *The Gulf War Did Not Take Place* som en måte å vise hvordan media konstruerer sin egen virkelighet. Golfkrigen på begynnelsen av 90-tallet var en av de første krigene som ble direkte sendt via TV.

overfor et tyrannisk mediemaskineri. Slik det tidligere har blitt forsøkt vist vil det alltid foreligge en mulighet for å lese *mediatekster* på ulike måter, og den ”media-konstruerte virkeligheten” kan nettopp betraktes som en form for mediatekst (eller en ”virkelighetstekst” bestående av en rekke ulike mediatekster). Det poenget jeg her ønsker å fremheve er at de etablerte mediene gjennom å produsere aktualitet – gjennom å velge ut noen meningsselementer fra et heterogent og mangfoldig meningsinnhold som et samfunn til enhver tid består av, og fremsette akkurat disse som viktige, som aktuelle⁶² – vil kunne virke svekkende for intersubjektiv praksis. Det vil i denne aktualiseringsprosessen alltid foreligge en viss fare for at enkelte stemmer ikke vil bli hørt – en fare for at *den/det andre* ikke tas med i meningsskapningen som danner grunnlag for den ”virkeligheten” den unge definerer seg selv i.

Hvordan kan dette også virke styrkende for intersubjektiv praksis? Det er i forbindelse med dette spørsmålet det andre begrepet man finner hos Derrida i *Echographies of Television* (Derrida & Stiegler 2002) gjør seg gjeldende. Begrepet om ”*the event*” holder i seg ideen om det singulære. Man kan være fristet til å oversette ”*the event*” med ”hendelsen”, men vil da stå i fare for å miste noe av dets betydning. ”*The event*” skiller seg fra den hverdagslige betydningen av ordet ved at det bringer med seg noe nytt, noe enestående, som bryter med det etablerte – med det som har fått manifestere seg som det mulige.

“The thinking of *différance* is [...] a thinking of urgency, of what I can neither evade nor appropriate because it is other. The event, the singularity of the event, that’s what *différance* is all about. (This is why I said that it signifies something completely different from this neutralization of the event on the pretext that it has been artifactualized by the media) [...] The event is another name for that which, in the thing that happens, we can neither reduce nor deny (or simply deny). It is another name for experience itself, which is always experience of the other” (s.10-11).

⁶² I skrivende stund gjennomfører TVNorge en reklamekampanje hvor slagordet lyder som følger: ”DET DU SNAKKER OM I MORGEN” – et konkret eksempel som fanger inn poenget om produksjon av aktualitet.

Slik jeg leser Derrida knytter “the event” – “...what différance is all about...” – seg til ideen om *l’avenir*. I den innledende kommentaren i filmen *Derrida* sier han som tidligere nevnt: “...it’s *l’avenir* in that it’s the coming of the Other...” (Dick & Kofman 2002). ”The event” er på samme måte som *l’avenir* alltid erfaringen av *den/det andre*, det bryter med det forventede og etablerte, viser seg i det umuliges skikkelse. Formuleringen ”The event [...] is always the experience of the other” kan leses som en insistering på at man alltid er åpen for det umulige, for det man *ikke kjenner*, for det som ikke inngår i det som har fått etablere seg som det mulige. *Det mulige* kan i denne sammenheng leses som en metafor for den aktualiteten som blir produsert gjennom media – ”*artifactuality*”.

Derrida skriver i denne sammenheng om dekonstruksjonen: ”...to let the future open – this is the axiom of deconstruction, the thing from which it always starts out and which binds it, like the future itself, to alterity, to the priceless *dignity* of alterity, that is to say, to justice. It is also democracy as *democracy to come* [min utheving (K.S.)]” (Derrida & Stiegler 2002:21)⁶³. Dekonstruksjonen er å betrakte som den “prosess” som trer i kraft når ”the event”, *l’avenir*, eller rettferdighet – alle disse singulariteter – hindres og fortrenkes til fordel for det mulige.

“...we are only ever opposed to those events that we think obstruct the future or brings death, to those events that put an end to the possibility of the event, to the affirmative opening for the coming of the other [...] there must be a “come” that opens and addresses itself to someone, to someone else that I cannot and must not determine in advance, not as subject, self, consciousness, nor even as animal, god, or person, man or woman, living or nonliving thing” (ibid:11-12)⁶⁴.

Med hensyn til media og mediale prosesser kan man knytte dekonstruksjonen opp mot begrepet ”*artifactuality*”. Førstnevnte vil da kunne oppfattes som en reaksjon på

⁶³ Uttrykket ”democracy to come” er viktig med tanke på ideen om å åpne opp for det umulige, for *det innkommende*. Dette vil jeg komme tilbake til senere i kapitlet.

⁶⁴ Når Derrida her skriver ”...to those events that we think obstruct the future...”, mener jeg han sikter til hendelser som hindrer den uforutsigbare fremtiden, *l’avenir*. Som jeg tidligere har påpekt ligger det hos Derrida et vesentlig skille mellom *futur* og *l’avenir*.

sistnevnte – dekonstruksjonen vil være et opprør mot den produserte og kalkulerbare aktualiteten, og vil kjempe for at "the event" skal kunne vise seg. Det er også i denne prosessen jeg mener man kan finne grobunn for å styrke intersubjektiv praksis. For opprøret kan initieres av ulike individers behov for *den/det andre*. Man ønsker en annen "virkelighet", og kan dermed knyttes sammen i ulike forsøk på å "åpne virkeligheten" for meningsmangfoldet og ny meningsutvikling. Slik sett vil ikke opprøret være noe den enkelte i isolasjon foretar seg, men snarere noe som engasjerer ulike individer fra et politisk heterogent landskap.

"The event" skiller seg altså fra hendelser (events) i alminnelig forstand, fordi den fører med seg noe nytt som står i opposisjon til det etablerte. Opprøret mot det som forhindrer fremtiden som *l'avenir* – mot "artifactuality" – og hvordan opprøret kan ta form som en intersubjektiv praksis, vil jeg forsøke å konkretisere ved å ta for meg et særskilt fenomen som har utviklet seg på Internett, og som går under betegnelsen *blogg*.

7.2 Bloggen som et svar

Begrepet blogg kommer opprinnelig fra uttrykket "web log", som betegner en slags logg eller journal som føres på Internett, hvor forfatteren av denne legger ut kortere kommentarer eller periodiske artikler i kronologisk rekkefølge (med den sist skrevne kommentaren på toppen). Selv om dette ikke gjelder alle blogger, har leserne ofte muligheter til å kommentere det som er skrevet av forfatteren (det opprettes ofte et eget kommentarfelt i den respektive bloggen). Om ikke bloggen fortsatt er et ungt fenomen, er det heller ikke fullt ut modent. De første bloggene dukket opp på Internett mot slutten av 90-tallet, og man antar at selve begrepet ble introdusert av Peter Merholz i 1999 (Mortensen & Walker 2002). Noe av det som kjennetegner aktiviteten til utøverne av denne type ytringsform (bloggerne) er blant annet "...filtering the news, detailing daily lives, and providing editorial responses to the events of the day". Men bloggen er også for bloggerne "...a creative space that allows them to experiment with the tools of the Web itself, or to document their offline

projects for anyone who is interested” (Blood 2002a: x-xi). Slik sett kan bloggen generelt sett betraktes som “virtuelle” steder hvor individer både kan engasjere seg i private og samfunnsrettede aktiviteter.

Det er verd å merke seg hvor autentisk og transformativt mange av de som blogger opplever denne virksomheten. Dens transformative potensial ligger i det at bloggeren i hennes virksomhet hele tiden vil kunne komme over ny informasjon om sin egen og andres livsverden, som vil kunne bidra til en forandring i hennes livsanskuelse.

Rebecca Blood (2002b) forteller i *Weblogs: A History and Perspective* om hvordan det å skrive en blogg, for henne førte til en bevisstgjøring og ekspansjon av sitt interessefelt:

”Shortly after I began producing Rebecca’s Pocket, I noticed two side effects I had not expected. First, I discovered my own interests. I thought I knew what I was interested in, but after linking stories for a few months, I could see that I was much more interested in science, archaeology, and issues of injustice than I had realized. More importantly, I began to value more highly my own point of view. In composing my linktext every day I carefully considered my own opinions and ideas, and I began to feel that my perspective was unique and important” (s.12-13).

Man kan her registrere hvordan det å blogge oppleves som en ”tosidig” prosess. Blood utvider sitt sosiale engasjement (...issues of injustice...), på samme tid som hun opplever at hennes egen stemme er unik og av betydning.

Det finnes en rekke ulike kategorier av blogger. Wikipedia (07.11.05)⁶⁵ skiller mellom kategorier som for eksempel *personlige blogger*, *venneblogger*, *politiske blogger* og *medieblogger*. *Personlige blogger* bærer preg av å være individuelle nettdagbøker⁶⁶, mens *venneblogger* kjennetegnes mer som et fellesskap – bestående

⁶⁵ Et slags online-leksikon med horisontal struktur, hvor den enkelte bruker inviteres til å legge ut eller oppdatere informasjon om ulike temaer.

⁶⁶ Enkelte hevder likevel det eksisterer et visst skille mellom en blogg og en nettdagbok, ved at bloggen ofte er utstyrt med linker, noe nettdagboken ikke er. Nettdagbøkene fortøner seg følgelig som å tilhøre en mer ”personlige sfære” (se for eksempel Mortensen 2003b).

av personer som er knyttet sammen av fellesinteresser – hvor deltakerne utveksler tanker og ideer. Blogger som faller inn under betegnelsen *politiske blogger* er mer samfunnsorienterte, hvor forfatteren av bloggen skriver om det politiske temaet hun interesserer seg for. En underkategori av denne er hva som kalles ”watch blog”, hvor intensjon er å kritisere hva forfatteren av bloggen mener er en grunnleggende politisk fordom i en mediakanal. Blogger som inngår i kategorien *medieblogger* har likhetstrekk med ”watch blogger”. Mediebloggene blir gjerne kjennetegnet ved sitt generelle kritiske blikk på det som foregår i massemedia, hvor man kommenterer og kritiserer aktører som for eksempel oppgir falske opplysninger om en sak.

Rebecca Mead skriver i artikkelen *You’ve Got Blog: How to Put Your Business, Your Boyfriend, and Your Life Online* (2002) om hvordan bloggervirksomheten, for en ”uinnvidd” som betrakter denne virksomheten, kan fortone seg: ”Because the main audience for blogs is other bloggers, blogging etiquette requires that, if someone blogs your blog, you blog his blog back. Reading blogs can feel a lot like listening in on a conversation among a group of friends who all know each other really well” (s.49-50). Man kan med andre ord si at bloggerne, gjennom å blogge hverandre, knyttes sammen i et nettverk – en prosess som kjennetegnes av meningsutveksling. Man kan videre tenke seg at disse nettverkene bærer i seg potensialet til å hele tiden ekspandere, nettopp ved at nye bloggere kommer til.

Når det gjelder spørsmålet om å betrakte bloggen som en intersubjektiv praksis, kan kommentarfeltet utgjøre et viktig parameter. I en *personlig blogg* hvor kun forfatteren publiserer sine personlige tanker og meninger, hvor tilkomsten av *den/det andre* begrenses, vil også intersubjektiviteten kunne betraktes som svekket. Man kan dermed si at leserens mulighet til å kommentere forfatteren i den respektive bloggen er av betydning for å vurdere bloggen som en intersubjektiv praksis, men som jeg senere i teksten vil forsøke å vise; på ingen måte helt avgjørende. Men først vil jeg gjøre et forsøk på å vise hvordan bloggen kan betraktes som *et svar på undertrykkelsen av den/det andre*.

Det som kjennetegner mange av bloggene er at de bærer preg av å være usensurerte, det vil si de ofte er skrevet av ”uavhengige” forfattere, uten direkte tilknytning til de etablerte mediene. Bloggerne vil altså ofte være ”vanlige folk” uten tilknytning til institusjonalisert virksomhet, noe som vitner om at blogging tenderer mot å være en form for *demokratisk praksis*⁶⁷. Med demokratisk praksis mener jeg generelt sett en form for virksomhet som muliggjør et meningsmangfold blant individer med ulik orientering, være seg politisk, religiøst, estetisk etc.. La meg gå inn på hva som kan ligge i demokratiet som begrep.

7.3 En kort refleksjon over demokratiet som begrep

Tidligere i dette kapitlet kom det til syne et noe spesielt uttrykk hos Derrida i forbindelse med dekonstruksjonen som idé, nemlig ”*democracy to come*”. Uttrykket kan leses som en direkte politisk manifestering av dekonstruksjonen, og fortjener her en nærmere redegjørelse. I denne sammenheng kan det kriteriet som filosofen John Dewey (1859-1952) i sin tid formulerte for et demokratisk ideal fungere som et bakteppe⁶⁸. I *Democracy and Education* (1997 [1916]) kan man lese hvordan Deweys kriterium består av to elementer:

”The first signifies not only more numerous and more varied points of shared common interest, but greater reliance upon the recognition of mutual interests as a factor in social control. The second means not only freer interaction between social groups (once isolated so far as intention could keep up a separation) but change in social habit—its continuous readjustment through meeting the new situations produced by varied intercourse” (s.86-87).

⁶⁷ Bloggen som demokratisk prinsipp viser tilbake til 70-80 tallets hackerkultur, hvor slagord som ”informasjonen vil være fri” gjorde seg gjeldene (Mortensen 2003b). Men som jeg påpekte med hensyn til MUDen, vil det heller ikke eksistere en ”ubegrenset frihet” ved bruken av bloggen. Eksempelvis vil ulike typer software tillate ulike prosesser, og vil dermed til en viss grad virke strukturerende for virksomheten i bloggen (Mortensen & Walker 2002).

⁶⁸ Det kan for øvrig nevnes at Dewey arbeidet tett sammen med George Herbert Mead. For mer om dette samarbeidet se for eksempel Joas (1997:20-22).

I følge Dewey vil altså et samfunn hvor det demokratiske idealet råder, for det første være kjennetegnet av en mengde varierte fellesinteresser, hvor man i dette samfunnet er avhengig av anerkjennelsen av disse. For det andre vil det være kjennetegnet av fri utveksling (interaksjon) blant ulike sosiale grupper, noe som betyr at de sosiale vanemønstrene i et demokratisk samfunn hele tiden vil forandre seg – som et resultat av den frie utvekslingen. Et samfunn som kjennetegnes av dette kriteriet, vil aldri være konstant eller statisk. Det vil alltid være i bevegelse – en pågående forandring av sosiale vanemønstre (social habits) – noe som følger av variert sosialt samkvem. Dette betyr videre at selve utformingen av det demokratiske samfunnets styresett, til en viss grad alltid må tenkes på ny, nettopp fordi det alltid er i bevegelse.

Demokratiet som begrep kan til tider fremstå som kun et ideal for den politiske styringen av et samfunn. For Dewey er demokratiet mer enn dette, det er "...primarily a mode of associated living, of conjoint communicated experience" (ibid:87).

Demokratiet som begrep beskriver altså i følge Dewey primært en slags *livsform* eller levestil, hvor de enkelte individene som inngår i et demokratisk samfunn er knyttet sammen av kommunisert erfaring⁶⁹. For at det i det hele tatt skal kunne etableres kommunisert erfaring, må de ulike stemmene (*demos*) i samfunnet komme til uttrykk.

Man kan dermed si at et samfunn som kjennetegnes av å være et demokrati, også må kjennetegnes av *polyfoni*, en flerstemthet, hvor et mangfold av røster, som et samfunn til en hver tid består av, blir hørt. I *Tretten triste essays om krig og litteratur* (2001) reflekterer Arild Linneberg over Mikhail Bakhtins (1895-1975) begrep om *heteroglossia* – det mangetydige – som knytter seg til det *polyfoniske*. Bakhtin konstruerer riktig nok begrepet om *heteroglossia* med hensyn til romanen som litterær sjanger, men som jeg likevel mener kan fungere som en metafor for demokratiet. Om Bakhtins *heteroglossia* skriver Linneberg nemlig: "I et samfunn

⁶⁹ Dewey definerer begrepet kommunikasjon som "...a process of sharing experience till it becomes a common possession. It modifies the disposition of both the parties who partake in it" (s.9). Slik sett inngår begrepet om erfaring allerede i begrepet om kommunikasjon hos Dewey. Det å benytte uttrykket "communicated experience" tolker jeg som Deweys måte å understreke erfaringens betydning i demokratiet som livsform. Demokratiets eksistens forutsetter at dets medlemmene får muligheten til å dele *erfaringer* (erfare *den/det andre*), og til dette trengs *kommunikasjon*.

finnes det aldri bare ett språk, men mange, språket består av flere ”separate diskurser”, og det er ved å framvise bildet av de mange stemmene at romanen speiler samfunnet” (s.140). Romanen er her altså et eksempel på et medium som beskriver hvordan ”virkeligheten” fortøner seg. Som tidligere påpekt vil et medium alltid stå i fare for å lukke den ”virkeligheten” som den pretenderer å speile, lukke den for *det innkommende*, for *den/det andre*. La meg konkretisere dette. Når man setter seg ned med en roman vil man underveis i sin lesning bli presentert for ulike rollepersoners fortellinger, hvor ofte divergerende beskrivelser av ”virkeligheten” kommer til syne. Ved at forfatteren av romanen lar de ulike røstene i det miljøet han beskriver komme til uttrykk, speiler det ”virkelighetens” mangfoldighet. Likevel vil det alltid foreligge en viss fare for at enkelte stemmer vil bli utelukket fra denne ”virkeligheten” – sagt på en annen måte; man står i fare for å kun vise en side av saken. Slik sett fungerer *heteroglossia* som en metafor for demokratiet, og dens motpart som en påminnelse om muligheten for å undergrave demokratiet som samfunnsordning og livsform.

Slik jeg leser Derridas uttrykk ”democracy to come”, er det blant annet i denne polyfonikonteksten det gir mening. Om man både trekker på Dewey og Bakhtin kan man forstå hvordan et samfunn alltid vil bestå av en mengde varierte stemmer, noe som igjen betyr at det alltid vil foreligge en prinsipiell mulighet for at nye stemmer oppstår – i dobbel forstand; ikke tidligere hørte stemmer og helt nye stemmer. ”Democracy to come” vil være et uttrykk som signaliserer troen på demokratiet, på det polyfoniske, men som ikke vil forholde seg til demokratiet på en forhåndsbestemt måte; derfor *to come*. Når muligheten for tilkomsten av nye stemmer – singulariteter – foreligger i et samfunn, vil også måten man betrakter dette samfunnet, dette demokratiet, hele tiden tenkes på nytt. Demokratiet som begrep vil alltid være i bevegelse. Man må hele tiden gi demokratiet som begrep et nytt innhold, som er i overensstemmelse med nye singulariteter som dukker opp, i et alltid like bevegelig samfunn. ”Democracy to come” knytter seg altså til det singulære ved dens insistering på at hver genuine stemme må høres.

7.4 Bloggen – dekonstruksjon i praksis

Linnerberg skriver i *Tretten triste essays om krig og litteratur* (2001) følgende om dagens etablerte mediebilde: "...i det noen kaller "informasjonssamfunnet", får vi slett ikke for mye informasjon: Vi får for lite. Det er svekkelsen av referanser til virkeligheten som kjennetegner dagens mediebilde" (s.30). Han hevder altså at de etablerte mediene skaper sin egen "virkelighet" av mangel på referanser til virkeligheten utenfor massemedia, og begrenser således tilstedeværelsen av de mangfoldige stemmene som den "faktiske virkeligheten" består av i sin "virkelighet"⁷⁰. Dette er en måte å betrakte massemediene på som faller sammen med hva som tidligere har blitt sagt med hensyn til begrepet "artifactuality". Det foreligger alltid en trussel mot polyfonien i disse mediene, nettopp fordi de kun gir en *representasjon* av den "faktiske virkeligheten".

Bloggen, nærmere bestemt den *uavhengige bloggen*, vil kunne betraktes som et svar på medias produksjon av "virkelighet"⁷¹ – vil kunne betraktes som en demokratisk praksis som muliggjør meningsmangfold. Den vil kunne tolkes som et svar på medias bevegelse (massemedias produksjon av informasjon), et opprør mot begrensingen av tilkomsten av *den/det andre*, av de singulære stemmene et samfunn til en hver tid består av. Dermed kan man også knytte bloggen som demokratisk praksis opp til ideen om dekonstruksjon.

Som tidligere påpekt er dekonstruksjonen ingen metode. Den virker ikke fra utsiden, men snarere fra innsiden. Man vil derfor komme galt av sted om man betrakter den

⁷⁰ En kommentar som her bør skytes inn er om man i det hele tatt kan skille disse to typer "virkelighet" fra hverandre. Slik jeg tidligere har påpekt er det problematisk å snakke om en "faktisk virkelighet", eller en "ren virkelighet" ubesudlet av mediens virkelighetsbilde. Den "totale virkelighet" i dagens vestlige samfunn kan kanskje heller sies å bestå av en rekke "undervirkeligheter", hvor media representerer en av disse. Det jeg ønsker å aktualisere med uttrykket "faktisk virkelighet" er at denne type virkelighet til enhver tid vil bestå av en mengde ulike røster, et mangfold av genuine stemmer. Problemet med representasjon, medias gjengivelse av den "faktiske virkeligheten", kan leses i lys av Linnerberg og Ekeland sin formulering i etterordet til Derridas *Lovens Makt. "Autoritetens mystiske grunnlag"* (2002): "Utryddelsen av det Andre i teksten, den andre lesemåten, er [...] en potensiell tilintetgjørelse av virkelige mennesker" (s.189). Det er dette den "faktiske virkeligheten" består av; et mangfold av *virkelige mennesker*.

⁷¹ "Uavhengig" må ikke her forstås som noe frittstående som er upåvirket av de andre elementene som omgir den. En blogg som er uavhengig må heller forstås som en ytringsform uten institusjonell overbygning.

uavhengige bloggen som en metodisk fremgangsmåte tatt i bruk av opprørske grupperinger som befinner seg utenfor samfunnskonteksten. Om man heller leser bloggen som et fenomen som oppstår innenfor samfunnet hvor bruken av de respektive mediene finner sted, i samspillet mellom de ulike elementer som til enhver tid her befinner seg, kan man si den tar form som en slags *dekonstruktiv bevegelse*. Bevegelse må her ikke forstås som noe som betegner en spesiell gruppe, for eksempel hva man kunne kalt en "ungdoms bevegelse" eller en "kunstnerisk bevegelse", men heller som noe (u)rytmisk – noe som beveger seg i (u)takt med samfunnsrytmen⁷². "Deconstruction is something which happens and which happens inside" (Derrida 1997:9). Man kan noe forenklele si; om et samfunn oppleves som urettferdig, vil dekonstruksjonen vise seg som en bevegelse som kjemper for rettferdighet. Denne bevegelsen er verken autoritær eller nihilistisk. Den *er* overskridende, men samtidig ligger det et ansvar i overskridelsen, og ansvaret ligger i "the coming of the Other".

Min påstand er altså at man kan betrakte den uavhengige bloggen som et konkret eksempel på hvordan dekonstruksjonen som idé trer inn i praksis – et eksempel på en dekonstruktiv bevegelse som åpner opp for polyfonien og "the event". Bloggen vil kunne gi de unge en stemme. Den vil kunne fungere som møteplass for utveksling av informasjon (meningsinnhold) om ulike temaer som er vanskelig tilgjengelig andre steder. En blogg kan bringe med seg noe nytt, noe som bryter med de etablerte mediers fremstilling av den "faktiske virkeligheten". Den virker nedefra, har en horisontal struktur, og viser seg der teksten blir forsøkt lukket. Man kan med Kathy E. Gills (2004) formulering si: "That very sameness, some might say blandness, is the antithesis of blogging" (s.2).

Det er interessant å registrere hvordan ideen om en teksts åpenhet konkretiseres i selve konstruksjonen av en blogg, det konkret-funksjonelle aspektet ved den. Som

⁷² Det kan sees i sammenheng med hva Løvlie betegner som grensesnitt. Grensesnittet er "...ikke "noe" i seg selv. Det er snarere veksling og overgang, og lar seg bare analysere som bevegelse, som en permanent uro og transformasjon" (2003:348).

tidligere nevnt er bloggen en salgs journal man fører på Internett, som man oppdaterer med jevne mellomrom. Slik sett kan man prinsipielt betrakte bloggen som en tekst som hele tiden er under revisjon – en skriveprosess uten et egentlig endepunkt. Forfatteren av bloggen vil den ene dagen kunne skrive en kommentar om et emne, for så å neste dag enten følge denne kommentaren opp, eller begi seg ut på et nytt tema. Selv om forfatteren velger å ta for seg et annet tema vil hun i prinsippet senere kunne komme tilbake til den tidligere skrevne kommentaren og skrive videre på denne. Teksten som ”helhet” vil også prinsipielt sett til enhver tid fremstå som en aldri avsluttet tekst, fordi de ulike temaene skriver seg inn i en større kontekst – eller historie om man vil, *forfatterens historie* – hvor nye elementer hele tiden vil komme til, noe som igjen fører til at konteksten utvides. Man kan også si: “Weblogs are published bit by bit; they are always in progress, always becoming” (Mortensen & Walker 2002:267). På denne måten kan den uavhengige bloggen (med kommentarfelt) prinsipielt sett betraktes som å være åpen for *den/det andre*, nettopp fordi det gis muligheten til å kommentere hva forfatteren den ene dagen skriver, som forfatteren da kan ta med seg i neste dags tekst⁷³.

En annen innfallsvinkel til det å betrakte bloggen som en dekonstruktiv bevegelse, kan være å sette bloggen inn i rammen av det tidligere nevnte skillet mellom lov og rettferdighet. Som tidligere beskrevet bærer loven i seg i følge Derrida ”...et element av beregning, og det er rettferdig at det finnes rett, men rettferdigheten er uberegnelig, den krever at vi regner med det uberegnelige” (2002:40). Loven kan leses som et uttrykk for *det mulige* – slik samfunnet er ordnet *de jure*, og som man må handle i henhold til for ikke å oppleve sanksjoner fra samfunnet i form av bøter, frihetsberøvelse, sosial stigmatisering etc.. Loven bærer i seg en form for beregning – man kan til en viss grad på forhånd forsøke å bestemme hvordan samfunnet skal ”se ut” ved at man forbyr visse type handlinger, og i mange tilfeller ytringer⁷⁴. Dette

⁷³ Jeg har tidligere fremsatt en idé om å betrakte deltakerne i MUDen som *med-forfattere* av hverandres selv. Denne ideen kan også sies å gjøre seg gjeldene med tanke på bloggernes aktiviteter, som *med-forfattere* av hverandres *tekster* – tekster som kan sies å utgjøre viktige bidrag i deres konstituering som individ.

⁷⁴ Et ekstremt eksempel på hvordan loven bærer i seg ”et element av beregning” kan man finne i krysningpunktet mellom det strafferettslige feltet og nevrobiologien. Den britiske Foucault-inspirerte

innebærer at loven som rett på en underlig måte pretenderer å speile samfunnet, gjennom ”dikteringen” av hva som er tillatt. Rettferdighet hos Derrida bærer ikke i seg denne type beregning – rettferdighet lar seg ikke beregne – og kan sies å være uttrykk for det umulige, eller en annen formulering av ideen om ”democracy to come”. Dekonstruksjonen befinner seg i intervallet som skiller ”...rettferdighetens ikke-dekonstruerbarhet og rettens dekonstruerbarhet” (Derrida 2002:37). Den virker der rettferdigheten hindres. Om man så antar at media også pretenderer å speile virkeligheten – ikke gjennom ”diktering”, men heller gjennom *representasjon*, gjennom produksjon av informasjon og dermed av ”virkelighet” – vil bloggen kunne betraktes som en dekonstruktiv bevegelse som virker i intervallet mellom den ”*media-konstruerte virkeligheten*” og den ”*faktiske virkeligheten*” – mellom ”*artificiality*” og ”*the event*”. Bloggen vil kunne la oss høre alle de ulike genuine stemmene den ”faktiske virkeligheten” består av – la oss erfare *den/det andre*. Der hvor media pretenderer å speile virkeligheten vil bloggen ha mulighet til å virke som et ”korrektiv” til dette. Den vil kunne utfordre *det mulige* og la *det umulige* slippe til.

Et problematisk forhold som utkrystalliserer seg med hensyn til bloggen som dekonstruktiv bevegelse er når bloggen som ytringsform tas opp av de etablerte mediene⁷⁵. Hva skjer med bloggen, som i utgangspunktet ble skapt av ”uavhengige” skribenter uten institusjonell overbygning, når den tas inn i varmen av en organisert journalistisk virksomhet, som blant annet må forholde seg til redaksjonell sensur? Det å ta i bruk bloggen som en måte å formidle nyheter på, kan være en strategi den etablerte journalistiske virksomheten kan benytte seg av for å oppdatere sitt image, og fremstå som en tidsriktig bærer av nyheter.

sosiologen Nikolas Rose forteller i *Morgenbladet* (2005, Nr. 41) om hvordan det i Storbritannia finnes krefter som jobber for å opprette et lovsystem som gir myndighetene muligheten til å bedømme sannsynligheten for at et menneske kommer til å begå kriminelle gjerninger, ut fra genetiske disposisjoner i hjernen. De samme kreftene ønsker da at disse målingene skal kunne benyttes med tanke på å iverksette ”...presymptomatisk medisinerer på barn, før de blir kriminelle” (s.18).

⁷⁵ Som eksempel kan Fox News (<http://www.foxnews.com/index.html#blogs>) og Dagbladet (<http://www.dagbladet.no/weblogg/>) nevnes som etablerte medier med egen blogg.

7.5 Medias subsumering av bloggen

Ved første øyekast kan denne strategien oppfattes som å svekke bloggen som ”uavhengig” fenomen. Det kan oppfattes som noe som korrupperer det innovative kjennetegnet bloggen har blitt tildelt – en strategi som kan bli beskyldt for å kvele de ulike stemmene ”der ute”, og virke hindrende for ”the event” – noe som fører til at bloggen ikke lenger vil kunne betraktes som en dekonstruktiv bevegelse. La meg forsøke å nyansere dette bildet⁷⁶.

I artikkelen *How can we measure the influence of the blogosphere?* reflekterer Kathy E. Gill (2004) over forholdet mellom “mainstream print media” og “grassroots bloggers”.

“Just as print journalism feeds the TV news crews, grassroots bloggers are positioned to feed mainstream print media – what’s new, what’s hot, what’s the buzz. But this relationship is circular; after the print reporter wraps the story and it hits the Web, it’s time for the bloggers to check out the facts, the spin. It’s a system, an ecosystem” (s.3).

De etablerte trykte mediene vil nok innhente informasjon av innovativ art fra bloggøsferen og bruke dette i sin egen journalistikk, men forholdet mellom de to sfærene bærer også preg av å være en toveisprosess. Bloggerne vil i sin tur kunne drive kritisk etterprøving av den informasjonen de etablerte mediene velger å publisere, man har således en tilstand hvor begge sfærer virker på hverandre. Kan man tenke seg at en lignende prosess finner sted mellom de etablerte medienes ”avhengige” blogger og de ”uavhengige”?

Et helt enkelt og konkret problem med hensyn til denne subsumeringsstrategien er at selve ideen om bloggen, som en alternativ kilde til informasjon, kan gå tapt om det går inflasjon i bloggen som begrep. Internettbrukere med liten eller ingen kjennskap til bloggen som fenomen og dens historie kan for eksempel henvende seg til de

⁷⁶ Innenfor de etablerte mediene finnes det selvsagt kritisk journalistikk. Mitt mål med dette avsnittet er å problematisere bloggen som ytringsform, når den underlegges (redaksjonell) sensur.

etablerte mediens egne blogger (som må sies å være mer organisert og dermed lettere tilgjengelig fordi de knyttes opp mot det respektive selskapets egen hjemmeside, og er følgelig mer synlig i medielandskapet), i den tro at man der vil kunne finne alternativ informasjon om et emne. Man kan tenke seg dette på sikt vil kunne føre til at bloggen blir avskrevet som kilde til alternativ informasjon og som demokratisk praksisform.

Det er også mulig å betrakte denne problematikken på en annen måte. Det er mulig å oppfatte bloggen, i en tilstand hvor de etablerte mediene har tatt den i bruk, som en slags ”dobbel bevegelse”. *Bloggosfæren* er på ingen måte et homogent felt, det vil si en arena hvor kun likesinnede bloggere møter hverandre. Selve prinsippet om World Wide Web holder i seg ideen om heterogenitet – som en sfære hvor det foreligger full ytringsfrihet. Dette betyr videre at Internett alltid vil stå i fare for å inneholde særdeles problematiske elementer som for eksempel høyreekstreme ytringer, barnepornografiske bilder og manualer for hvordan man med enkle grep selv kan gå i gang med å konstruere våpen av ulik art. Det vil likeledes til enhver tid befinne seg en mengde ulike blogger med innhold som ikke lar seg forsvare. Med tanke på den tidligere nevnte polyfonien som til enhver tid kjennetegner et samfunn, vil tilstedeværelsen av denne type problematiske elementer kunne betraktes som en uunngåelig bakside av medaljen ved et hvert medium hvor det praktiseres en full ytringsfrihet. Faren med sensur er at man lukker teksten, og hindrer tilkomsten av *de andre* stemmene. Man kan betegne denne situasjonen med Derridas begrep om *aporia*, som betyr ”...det som ikke tillater passasje” (Derrida 2002:39)⁷⁷. I dette ligger det en tanke om å stå overfor en slags ”uløselig situasjon”, hvor man står i fare for å gjøre overgrep mot noen av de deltagende partene i en konfliktsituasjon, om man forsøker å iverksette en ”endelig løsning”.

⁷⁷ Derrida skriver om *aporien* i forbindelse med *erfaringen* som begrep: ”Som navnet indikerer er en *erfaring* en overfart; den traverserer og reiser mot en destinasjon som den finner den rette passasjen til. Erfaringen finner sin passasje, den er mulig”. Videre skriver han at det er ”...umulig å fullt ut erfare aporien, det vil si det som ikke tillater passasje. *Aporia*, det er en ikke-vei” (s.39). Slik jeg tolker denne ideen hos Derrida vil det å stå overfor aporien (problemet) bety man ikke kan gå videre (løse problemet på en endelig måte), men heller må ”stå i den”, for om man velger ”en vei å gå” står man i fare for å hindre ”the experience of the other”.

Det er i forbindelse med denne *aporien* bloggens ”dobbel bevegelse” gjør seg gjeldende. Bloggen må på ingen måte forstås som Dekonstruksjonen *par excellence*. Den vil kunne ta form som en dekonstruktiv bevegelse, en blant mange. *Eo ipso* vil ikke bloggen i seg selv være dekonstruktiv. Det vil si, den vil være et eksempel på en dekonstruktiv bevegelse *hvis, og bare hvis*, den åpner for ”the coming of the Other”. Massemedia vil kunne ta opp i seg bloggen, og kan dermed virke begrensende for ”the event”. Hvis man antar at bloggen som fenomen til å begynne med antok en dekonstruktiv bevegelse, vil den ikke lenger gjøre det om den subsumeres av media, nettopp fordi den ikke lenger er rettferdig – rettferdig i Derridaisk forstand. Likevel betyr ikke dette at bloggen som praksisform generelt sett må avskrives som dekonstruktiv bevegelse, selv om den tas i bruk av de etablerte mediene.

Et konkret eksempel på hvordan bloggen virket som et ”virtuelt” sted hvor alternative ytringer kommer til uttrykk, som en dekonstruktiv bevegelse, er hva som foregikk av meningsutveksling på Internett tiden etter attentatet på tvillingtårnene, Manhattan 2001 (hva som i etter tid er blitt kalt 9/11). Hendelsen engasjerte et stort antall mennesker til å skrive blogger, hvor det i disse kom til syne en rekke ulike perspektiver, hva både angår forløpet til og hva som måtte bli konsekvensen av attentatet. Det som er interessant i denne sammenheng er at ytringene i disse bloggene ikke ensidig støttet myndighetenes holdninger til hendelsen: “Despite the univocal grief and shock at the plane-crashes, the online public did not blindly support the decision to attack Afghanistan or the changes to US legislation, just as they did not accept only one side of the story about what happened in Afghanistan” (Mortensen og Walker 2002:259)⁷⁸.

Massemedias subsumering av bloggen som fenomen kan også anspore til en slags *metakritikk*. Når den ”uavhengige” bloggen, som i utgangspunktet var en kritisk bevegelse, står i fare for å korrumpes av det den en gang var et svar på, kan det tenkes at aktørene som benytter seg av denne ytringsformen blir mer kritisk og seg

⁷⁸ Se for eksempel Jeff Jarvis *Warlog* (<http://www.buzzmachine.com/>) eller Bjørn Stærks *The World after WTC* (<http://www.bearstrong.net/blog1.2>).

selv bevisst, med hensyn til sin rolle i samspillet med de etablerte mediene. Siden det nå er flere aktører som gjør krav på bloggen som ytringsplattform, vil man kunne tenke seg at bloggere som tidligere tok det for gitt at deres praksisform *ipso facto* var uavhengig og subversiv, ikke lenger kan det. Det kreves derfor av den uavhengige bloggeren mer kritisk refleksjon over det han eller henne foretar seg i sin virksomhet.

Det er altså mulig å fortsatt betrakte bloggen som en dekonstruktiv og demokratisk bevegelse, selv om bloggen som ytringsplattform blir tatt opp av de etablerte mediene. Bloggen er ingen statisk størrelse, og vil kun ta form som en dekonstruktiv bevegelse i den grad den åpner for *innkomningen av den/det andre*. På spørsmålet om man kan tenke seg at en lignende prosess, slik den som i følge Gill viser seg mellom "mainstream print media" og "grassroots bloggers", finner sted mellom de etablerte mediens "avhengige" blogger og de "uavhengige", mener jeg på bakgrunn av det som har kommet til syne i dette avsnittet å kunne gi et positivt svar. De etablerte mediens blogger vil kunne innhente informasjon fra den "uavhengige" bloggøsferen, men vil alltid kunne bli gransket av sistnevnte – i en potensiell dekonstruktiv bevegelse.

Som en oppsummerende kommentar til dette kapitlet vil jeg påstå at *representasjonen* – den strategi media benytter seg av som formidler av den "faktiske virkelighet" – gir media et slags *maktpotensiell*. Det å skulle snakke om *medias makt* som en heterogen bevegelse, det vil si som en størrelse i ubestemt form entall, er høyst problematisk. Dette fordi det gir gjenklang av noe homogent – makt som en enhetlig størrelse. Om man heller analyserer denne "makten" som bestående av flere bevegelser – eller krefter – som lar seg føye inn under et generelt begrep om makt, mener jeg man i denne bevegelsen jeg her har forsøkt å analysere – massemedias produksjon av informasjon eller aktualitet – kan finne et slags maktpotensiell. Bevegelsen vil kunne resultere i at den "virkeligheten" de etablerte mediene representerer, lukker seg for ny meningsskapning, og dermed virke svekkende for intersubjektiv praksis. Som jeg har forsøkt å vise, vil en av grunnene til at den kun er en potensiell og ikke en total størrelse med hensyn til makt, være at det alltid eksisterer motbevegelser i et samfunn, slik bloggen i denne teksten er et eksempel på. På grunn av *l'avenir*, på

grunn av individets åpenhet for *det innkommende* – ”...we are only ever opposed to those events [...] that put an end to the possibility of the event, to the affirmative opening for the coming of the other...” (Derrida & Stiegler 2002:11) – vil individet protestere der teksten (“virkeligheten”) blir forsøkt lukket, der *den/det andre* utsettes for vold – dekonstruksjonen vil vise seg, ikke for dens egen skyld, men for *den/det andres*.

Jeg har flere steder benyttet meg av begrepet *bloggosfæren*. Hva det vil si å befinne seg i bloggosfæren har allerede blitt antydnet, men trenger her å utdypes fordi det vil kunne åpne opp for en ny problematikk knyttet til intersubjektivitet. Som nevnt tidligere er ikke bloggosfæren et homogent felt. Den er heller bestående av en mengde ulike forfattere som interesserer seg for ulike tema. Selv om leserne av bloggen ofte gis muligheten til å kommentere forfatteren, har sistnevnte den overordnede kontrollen. Dette vil få betydning for hvordan vi betrakter bloggen med tanke intersubjektivitet.

8.0 Bloggosfæren – i spenningsfeltet mellom det individuelle og det kollektive

I forrige kapittel hevdet jeg at massemedias produksjon av informasjon eller aktualitet ("*artifactuality*") kan virke styrkende for intersubjektiv praksis. Individuer kan i bloggosfæren *knyttes sammen* i pågående forsøk på å "åpne virkeligheten" for meningsmangfoldet og ny meningsutvikling, noe som betyr at man kan betrakte bloggosfæren som en sosial sfære.

Likevel vil jeg i dette kapitlet forsøke meg på en mer inngående eksplorering av forholdet mellom det å betrakte bloggen som en individuell praksisform og det å betrakte den som en "kollektiv" praksisform, nettopp fordi flere teoretikere først og fremst velger å definere bloggen som noe individualistisk. Jeg vil forsøke å vise at dette forholdet kjennetegnes av kompleksitet – et forhold som er viktig å belyse fordi problematikken rundt det knytter seg mer generelt til det å bevege seg online, det å *være online*.

Et begrep jeg anser som viktig å reflektere over med tanke på denne problematikken, og som kan danne et godt utgangspunkt for videre refleksjoner, er selve begrepet om *fellesskap*. For i dette begrepet ligger det nemlig et potensielt hinder mot tilkomsten av *den/det andre* – *den fremmende*.

8.1 En kort refleksjon over problemer ved fellesskapet som begrep

I *Savnet Fellesskap* (2001) gjør den polskfødte sosiologen Zygmunt Bauman seg opp noen tanker om hvordan begrepet om fellesskap i dagens (post)moderne samfunnstilstand kan forstås. "...samfunn kan være dårlige, men ikke *fellesskapet*. Fellesskapet er alltid noe positivt, føler vi" (s.33), men i en (post)moderne sammenheng er dette kun en side av saken.

For å vise hvordan begrepet om fellesskap har forandret betydning i takt med fremveksten av det (post)moderne samfunn, trekker Bauman på blant annet

Ferdinand Tönnies (1855-1936) sitt berømte skille mellom ”*Gemeinschaft*” og ”*Gesellschaft*”⁷⁹. Helt enkelt kan man si at ”*Gemeinschaft*” betegner de fellesskapene som eksisterte før moderniseringen av den vestlige verden tok til, mens begrepet om ”*Gesellschaft*” betegner de samfunnene som vokste fram som konsekvens av moderniseringen. Et vesenlig skille mellom disse typer fellesskap knytter seg til eksistensen/ikke-eksistensen av en *umiddelbar forståelse* blant medlemmene i fellesskapet. ”Fellesskapets umiddelbare (*zuhanden*, som Heidegger ville ha sagt) forståelse er ikke noe som må *søkes*, og langt mindre *bygges opp* eller *kjempes for* under stort oppbud av krefter. Det er en forståelse som ”er der”, klar til å brukes...” (ibid:42). Denne umiddelbare forståelsen er da noe som kan sies å ha tilhørt de forlatte *Gemeinschafts*, mens de fremvoksende *Gesellschafts* kjennetegnes av en helt annen situasjon. I disse oppstår et mangfold av livsanskuelser (være seg av politisk, etisk eller estetisk art etc.), noe som *Gemeinschafts* ikke ”led” under da de ofte var ”*genuint forskjellige fra andre menneskelige grupperinger*”, ”*lite*” og ”*selvforsynt*” (ibid:44-45)⁸⁰. Medlemmene av *Gemeinschafts* var dermed *per se* fritatt for refleksjon over sin egen situasjon, ettersom de holdt seg for seg selv og ikke kom i kontakt med nye impulser. Det som kjennetegner dagens (post)moderne samfunn er at individet hele tiden blir konfrontert med ny informasjon og nye impulser, og må dermed forholde seg refleksivt og mer bevisst til det fellesskapet det tilhører. Det Bauman da postulerer med utgangspunkt i denne innsikten, er at det i dagens fellesskap må *forhandles frem* en felles forståelse – den er ikke lenger umiddelbar og ”*taus*” – blant medlemmene, og:

”Et felleskap basert på felles forståelse vil derfor, selv om det skulle oppnås, alltid være skjørt og sårbart, det vil alltid trenge bevokning, festningsverker og forsvar” (ibid:47).

⁷⁹ Den engelske oversetningen av disse begrepene er vanligvis ”community” og ”society”.

⁸⁰ Disse tre kriteriene henter Bauman fra Robert Redfields *The little Community: Peasant Society and Its Culture* (1971).

Bauman bekymrer seg for denne bevoktningen av ens eget ”kulturelle territorium”, en bekymring han deler med Derrida. I en samfunnstilstand preget av en slik bevoktning vil “the coming of the Other” kunne begrenses. I det innledende intervjuet av Derrida i Caputos *Deconstruction in a nutshell: A conversation with Jacques Derrida* (1997) kan man lese hvordan dette kommer klart til uttrykk: “The privilege granted to unity, to totality, to organic ensembles, to community as a homogenized whole – this is a danger for responsibility, for decision, for ethics, for politics” (s.13). Caputo tar i den samme teksten for seg den etymologiske forklaringen av begrepet “community”: “...*communio* is a word for a military formation and a kissing cousin of the word “munitions”; to have a *communio* is to be fortified on all sides, to build a “common” (*com*) “defense” (*munis*), as when a wall is put up around the city to keep the stranger or foreigner out” (ibid:107-108). På denne måten kan man si at et fellesskap til en viss grad alltid vil være ekskluderende. Hvis et fellesskap skal kunne ivareta sin eksistens må det beskyttes mot impulser utenfra, beskyttes mot ny meningsskapning som vil kunne ødelegge fellesskapet. ”...communities always have to have an inside and an outside” (ibid:108). Et fellesskap er inkluderende for noen, på samme tid som det er ekskluderende for andre.

Fellesskapet som begrep er altså problematisk med tanke på intersubjektivitet, nettopp fordi det står i fare for å ekskludere *den/det andre*. Bauman erkjenner den uunngåelige *aporien*: ”Konflikten mellom trygghet og frihet, og dermed mellom fellesskap og individualitet, vil trolig aldri bli løst, og mest sannsynlig vil den derfor bestå i overskuelig framtid” (s.37). Konflikten er muligens uløselig, men *a fortiori* viktig å ha *in mente* når jeg nå vil forsøke å behandle følgende spørsmål:

8.2 Bloggeren – en ensom ulv eller en fange av fellesskapet?

Olivier Blondeau (2005) skrev for en tid tilbake en artikkel om blogging som ”aktivistisk verktøy” i den kulturkritiske avisen *Le Monde diplomatique*⁸¹. Den måten han her beskriver bloggøsferen på kan virke som et passende utgangspunkt for å belyse dette spørsmålet.

””Bloggøsferen” er ikke en rekke dagbøker, men et medierom som lar subjektiviteter eksistere på et territorium som er deres eget, samtidig som de ”vever tråder” mellom hverandre og knytter seg til en politisk og estetisk subjektivitet som både er deres egen og noe de deler med andre. Det er aldri jeg som bestemmer at noen skal ”syndikere” med meg. Det er alltid den andre som bestemmer seg for å gjøre det, og omvendt” (s.27).

Artikkelen er fortrinnsvis skrevet med tanke på de *politiske bloggene* som utvikler seg i de ulike aktivistiske miljøene, en praksis som også kalles ”haktivism”, hvor ”syndikering” beskriver den prosessen hvor bloggerne utveksler informasjon (lyd, bilder, tekster, video etc.) av politisk art fra ulike kanaler (ofte fra de etablerte mediene) og sammen bygger opp et ”nytt” politisk budskap. Likevel fremhever sitatet et viktig aspekt ved den uavhengige bloggen mer generelt. Blondeau hevder at man i bloggøsferen gis muligheten til å eksistere som aktør med en særegen individualitet, på samme tid som man knytter sin individualitet til andres – man knyttes sammen i et ”felles prosjekt”. Altså, den unge gis i bloggøsferen muligheten til å ivareta både sin individualitet og samtidig være en del av et ”fellesskap”⁸².

Det ”felles prosjektet” man har i bloggøsferen er mer synlig og eksplisitt i de *politiske* (aktivistiske) *bloggene*, enn hva det er i de mer *personlige bloggene*. De aktivistiske bloggerne har som regel et felles mål om å rette kritikk mot noe de

⁸¹ Norsk-dansk utgave, september 2005.

⁸² Det kan likevel virke som om Blondeau gir det ”kollektivistiske” aspektet ved bloggøsferen forrang, idet han hevder at det til syvende og sist er *den/det andre* som velger å ”veve seg sammen” med meg (syndikeringen). Men på samme tid setter dette meg (som blogger) i en særstilling, nettopp fordi jeg også kan velge å ”veve meg sammen” med de som henvender seg til meg – som et svar på *den/det andres* tilrop. På denne måten kan man hevde at alle til en viss grad har en særegen stemme i bloggøsferen.

opplever som urettferdig, som for eksempel kritikk mot en sittende regjerings utøvende politikk. Selv om de *personlige bloggene* i utgangspunktet bærer et mer individualistisk preg, er det flere teoretikere som i sitt arbeid med denne type blogger hevder å kunne registrere en annen tendens i disse, nemlig et ønske om å *nå andre mennesker* (Mortensen 2004, Serfaty 2004).

I *Blogging thoughts: personal publication as an online research tool* (2002) betrakter Torill Mortensen og Jill Walker bloggen som generelt kjennetegnet av en slags *semi-sosial struktur*:

“...weblogs straddle the boundaries between publication and process, between writing towards others and writing for oneself. A weblog is always both for oneself and for one’s readers. If it were only for oneself, a private diary would be more useful. If it were only for readers, and not a tool for oneself, a more polished and finished form of publication would probably be more appropriate. Blogs exist right on this border between what’s private and what’s public...” (s.256).

Det å skrive en blogg er en alltid pågående prosess. Forfatteren av en blogg kan selvfølgelig slutte å skrive den, men slik selve formen tilsier vil det hele tiden kunne komme ny informasjon til – nye elementer som utvider bloggen. Det er rimelig å tenke seg at forfatteren i denne skriveprosessen, selv i de bloggene hvor leseren ikke gis muligheten til å kommentere teksten (i en blogg uten kommentarfelt), antar det vil befinne seg *en annen ”der ute”*, og at dette vil påvirke selve produksjonen av teksten. Den unge kan i utgangspunktet skrive teksten som et uttrykk for, eller bearbeiding av, egne tanker og meninger, men når man skriver en blogg vil et viktig aspekt ved denne praksisen være det å skulle publisere. Man legger teksten sin ut på et offentlig sted, i dette tilfellet Internett. Når forfatteren påbegynner en tekst som skal publiseres i bloggen, vil hun forholde seg til tanken om at noen *andre* kommer til å lese den. Hvis ikke ville en godt skjult offline dagbok være mer egnet som sted for refleksjon. Siden hun velger å publisere sine personlige tanker og meninger på et offentlig sted, selv i en blogg uten kommentarfelt, må man til syvende og sist kunne tolke dette som noe hun velger å gjøre for å *nå andre*, en praksis hun benytter seg av for å bli hørt av *den andre* – bloggen kan derfor blant annet sies å initieres av *et behov for den andre*.

Et annet vesentlig aspekt ved denne problematikken er den tilsynelatende svekkede interaktiviteten som enkelte hevder kjennetegner kommunikasjonen gjennom bloggen. I *Blogs as "Protected Space"* (2004) hevder Michelle Gumbrecht ikke bare at det faktisk eksisterer en begrenset interaktivitet i bruken av bloggene, men at det også er på grunn av denne begrensningen mange velger bloggen som ytringsform. På bakgrunn av en forskningsundersøkelse hun har foretatt trekker hun konklusjonen om at mange av de som velger bloggen som medium for kommunikasjon og ytringer, framfor for eksempel IM (Instant Message), gjør dette fordi den av disse oppfattes som et "protected space":

"...our informants sometimes preferred communicating through their blogs as opposed to other means. I claim that the limited interactivity of blogs is a crucial reason for the encouragement of this behaviour. Blogging is not interactive in the sense by which we perceive other media of communication. For example, in a face-to-face interaction, conversational partners receive instantaneous responses from one another, be it by verbal or non-verbal means" (s.3).

Det er vanskelig å være uenig i at bloggen fortøner seg som en interaksjonsform med svekket interaktivitet, i form av en ikke-umiddelbar respons, i motsetning til offline-interaksjon. Likevel betyr ikke dette at interaktiviteten er totalt fraværende. Leseren av en blogg hvor det gis muligheten til det, kan kommentere forfatteren, som igjen kan, om han ønsker det, respondere på denne kommentaren. På denne måten vil det i en viss forstand eksistere interaktivitet⁸³.

I *Blogs as Virtual Communities: Identifying a Sense of Community in the Julie/Julia Project* (2004) viser Anita Blanchard tanker som slekter på Gumbrecht sin vektlegging av den svekkede interaktiviteten:

⁸³ Det kan selvfølgelig hevdes at om forfatteren av bloggen virkelig oppfatter denne som et "protected space", et sted hvor han på egenhånd kan reflektere over sin tilværelse eller utlevere intime detaljer om seg selv uten frykt for innblanding fra andre, vil han neppe opprette et kommentarfelt for andre i bloggen sin.

”...there tends to be a one-to-many form of communication from the author to the readers, especially on the main blog page. Readers who wish to read the comments or to comment themselves may have to move off the main page onto a separate space for comments. Some blogs don't even have a place for comments. [...] the lack of public interaction would preclude a blog from being a virtual settlement and, thus, from being a virtual community” (s.3).

Her kan man også registrere hvordan bloggen som interaksjonskontekst oppfattes som asymmetrisk strukturert. Man oppfatter bloggene som først og fremst arenaer for individuell ytring, og setter forfatteren i en særstilling. Gumbrecht hevder at selve muligheten for og plasseringen av kommentarfeltet, som gir leseren mulighet til å kommentere bloggen, er avgjørende for om man kan definere bloggøkosystemet som et ”virtuelt” sted bestående av fellesskap. Det som både hos Gumbrecht og Blanchard kommer til syne er altså et individualistisk perspektiv på bloggen som fenomen.

Det å velge *kommentaren* som parameter for å avgjøre spørsmålet om bloggen først og fremst er en individuell eller en kollektiv praksisform er i denne sammenheng ikke så urimelig, med tanke på at den forteller en noe om forholdet mellom de ulike aktørene i interaksjonen som her foregår. Om en tar dette i betraktning vil en del av svaret på spørsmålet ligge i bloggens komposisjon⁸⁴ – har bloggen et kommentarfelt eller ikke. Hvis bloggen ikke er utstyrt med et kommentarfelt, kan det stengt tatt ikke engang være snakk om svekket interaktivitet, men ingen interaktivitet *innad* i den respektive bloggen over hodet. Om bloggen har et kommentarfelt, være seg på hovedsiden eller et annet anvist felt, vil man kunne hevde at det forgår en eller annen form eller grad av interaktiv virksomhet i den.

Som *kommentar* til denne måten å betrakte bloggen på vil jeg komme med følgende påstand; selv når det gjelder blogger uten kommentarfelt vil det kunne forekomme, om ikke interaktivitet, så i hvert fall en form for *intertekstualitet*⁸⁵. Som nevnt i

⁸⁴ Slik jeg i en tidligere fotnote har påpekt tillater ulike typer software ulike prosesser i en blogg. Teknologien som benyttes i online-interaksjon vil til en viss grad alltid vil virke strukturerende for interaksjonen.

⁸⁵ Begrepet om intertekstualitet kan forstås på mange ulike måter, men den betydningen av begrepet jeg her ønsker å aktualisere er den Roland Barthes formulerer i artikkelen *Tekstteori* (1993 [1973]): ”Hver tekst er en *intertekst*; andre tekster er tilstede i den, på forskjellige nivåer, og i mer eller mindre gjenkjennelige former”

forrige kapittel er de aktive leserne av blogger ofte personer som selv er i besittelse av en blogg. I denne er det ”leseren”, la meg kalle henne for blogger 1 (som nå er forfatter), som besitter ”autoriteten”. Om ikke blogger 1 gis mulighet til å kommentere innholdet i blogger 2 sin blogg (denne bloggen har ikke kommentarfelt – den er et ”protected space”), vil hun som forfatter kunne gjøre dette i sin egen blogg. Her vil hun kunne skrive inn kommentarer og synspunkter om blogger 2 sine ytringer, samt opprette hyperlinker til dennes blogg.

Det at forfatteren av bloggen har det siste ordet i produksjonen av teksten, ”...whose voice remains the main center of the self-representational text” (s.62), er noe Viviane Serfaty i *The mirror and the Veil* (2004) erkjenner. Likevel påpeker hun også det faktum at kommentarfeltene i bloggen, som i utgangspunktet gjør interaksjon mellom forfatteren og leseren mulig, også muliggjør interaksjon mellom leserne av bloggen – leserne gis mulighet til å kommunisere direkte med hverandre. I et slikt perspektiv har ikke forfatteren lenger den totale kontroll over meningsinnholdet i bloggen.

”What used to be a soliloquy turns into more than a dialogue – a multilogue” (ibid:64). Man kan igjen se hvordan *kommentaren* oppfattes som et viktig aspekt ved bloggen som et interaktivt *topos*, men den settes hos Serfaty inn i en større kontekst. Når bloggere ”...reserve part of their site to others, they are taking steps, however tentatively, towards the formation of a stable community” (ibid:60).

La meg da sette forholdet mellom blogger 1 og 2 inn i en større *intertekstuell* sammenheng. Blogger 1 kan i sin egen blogg kommentere det meningsinnholdet som befinner seg i blogger 2 sin blogg. Om blogger 1 da har opprettet et kommentarfelt i sin blogg, som både tillater leserne av bloggen (blogger 3, blogger 4, blogger 5 osv.) å kommentere blogger 1 og hverandre, vil muligheten for at det kommer i stand en diskusjon mellom de ulike leserne om innholdet i den bloggen blogger 1 har kommentert (innholdet i blogger 2 sin blogg) være til stede⁸⁶. Videre kan man tenke

(s.78). Dette er også Derridas poeng, at tekster prinsipielt sett ikke står alene, men heller trekker på hverandres betydning, definerer seg i forhold til hverandre – *différance*.

⁸⁶ På denne måten kan man også si at blogger 1 transformeres til å bli en ”leser” av ”sin egen” tekst – asymmetrien mellom forfatter og leser viskes ut.

seg at denne interaksjonskonteksten bærer i seg potensialet til å hele tiden ekspandere, nettopp fordi enda flere bloggere vil kunne linke seg opp til denne diskusjonen i sine egne blogger. På denne måten vil det som i utgangspunktet var meningsinnholdet i en *monolog*, i et ”protected space”, kunne transformeres til et meningsinnhold i en *multilog*.

Begrepet om *multilog* er interessant fordi det understreker det flerstemte – det polyfoniske – i større grad enn begrepet om *dialog*. *Multilogen* krever av det det betegner at flere stemmer skal komme til uttrykk. Kommunikasjonen som finner sted *innad* i en blogg uten kommentarfelt vil kunne beskrives som en *monolog*, hvor kun en stemme vil bli hørt (*mono* = en). I en *dialog* kommer mer enn en stemme til uttrykk, hovedsakelig to (*di* = to). Om bloggen kun betraktes som et sted hvor forfatteren publiserer sine tekster, hvor leseren kommenterer disse tekstene, og forfatteren igjen svarer på kommentarene osv., vil begrepet om dialog være et passende kjennetegn på kommunikasjonen som her finner sted. Om man derimot betrakter bloggen som et sted hvor ”leserne” både gis muligheten til å kommentere forfatteren og hverandre – hvor skillet mellom forfatter og leser viskes ut – er begrepet om *multilog* mer egnet som beskrivelse av denne kommunikasjonsformen (*multi* = flere).

8.3 Om å være online

Bloggen som begrep er en forkortelse av uttrykket ”web log”, hvor log signaliserer at det er en slags journal som føres, og web indikerer at denne journalen føres på Internett. Slik begrepet om skipsloggen i sin tid var forbeholdt og begrenset til den dagboken skipperen for skuta førte over livet om bord, er web loggen eller bloggen på sin måte en (post)moderne og utvidet logg som bloggeren fører, ikke bare over ”livet på nett” – opplevelser både fra online og offline sammenhenger inngår i den – men heller over livet, rett og slett. En *multilog* vil være betegnende for den journalen man skriver sammen, en slags ”livets journal” hvor ulike stemmer nedtegnes gjennom en intertekstuell tilstand, hvor man trekker på hverandre i dannelsen av ”sitt eget”

selv – en tilstand preget av intersubjektivitet. Kanskje man kan si at bloggeren, som befinner seg i denne intertekstuelle tilstanden, tilhører et ”semi-fellesskap”. Hun befinner seg ikke i et totaliserende og lukket fellesskap – ”...a homogenized whole” (Derrida 1997:13) – men heller et ”semi-fellesskap” som tar form som et nettverk, hvor man gis muligheten til å eksistere med sin særegne individualitet, på samme tid som man knyttes sammen gjennom anerkjennelsen av hverandre som bloggere. Fordi man som blogger, for å høres, er prisgitt den andre – om ingen besvarer mitt tilrop som teksten uttrykker, vil teksten være død – vil man prinsipielt sett i dette ”semi-fellesskapet” være åpen for ny meningskapning – åpen for *den/det andre*.

Mitt forsøk på å vise hvordan intertekstualitet finner sted i bloggospfæren, har på samme tid vært et forsøk på å vise hvordan det til enhver tid befinner seg en felles meningskapning i den – noe som betyr at den må oppfattes som en intersubjektiv praksis. Jeg har fremsatt en påstand om at det selv i de type blogger som ikke har kommentarfelt, og hvor det følgelig ikke eksisterer interaktivitet *innad* i den respektive bloggen, vil kunne forekomme *intertekstualitet*. Bloggerne leser hverandres blogger (med eller uten kommentarfelt) og linker seg til hverandre. Hyperlinken blir i så måte et viktig aspekt ved bloggen som intersubjektiv praksis. En kan med Mortensen og Walker sin formulering si: “Links are like roots, tendrils, reaching out between fragments, creating a context for bits and pieces that at first glance may seem to be unconnected fragments” (s.259). Hver for seg kan de enkelte bloggene ved første øyekast lett oppfattes som isolerte fragmenter hvis meningsinnhold er å finne *an sich*. Om man derimot setter de inn i en intertekstuell sammenheng, kan man oppdage hvordan den enkelte bloggen som en individuell praksisform går inn i et større hele, og at den kjennetegnes av en prosess som består i å utveksle livshistorier og livsanskuelser, som blant annet initieres av et behov for *den/det andre*.

Bloggen befinner seg på denne måten i spenningsfeltet mellom det individuelle og det kollektive. Det er også på denne måten jeg mener hva som foregår i bloggospfæren er av betydning for å forstå hva som foregår av interaksjon gjennom medier generelt. Det å befinne seg i interaksjonskontekster som muliggjøres gjennom elektrodigitale

medier, å *være online*, vil kunne beskrives som å befinne seg i spennet mellom det individuelle og det kollektive, i spennet mellom *seg selv* og *den/det andre*. Både som bruker av mobiltelefonen, som deltaker i MUDen eller som aktiv blogger gis de unge muligheten til å eksistere med sin særegne individualitet, med sin særegne stemme. Likevel eksisterer de ikke her alene, som ensomme reflekterende subjekter, men eksisterer heller her *på grunn av den/det andre*. De unge konstitueres som individ intersubjektivt – være seg offline eller online.

9.0 Kyborgen og *den (online) andre*

“Since one participates in MUDs by sending text to a computer that houses the MUD’s program and database, MUD selves are constituted in interaction with the machine” (Turkle 1997:11-12).

Donna Haraway skriver i sitt berømte manifest, *A Cyborg Manifesto* (1991)⁸⁷, om hvordan kyborgen som metafor for menneskets oppkobling til teknologien fanger inn *ambivalensen* ved det å være menneske i en (post)moderne verden. Kyborgen kan dermed benyttes som metafor for de unges interaksjon med og gjennom medier. Som begrep er kyborgen en sammensetning av ordene *kybernetikk* og *organisme* – et annet uttrykk for *menneskemaskinen*. Metaforen kan raskt gi næring til frykten for en tilstand preget av maskinens overtagelse av kontroll i dets symbiotiske forhold til mennesket, men kan også forstås innenfor rammen av en progressiv tenkning. Som Brita Brenna sier det i *Betatt av viten. Bruksanvisninger til Donna Haraway* (1998): Manifestet er ”...både en samtidsdiagnose og en fremtidsvisjon. Kyborgen er både et forestillingsbilde, en mytisk figur og en levd realitet. Og den er en metafor som både er skremmende og gir håp om forandring” (s.118). Den påfølgende passasjen, hentet fra Haraways manifest, kan virke illustrerende for hva som ligger i kyborgen som metafor:

”The cyborg skips the step of original unity, of identification with nature in the Western sense [...] The cyborg is resolutely committed to partiality, irony, intimacy, and perversity. It is oppositional, utopian, and completely without innocence. No longer structured by the polarity of public and private, the cyborg defines a technological polis based partly on a revolution of social relations in the *oikos*, the household [...] The cyborg does not dream of community on the model of the organic family [...] They are wary of holism, but needy for connection – they seem to have a natural feel for united front politics, but without the vanguard party” (s.151).

⁸⁷ Opprinnelig utgitt i *Socialist Review* 80 (1985) under tittelen *Manifesto for cyborgs: science, technology, and socialist feminism in the 1980s*.

Kyborgen lever og ånder i de elektrodigitale nettverkene, hvor den fremstår som selvstendig, men også inngår i en større sosial sammenheng. Jeg vil videre rette oppmerksomheten mot et potensial jeg mener man kan lese ut av Haraways formulering, nemlig teknologiens potensial til å knytte mennesker sammen. Kyborgen bærer i seg ideen om *den (online) andre*.

”...a cyborg world might be about lived social and bodily realities in which people are not afraid [...] of permanently partial identities and contradictory standpoints” (ibid:154). Kyborgen må sies å være en *overskridende* størrelse. Den stiller spørsmålsteget ved enhver definisjon av hva som regnes som naturlig, stiller spørsmål ved det man tidligere tok for gitt – en progressiv idé som utfordrer tradisjonelle kategorier som for eksempel natur, kultur, identitet, kjønn etc.. Ettersom kyborgene befinner seg i spennet mellom det ”naturlige” (organismen) og det ”unaturlige” (maskinen) kan man si at den ikke riktig finner tilhørighet i noen av de tradisjonelle kategoriene – den er en hybrid, et resultat av en (post)moderne tilstand, en elektrodigital vandrer uten et opprinnelig opphav og uten et endelig stoppested. Den utfordrer de tradisjonelle måtene å forstå individet og selvet på. Etter en kyborgiansk vending er ikke selvet lenger noe helhetlig, men snarere en løst sammensatt størrelse, bestående av de ulike elementene som befinner seg i de nettverk individet er en del av. Siden et slikt kyborgiansk selv er løst sammensatt, uten en kjerne, kan individet oppfattes som svekket – fragmentert i negativ forstand – men det kan også oppfattes som styrket. Det har nemlig et større repertoar å spille på – noe som følger av at det konstitueres ved å trekke på omgivelsenes mangfoldighet.

I følge Haraway trenger kyborgene intimitet – trenger *den andre* – men er skeptisk til holisme – til homogene fellesskap som lukker seg for *det innkommende*. Kyborgene knytter seg til hverandre gjennom de elektrodigitale nettverkene, og det er her de definerer seg selv. Uten *den andre* ville kyborgene ikke lenger være kyborg, men kun en maskin. Kyborgene er rastløse, for med det samme den blir forsøkt trengt opp i et hjørne, hvor det kreves av den et endelig svar – en endelig løsning, en endelig tolkning – blir den urolig. Ikke fordi den skyr avgjørelser i seg selv, men fordi det å ta en avgjørelse – gi et endelig svar – ofte innebærer å velge side, noe som innebærer at

den står i fare for å stenge ute de andre kyborgene – de som ikke tilhører den ”rette” siden. Det ligger et anslag av ”overskridende demokratisk” tenkning i kyborgen som metafor. For kyborgen ignorerer det tradisjonelle skillet mellom ”private” og ”public”. Siden kyborgen til enhver tid er knyttet opp til de elektrodigitale nettverkene, gis den enkelte muligheten til å opptre offentlig fra hjemme, den er alltid allerede en del av ”den kyborgianske offentligheten”.

Det er også i påstanden om at kyborgen ikke er redd for ”ufullstendig identitet” og ”kontradiktoriske standpunkt” jeg finner kimen til en idé om *den (online) andre*, som i denne sammenheng simpelthen må forstås som det andre selv et den unge møter, og som han er ”*oppkoblet*” i de elektrodigitale nettverkene han er en del av. Et nettverk kan enkelt defineres som et system av elementer som *krysser hverandre* og er *knyttet sammen*. *Den (online) andre* som den unge møter i de elektrodigitale nettverkene vil ikke være en helt annen, men heller en som alltid allerede utgjør en del av den unge, på samme måte som den unge alltid allerede vil utgjøre en del av *den andre* – *den unge vil være den andres (online) andre*.

Hva betyr det å ha en ”ufullstendig identitet”? Ved første øyekast kan dette uttrykket sies å være en selvmotsigelse. Som jeg tidligere i teksten har fremhevet vil det i begrepet identitet, det å være ”identisk med seg selv”, ligge en tanke om noe fullbyrdet og avsluttet, noe fullstendig – altså det motsatte av noe ufullstendig. Det er nettopp dette motsigelsesfylte som ligger i kyborgen som metafor. Kyborgen vil kunne ha en følelse av å være identisk med seg selv, i betydningen av å ikke miste seg selv, helt til den møter en ny situasjon, møter *den (online) andre*, som krever av kyborgen at den skal åpne seg. Kyborgen er heller ikke redd for ”kontradiktoriske standpunkter”, noe jeg leser som en konsekvens av dens ufullstendige identitet. Siden kyborgen ikke fullt og helt vil ”være seg selv”, med en fullbyrdet identitet, men heller være åpen for *den (online) andre*, vil den alltid måtte belage seg på å skifte standpunkt for å kunne *møte den (online) andre* – skifte til et standpunkt den tidligere ikke var *kjent* med, som var *ukjent* før den sto overfor *den (online) andre*.

Slik sett kan forholdet mellom *det nærværende* og *det fraværende* settes inn i en kyborgiansk sammenheng. Jeg har tidligere hevdet at det i begrepet om det nærværende ligger et element av noe *kjent* – noe som oppfattes som trykt. Det nærværende *er* nærværende fordi det oppfattes som en ”naturlig” del av individet. Det fraværende kan på sin side leses som en annen betegnelse på det *ukjente*, noe som ikke oppfattes som en ”naturlig” del av individet. Det er som jeg tidligere har hevdet i det fraværende, i det *utrygge, den fremmede* befinner seg. Kyborgen er ikke med på dette kategoriske skillet, et skille som står i fare for å strukturere et annet skille, et gjensidig utelukkende skille mellom *kyborgen* og *den (online) andre*. Kyborgen er ikke i besittelse av et naturlig selv – den befinner seg i spennet mellom det naturlige (organismen) og det unaturlige (maskinen) – og følgelig kan heller ingen ting inngå i den som en ”naturlig” del (...”The cyborg skips the step of original unity, of identification with nature in the Western sense” (ibid:151)). Kyborgen har behov for intimitet, trenger andre rundt seg, men begrenser ikke dette behovet til kun å gjelde de som befinner seg i det nærværende, til de man kjenner – de likesinnede som tilhører dens eget fellesskap. Kyborgen er til enhver tid ”oppkoblet” de elektrodigitale nettverkene – til ulike elektrodigitale ”semi-fellesskap” – hvor det kategoriske skillet mellom det nærværende og det fraværende viskes ut. Den står i spenningen *mellom* det naturlige og det unaturlige, *mellom* det nærværende og det fraværende, *mellom* det kjente og det ukjente – hvor den *aldri* fullt og helt er ”seg selv”, men *alltid* er ”oppkoblet” *den (online) andre*.

Denne kyborgianske måten å betrakte selvet på kan til en viss grad sies å ha likhetstrekk med de ulike filosofiske feltene jeg i denne teksten har tatt for meg. Både i *Bildungstradisjonen*, *pragmatisk filosofi* og *dekonstruksjon* ligger det en idé om individets ”oppkobling” med *den (online) andre*, som kan sies å være en forutsetning for intersubjektivitet. I Lars Løvliens revitalisering av Humboldts klassiske idé om *Bildung*, med dets vektlegging på individets frihet og varierte situasjoner, ligger begrepet om *hypertransformasjon*. Begrepet beskriver som tidligere nevnt det ”...å være *online*, leve på grensen og oppleve uroen ved det dimensjonsløse”. Når man er online, er man ”oppkoblet” de elektrodigitale nettverkene, og dermed ”oppkoblet”

den (online) andre. Det er i kommunikasjonen som her finner sted – "... i disse dialogene, som er sterkt "poetiske" eller skapende, nettopp fordi de er ubestandige og flyktige" – den unge stilles overfor oppgaven med å "...hele tiden å gjenvinne seg selv i forholdet til den andre" (Løvlie 2003:354).

Man kan i George Herbert Meads nedtegnelser av en pragmatisk filosofi om det sosiale selvet, også finne denne ideen om individenes "oppkobling" med hverandre. I formuleringen "Sociality is the capacity of being several things at once" (Mead 1932:49) ligger det en tanke om at individet, som i utgangspunktet er et sosialt vesen, må kunne evne å ta den andres standpunkt, det må så å si være flere ting på en gang. Selvet dannes gjennom vår interaksjon med andre: "It is the social process itself that is responsible for the appearance of the self; it is not there as a self apart from this type of experience" (Mead 1934:142). For at individet skal kunne ta den andres standpunkt, må den så å si importere den andre i sitt selv. Det er *den (online) andre* "...which gives to the individual his unity of self..." (ibid:154). På denne måten vil man uten *den (online) andre* – uten denne "oppkoblingen" – heller aldri bli "seg selv".

I Jacques Derridas filosofi har *différance* – "...the enigmatic relationship of the living to its other..." (Derrida 1976:70) – en avgjørende plass. Den trer frem som *det* vi alltid allerede er knyttet sammen i. *Différance* "...which is located, as the strange space [...] beyond the tranquil familiarity which links us to one and the other, occasionally reassuring us in our illusion that they are two" (Derrida 1982:5), viser seg som det systematiske "play of differences", en måte å tenke på hvor et hvert element defineres ut fra det forholdet elementet står i til de andre elementene som omgir det. I denne sammenheng er Derridas formuleringen *il n'y a pas de hors-texte* relevant, for som Caputo fremhever befinner man seg som individ alltid allerede i en mengde ulike nettverk – "...social, historical, linguistic, political, sexual networks (the list goes on nowadays to include electronic networks, worldwide webs)..." (Caputo 1997:79-80). Det er i disse nettverkene individet konstitueres, ved å definere seg selv i forhold til "det det ikke er", noe annet enn seg selv. Individet vil derfor alltid allerede være "oppkoblet" *den (online) andre*.

10.0 Unge, Medier & Intersubjektivitet – avsluttende refleksjoner

Denne teksten har i all hovedsak jobbet *mot* en antagelse om at intersubjektivitet og medier ikke hører sammen. Ved å ha tatt utgangspunkt i fortrinnsvis tre filosofiske felt – *Bildungstradisjonen*, *pragmatisk filosofi* og *dekonstruksjon* – har jeg på ulike måter forsøkt å vise hvordan individet konstitueres gjennom en intersubjektiv prosess, samtidig som jeg har forsøkt å vise hvordan denne prosessen kan tenkes innenfor rammen av de unges interaksjon *med og gjennom* medier. Jeg har forsøkt å vise hvordan individet ”blir seg selv” i møtet med *den/det andre*.

I første del av teksten hvor jeg tok for meg *Bildungstradisjonen*, i kapitlet ”*Det dannede selvet*”, forsøkte jeg å vise hvordan det i begrepet *Bildung* ligger en idé om at individet *søker utenfor seg selv* i dannelsen av seg selv. Både i den klassiske og (post)moderne varianten av begrepet kom det til syne et tenkesett som vektlegger individets møte med noe annet enn seg selv. Humboldt fremsetter *individets frihet og varierte situasjoner* som ”premisser” for dannelsen. For å kunne utvikle seg som menneske må man aktivt interagere med det som befinner seg i de omgivelsene man til enhver tid befinner seg i – omgivelser som kjennetegnes av heterogenitet og mangfold. I et møte med en annen må man i følge Humboldt forsøke å gripe den andres individualitet, ”...grasp the innermost individuality of another...” som han sier det, noe som vil føre til en forhøyelse av begge individualiteter. På denne måten kan man si at individet blir dannet i klassisk forstand ved å relatere seg til noe annet enn seg selv, *den/det andre – noe fremmed*.

Slik jeg har forsøkt å vise viderefører Løvlie Humboldts humanistiske grunntanke i sin *teknokulturelle danning*. Individets opplevelse av varierte situasjoner er noe som gjør seg enda mer gjeldende i dagens (post)moderne kontekst. Løvlies forslag om at danning i dag kan beskrives som grensesnitt, samt hans introduksjon av topologien, mener jeg på mange måter kan leses som et forsøk på å vise hvordan den (post)moderne teknologien nettopp gir individet mulighet til å oppleve varierte

situasjoner. For som jeg har forsøkt å vise anerkjenner ideen om grensesnitt og *topos* alle de stedene hvor de unge møtes, være seg online eller offline. Individet befinner seg i en rekke varierte *topos* hvor den søker utenfor seg selv, hvor den inngår i ulike møter med *den/det andre*. Det at danning i dag kan beskrives som grensesnitt betyr også at det å være dannet i en (post)moderne tilstand kan forstås som å makte å stå i spenningen mellom seg selv og kulturen, eller i spenningen mellom *seg selv* og *den/det andre*. Topologien fremsetter et poeng om at det ikke er *tingen* i seg selv de unge kommuniserer gjennom som er det sentrale ved bruken av elektrodigital teknologi, men heller stedet der de møtes – stedet som muliggjør et møte med *den/det andre*. Skrittet fra transformasjon til *hypertransformasjon* kan vise vei til en forståelse av hvordan den unge i møte med *den/det andre*, i nye og varierte *topoi*, ikke mister seg selv, men heller gjenvinner ”seg selv” i dette møtet. Bildungstradisjonen utgjør slik jeg har forsøkt å vise et filosofisk felt som bærer med seg en humanistisk arv, hvor *den/det andre* har en sentral plass i individets konstituering av seg selv.

Tekstens neste del tok utgangspunkt i det filosofiske feltet *pragmatisk filosofi*. I kapitlene *Det sosiale selvet* og *I, Me, & Media* forsøkte jeg å gjøre rede for George Herbert Meads teori om dannelse av det sosiale selvet, samt å vise hvordan Meads tanker og ideer kan belyse de unges interaksjon med og gjennom medier. Meads etikk blir betegnet som en *pragmatisk etikk*, en form for etikk som fremsetter en antagelse om at individene som er involvert i en konflikt- eller problemsituasjon alltid må ta utgangspunkt i selve situasjonen når de skal forsøke å løse konflikten eller problemet – de må sammen skape et meningsinnhold som kan løse konflikten. Som jeg har forsøkt å vise ligger det i denne måten å betrakte individers meningsskapning på også en antagelse om en åpenhet for *den/det andre*, nettopp fordi individet alltid må tilpasse seg de gitte forholdene i enhver ny situasjon det trer inn i.

I følge Mead vil det å være sosial si å ha evnen til å være flere ting på en gang. Denne evnen er avgjørende for å kunne ta *den/det andres* standpunkt. Selvet består i følge Mead av hva han kaller ”I” og ”me” – størrelser som virker på hverandre, som interagerer i et nettverk av ulike situasjoner og miljøer som individet til ulike tider

deltar i. Selv om ”me” fremstår som representanten for den generaliserte andre, bestående av de sosiale normene som eksisterer i samfunnet individet befinner seg i, er den som jeg har påpekt ikke en enhetlig og lukket størrelse. Selvet kan heller sies å bestå av en rekke differensierte ”me’s”, som ”I” – den handlende og spontane delen av selvet – kan få utløp gjennom. Det er nettopp fordi individet er i besittelse av en rekke ulike “me’s”, som det kan benytte seg av i sin interaksjon med andre, det vil være sosialt. Individet fremstår altså hos Mead som både bærer av spontanitet og kreativitet på den ene siden, og av samfunnets normer og verdier på den andre. Det er i dette spennet, mellom det individuelle og det sosiale, jeg har forsøkt å vise at den unge til enhver tid vil befinne seg – i overgangen mellom ”I” og ”me”, mellom *seg selv* og *den/det andre*.

Videre forsøkte jeg å vise hvordan denne måten å betrakte individets konstituering på kan tenkes innenfor rammen av mediebruk. Jeg fremsatte to prinsipielle aspekter med hensyn til intersubjektivitet, som begge knytter seg til forholdet mellom *det nærværende* og *det fraværende*. For det første vil måten man betrakter forholdet mellom det nærværende og det fraværende ha betydning for hvordan man oppfatter individets møte med *den/det andre*. Ettersom *den/det andre* viser seg i fraværets skikkelse, vil skillet mellom det nærværende og det fraværende, om det oppfattes som et kategorisk skille, stå i fare for å lukke individet for *den/det andre*. For det andre kjennetegnes online-interaksjon av et *fysisk-kroppslig fravær* hos de deltagende aktørene. Om skillet mellom det nærværende og det fraværende betraktes som et kategorisk skille, vil intersubjektiviteten som finner sted i offline-interaksjon få en vesentlig prestisje i forhold til den som finner sted i online-interaksjon, fordi førstnevnte kjennetegnes av et *fysisk-kroppslig nærvær*. Når det gjelder det første aspektet har jeg eksplisitt forsøkt å vise hvordan denne problematikken kan leses med utgangspunkt i Meads forståelse av forholdet mellom fortid, nåtid og fremtid. Det andre aspektet har ligget mer implisitt videre i teksten, og har blitt viet en mer grundig gjennomgang i kapittel 6 som omhandlet *Différance* og *medier*.

Jeg har påpekt hvordan det i Meads nedtegnelser ligger en antagelse om at individet forholder seg progressivt og ikke regressivt til seg selv og sine omgivelser – individet

er ikke identisk med seg selv, i betydningen fullbyrdet eller enhetlig, men heller en som aktivt rekonstruerer seg selv i møtet med *den/det andre*. I Meads pragmatiske filosofi trer det dermed frem en idé om at det alltid ligger et element av *det fraværende* i *det nærværende*. Individet vil prinsipielt sett være åpen for det fraværende, åpen for *den/det andre* – en tilstand jeg har betegnet med uttrykket *fraværets nærvær*.

Videre har jeg tatt for meg en interaksjonsform som har utviklet seg på Internett, MUDen, og forsøkt mer konkret å vise hvordan Meads tanker og ideer kan belyse online-interaksjon. Deltakerne i en MUD gis i stor grad muligheten til å konstruere seg selv og sine omgivelser i samhandling med andre. Siden mange MUDs er tekstbaserte kan aktiviteten i denne type ”virtuelle” rom betegnes som tekstproduksjon. Sherry Turkle hevder at deltakerne kan betraktes som forfattere av seg selv, men som jeg har forsøkt å vise kan et mer dekkende begrep for å beskrive deltakerne være begrepet om med-forfatterskap – deltakerne kan betraktes som *medforfatter av hverandres selv*.

Jeg tok deretter for meg noen eksempler på online-interaksjon. Her forsøkte jeg å vise hvordan et individs oppfattelse av seg selv og hvordan det ønsker å være – ”me” som uttrykk for individets idealselv – ikke er en statisk størrelse, men heller er noe som hele tiden transformeres i et møte med *den/det andre*. Jeg forsøkte også å vise at hvordan denne oppfattelsen fortoner seg heller ikke nødvendigvis er avhengig av om interaksjonskonteksten finner sted online eller offline. Et møte med en annen online trenger ikke å bli betraktet som kategorisk forskjellig fra et møte offline med tanke på intersubjektivitet, fordi man i begge type møter kan stå overfor den samme prosessen; man konstruerer seg selv i møte med *den/det andre*. Videre tok jeg for meg et konkret eksempel på hvordan individets ”me” kan bli utfordret i MUD-interaksjon. Man kunne her forstå hvordan individets møte med noe *ukjent* – noe *fraværende* – førte til en rekonstruering av dets måte å forstå seg selv og andre på. Jeg forsøkte også å vise hvordan Løvlies idé om grensesnitt rett og slett blir konkretisert i MUDen. For MUDen kan betraktes som et *topos*, et av mange steder hvor den unge realiserer seg selv i sitt møte med *den/det andre*.

Avslutningsvis i dette kapitlet reflekterte jeg kort over forholdet mellom MUDen og chatrommet, noe jeg gjorde for å vise hvordan det også eksisterer forskjeller i ulike ”virtuelle” rom med tanke på intersubjektivitet. Muligheten til *selv* å skape det meningsinnholdet som befinner seg i interaksjonskonteksten, muligheten til å skape det på *egne premisser*, er en viktig faktor med tanke på den graden av intersubjektivitet som finner sted.

Som jeg i denne delen av teksten har forsøkt å vise kan Meads pragmatiske filosofi utgjøre et godt bilde på hvordan individets selv konstitueres i møte med *den/det andre* – hvordan det har en intersubjektiv ”kjerne”.

I tekstens tredje del, i kapitlene *Det ”andre” selvet*, *Différance og medier* og *Problemer med representasjon*, tok jeg for meg det filosofiske feltet *dekonstruksjon*. Jeg forsøkte her, ved å ta for meg ulike begreper hos Jacques Derrida som for eksempel *différance*, *trace* og ”*the event*”, å vise en litt annen måte å tenke selvet og intersubjektivitet på, samt vise hvordan dette kan forstås med tanke på mediebruk. Derrida skiller mellom to typer fremtid hvor *futur* er den predikerbare, mens *l’avenir* er den ikke-kalkulerbare fremtiden. Sistnevnte dreier seg om ”the coming of the Other” – *innkomningen* av det vi aldri på forhånd kan forutsi hva vil være. På mange måter kan man si at det er på grunn av *l’avenir* individet alltid allerede er åpent for *den/det andre*, og som jeg har forsøkt å vise kan dekonstruksjonen forstås som den bevegelsen som trer i kraft der *l’avenir*, *innkomningen* av *den/det andre* – *det fremmede* – hindres eller begrenses. For dekonstruksjonen er ikke noe som skjer vilkårlig, den skjer for *den/det andres* skyld. Dekonstruksjonen er den bevegelse som trer i kraft der noe har fått etablere seg som det eneste *mulige*, en endelig løsning. Dens oppgave er å *slippe det umulige til*. Dekonstruksjonen vil alltid finne sted inne i det som dekonstrueres, virke fra innsiden, nettopp fordi det som dekonstrueres aldri vil være identisk med seg selv. Det vil alltid finnes en åpning i det som dekonstrueres, en åpning for *den/det andre*. Jeg har også forsøkt å vise hvordan dekonstruksjonen kan forstås innenfor rammen av skillet mellom lov og rettferdighet, hvordan den virker i intervallet mellom lovens *beregnelighet* og rettferdighetens *uberegnelighet*.

Begrepet om det singulære går igjen i Derridas tenkning. Det singulære må som jeg har påpekt forstås som noe enestående, som bringer med seg noe nytt. En situasjon som fremstår som singulær, må betraktes som den eneste av sitt slag, som verken kan forutsies eller gjentas i sin opprinnelige form. Meningsinnholdet som skapes i en singulær situasjon *setter seg* i oss, *gjør noe* med oss. Det er noe som skapes på nytt i dette møtet, i noe jeg kalte for ”et felles nå”. Slik jeg i kapittel 2 påpekte ligger det i begrepet om det (*hyper*)*transformative* et ansvar, en oppfordring til å *svare* den andre – svare de singulære stemmene. Dekonstruksjonen kan også leses som en måte å svare *den/det andre* på.

Videre tok jeg for meg *différance*, hvor jeg forsøkte å vise at denne størrelsen er et slags ”premiss” for dekonstruksjonen. *Différance* bygger på Saussure sin ”play of differences”, en logikk som hevder at et hvert element i språket kun kan defineres i forhold til *de andre* elementene som omgir det, og ikke ut fra seg selv. *Différance* kan da sies å være det systematiske ”play of differences”. Siden et hvert element i språket kun kan defineres i forhold til *de andre* elementene som omgir det, vil et hvert element bære i seg et spor av andre elementer (*trace*) – ingen ting vil være enten fraværende eller nærværende. Slik jeg har påpekt ligger det i Meads nedtegnelser en idé som jeg har kalt *fraværets nærvær*. Denne ideen ligger også i Derridas filosofi, bare på en litt annen måte.

Jeg har forsøkt å vise hvordan Derrida viser vei til et mer utvidet tekstbegrep, hvor hans teorem *il n’y a pas hors-texte* ikke må leses som en påstand om at det ikke finnes noen ”ytre virkelighet” utenfor teksten, men heller leses som en erkjennelse av at vi som individer alltid allerede befinner oss i ulike nettverk, hvor vi hele tiden definerer oss negativt, definerer oss *i forhold til hverandre*. For subjektet må i følge Derrida også tenkes *etter différence*, noe som betyr at subjektet konstitueres ved å være ”atskilt” fra seg selv – det er alltid allerede en del av noe annet enn seg selv, ettersom det definerer seg selv i forhold til dette. Subjektet er dermed ikke en helhetlig og endelig størrelse, det er alltid allerede ikke-identisk med seg selv; åpent for *det innkommende*, åpent for *den/det andre* – subjektet konstitueres intersubjektivt.

Videre i denne delen av teksten fremsatte jeg tre implikasjoner jeg mener å kunne lese ut av Derrida, som har betydning for forholdet mellom intersubjektivitet og bruk av medier. Den første, *Muligheten for en annen lesning*, tok utgangspunkt i prinsippet om at tekster alltid vil kunne leses på mange ulike måter. Dette gjelder da også for medie eller mediatekster. For som jeg forsøkte å vise, med reklameteksten som eksempel, er ikke mediatekster lukket – med en helhetlig og endelig mening – men kan betraktes som åpne, med et meningsinnhold som lar seg skape på ny av de unge som interagerer med og gjennom disse. Ved hjelp av Mike Sandbothe viste jeg hvordan de unge i selve interaksjonen som finner sted på Internett kan bli klar over at det nettopp finnes en *mulighet for en annen lesning*. Man kan gjennom å møte andre individer med andre måter å betrakte ulike forhold ved verden på, bli seg bevisst hvordan en selv *leser* disse forholdene, og at ens måte å lese de på *ikke nødvendigvis er den eneste rette*.

Den andre implikasjonen, *Åpningen for den/det andre*, handlet om hvordan det i individet finnes en åpning for *den/det* som kommer til individet, og at denne åpningen gjør seg gjeldende både i offline- og online-interaksjon. Slik jeg har påpekt hevder Sandbothe at "the interplay of signifiers", som er en annen formulering av *différance*, konkretiseres i selve online-interaksjonen. I online-interaksjonen hvor dialogen baserer seg på tekst, vil de unge som deltar sammen skrive (forfatte) den virkeligheten de alle her er en del av. De definerer seg selv i forhold til hverandres tekster, noe som betyr at *den/det andre* alltid allerede utgjør en del av den unge.

Den tredje implikasjonen, *Fraværets nærvær – det kvasi-kroppslige nærværet*, har vært formulert som et forsøk å vise hvordan det fysisk-kroppslige fraværet som kjennetegner online-interaksjon kan problematiseres. *Différance* inviterer oss til å tenke forholdet mellom nærvær og fravær på en ikke-dualistisk måte. For i følge en slik logikk holder det nærværende alltid allerede i seg det fraværende og *vice versa*, noe som videre betyr at alt som er tenkt på basis av det nærværende må dele seg. Dette har betydning for hvordan man betrakter *kroppen* som teoretisk størrelse, en størrelse som tradisjonelt sett blir oppfattet som noe nærværende. Selv om det vil være en rekke kroppslige kvaliteter som er fraværende i online-interaksjonen, har jeg

forsøkt å vise hvordan selve følelsen av rom og tid, ”spatio-temporal coordinates”, følelsen av at det finnes et sted hvor man oppholder seg, er tilstede hos aktørene. Dette har jeg betegnet med uttrykket det *kvasi-kroppslige nærværet*. Jeg har dermed forsøkt å vise hvordan det intersubjektive aspektet ved online-interaksjon kommer klart til uttrykk, nettopp fordi man ut fra en slik tankegang skaper hverandres ”virtuelle” kropper og deres holdepunkter.

I det siste kapitlet i denne delen av teksten problematiserte jeg *representasjonen* som teoretisk størrelse – problematiserte det å skulle representere noe som i utgangspunktet består av variasjon og mangfold; den ”faktiske virkeligheten”. Jeg forsøkte å vise hvordan massemedias produksjon av informasjon og aktualitet kan få betydning for intersubjektiviteten. For det første vil den kunne virke svekkende for intersubjektiv praksis. Ved at media produserer aktualitet – ”*artificiality*” – og gjennom dette fremsetter en *representasjon* av den ”faktiske virkeligheten”, står man overfor en prosess hvor den ”*media-konstruert virkeligheten*” kan lukke seg for ny meningsskapning, lukke seg for tilkomsten av *den/det andre*. Det vil i medias produksjon av aktualitet alltid foreligge en viss fare for at enkelte stemmer ikke vil bli hørt – en fare for at *den/det andre* ikke tas med i meningsskapningen som danner grunnlag for den ”virkeligheten” de unge definerer seg selv i. Siden denne ”virkeligheten” er produsert, lar den seg predeterminere, noe som vil kunne virke strukturerende for *l’avenir*, og dermed for intersubjektiv praksis. Likevel vil dette også kunne virke styrkende for intersubjektiv praksis. For ”the event” er, slik som *l’avenir*, alltid erfaringen av *den/det andre*, og dekonstruksjonen kan betraktes som en ”prosess” som trer i kraft, et opprør som kommer i stand, når ”the event” hindres. Opprøret kan initieres nettopp av ulike individers behov for *den/det andre*. Man ønsker en annen ”virkelighet”, og kan knyttes sammen i ulike forsøk på å ”åpne virkeligheten” for meningsmangfoldet og ny meningsutvikling.

Videre viste jeg hvordan dette kan leses innenfor rammen av bloggen som ytringsform. Bloggen er et ”virtuelt” rom hvor deltakerne i denne type virksomhet gis muligheten til både å engasjere seg i private og samfunnsrettede aktiviteter. Det som kjennetegner mange av bloggene er at de bærer preg av å være usensurerte, ofte

skrevet av "uavhengige" forfattere uten direkte tilknytning til de etablerte mediene. Blogging kan derfor sies å være en form for *demokratisk praksis*.

Demokratiet som begrep har blitt behandlet, fordi det forteller noe om hvordan et samfunn til enhver tid vil bestå av en rekke ulike stemmer (*demos*). Jeg forsøkte å vise hvordan Derridas uttrykk "democracy to come" kan leses innenfor rammen av Deweys forståelse av demokratiet og Bakhtins begrep om *heteroglossia*; som troen på demokratiet, men som likevel ikke vil forholde seg til demokratiet på en forhåndsbestemt måte, derfor *to come*. "Democracy to come" knytter seg til det singulære ved dens insistering på at hver genuin stemme må høres.

Dermed knyttet jeg bloggen som demokratisk praksis opp til ideen om dekonstruksjon, og fremsatte et forslag om å betrakte bloggen som en dekonstruktiv bevegelse – noe (u)rytmisk som beveger seg i (u)takt med samfunnsrytmen som åpner opp for polyfonien og "the event". For bloggen vil kunne bringe med seg noe nytt, noe som bryter med de etablerte mediers fremstilling av "virkeligheten". Bloggen vil kunne betraktes som en dekonstruktiv bevegelse som virker i intervallet mellom den "media-konstruerte virkeligheten" og den "faktiske virkeligheten", eller mellom "artificiality" og "the event". Der hvor media pretenderer å speile virkeligheten – gjennom produksjon av informasjon og dermed av "virkelighet" – vil bloggen kunne virke som et "korrektiv" til dette. Den vil kunne utfordre *det mulige* og la *det umulige* slippe til.

Videre problematiserte jeg bloggen som ytringsform når den tas i bruk av de etablerte mediene – tas i bruk av det den en gang var et svar på. Det jeg her foreslo var å lese bloggen som en "dobbel bevegelse". For bloggen må ikke forstås som å være dekonstruktiv *i seg selv*. Bloggen vil kun ta form som en dekonstruktiv bevegelse *hvis, og bare hvis*, den åpner for *innkomningen* av *den/det andre*. Om massemedia tar opp i seg bloggen, og således virker begrensende for "the event", vil den ikke lenger ta form som en dekonstruktiv bevegelse. Likevel betyr ikke dette at bloggen som ytringsform generelt sett må avskrives som dekonstruktiv bevegelse, selv om den tas i bruk av de etablerte mediene.

Avslutningsvis i dette kapitlet fremsatte jeg en påstand om at *representasjonen* som strategi gir media et slags *maktpotensial*. Massemedias produksjon av informasjon eller aktualitet vil kunne resultere i at den ”virkeligheten” som de etablerte mediene representerer lukker seg for ny meningsskapning, og dermed virker svekkende for intersubjektiv praksis. Likevel finnes det, som jeg har forsøkt å vise, motbevegelser i samfunnet – eksemplifisert i bloggen – slik at medias makt kun er *potensiell* og *ikke total*. Individet vil alltid allerede være åpent for *den/det andre*, og vil protestere der teksten, eller ”virkeligheten”, blir forsøkt lukket.

I den foreliggende teksts fjerde del, i kapitlet *Bloggen – i spenningsfeltet mellom det individuelle og det kollektive*, forsøkte jeg å belyse forholdet mellom det å betrakte bloggen som en individuell praksisform og det å betrakte den som en kollektiv praksisform – som et fellesskap. Jeg problematiserte her begrepet om fellesskap, og viste hvordan fellesskapet virker inkluderende for noen, mens det for andre – de som blir stående utenfor – virker ekskluderende. Det å betrakte noe som et fellesskap, vil kunne få konsekvenser for hvordan man betrakter dette noe med hensyn til intersubjektivitet.

Videre forsøkte jeg å vise at selv om de *personlige bloggene* i utgangspunktet bærer et mer individualistisk preg enn for eksempel de *politiske*, kan man også finne en annen tendens i disse, nemlig et ønske om å *nå andre mennesker*. På denne måten kan man betrakte bloggen som kjennetegnet av en *semi-sosial struktur*. For selv i de bloggene hvor leseren ikke gis mulighet til å kommentere det forfatteren i denne skriver (i en blogg uten kommentarfelt) er det rimelig å tenke seg at forfatteren antar det vil befinne seg *en annen* ”der ute” – en potensiell leser. Man kan si at det å blogge er noe man gjør for å nå andre mennesker, ellers ville en godt skjult offline dagbok vært mer aktuell å benytte seg av – bloggen kan derfor blant annet sies å initieres av *et behov for den andre*.

Jeg har problematisert bruken av *kommentaren* som parameter for å betrakte bloggen som enten en individuell eller en kollektiv praksisform. Hvis bloggen ikke har et kommentarfelt er det problematisk å snakke om at det foregår interaktivitet *innad i*

bloggen, noe som gjør at den må betraktes som en individuell praksisform. Som jeg har forsøkt å vise, vil dette kunne problematiseres videre om man setter bloggen inn i en *intertekstuell* sammenheng. For selv i en blogg som i utgangspunktet ikke gir leseren av bloggen mulighet til å kommentere innholdet i den – i bloggen som et ”protected space” – vil den kunne bli kommentert i andres blogger. Dermed vil det som i utgangspunktet var et meningsinnhold i en *monolog*, i et ”protected space”, transformeres til et meningsinnhold i en *multilog*.

Da bloggen, eller web loggen, beskriver en journal man fører på Internett, kan *multilogen* være betegnende for den journalen man skriver sammen – man eksisterer sammen i denne journalen. Jeg har foreslått at det vil være mulig å betrakte bloggeren som en del av et ”semi-fellesskap” – ikke et lukket og totaliserende fellesskap, men heller et nettverklignende fellesskap hvor man gis muligheten til å eksistere med sin særegne individualitet, på samme tid som man knyttes sammen gjennom anerkjennelsen av hverandre som bloggere. Bloggen befinner seg således i spenningsfeltet mellom det individuelle og det kollektive. Det er også på denne måten jeg mener hva som foregår i bloggospfæren er av betydning for å forstå hva som mer generelt foregår i online-interaksjon. For i online-interaksjonen som muliggjøres gjennom elektrodigitale medier, hvor den unge *er online*, befinner hun seg i spennet mellom det individuelle og det kollektive, i spennet mellom *seg selv* og *den/det andre*.

Tekstens femte del, kapitlet om *Kyborgen og den (online) andre*, har vært formulert som et forsøk på å vise hvordan kyborgen som metafor for menneskets oppkobling til teknologien også bærer i seg ideen om *den (online) andre*. Som jeg har påpekt utfordrer kyborgen tradisjonelle kategorier som natur, kultur, identitet etc., noe som fører til at selvet i en kyborgiansk sammenheng blir en løst sammensatt størrelse, uten en opprinnelig og enhetlig kjerne. Kyborgen trenger *den andre* – er avhengig av *den andre* – for uten denne ville kyborgen kun vært en maskin. Som jeg har foreslått er kyborgen ikke redd for ”ufullstendig identitet” og ”kontradiktoriske standpunkt”, nettopp fordi dette er nødvendig for å kunne ta i mot *den/det andre*, for å kunne ta i

mot *det innkommende*. *Den (online) andre* kan forståes som det andre selv et den unge møter, og som han er ”oppkoblet” i de elektrodigitale nettverkene han er en del av.

Jeg har også forsøkt å vise hvordan forholdet mellom *det nærværende* og *det fraværende* kan settes inn i en kyborgiansk sammenheng. Et kategorisk skille mellom disse er nemlig ikke kyborgens med på, fordi det kan bidra til å opprettholde et gjensidig utelukkende skille mellom *kyborgens* og *den (online) andre*. Kyborgens trenger andre rundt seg, men begrenser ikke denne trangen til kun å gjelde de som befinner seg i det nærværende, den begrenser seg ikke til de den allerede kjenner. Avslutningsvis forsøkte jeg å vise hvordan den kyborgianske måten å betrakte selvet på kan sies å ha visse likhetstrekk med de tre filosofiske feltene jeg har tatt for meg i teksten. I både *Bildungstradisjonen*, *pragmatisk filosofi* og *dekonstruksjon* ligger det en grunnleggende idé om individets ”oppkobling” med *den (online) andre*.

I tekstens 5 deler, i alt til sammen 9 kapitler, har jeg på ulike måter forsøkt å vise hvordan individet konstitueres intersubjektivt – i møte med en annen enn seg selv. Jeg har samtidig forsøkt å vise hvordan dette kan tenkes innenfor rammen av mediebruk. Det å skape mening vil ikke først og fremst være noe de unge gjør på egenhånd, men heller noe de gjør sammen med hverandre. Det er i de ulike møtene med omgivelsene rundt seg de unge definerer seg selv. De filosofiske feltene som i teksten har stått i fokus, utgjør viktige bidrag til å etablere en forståelse av denne erkjennelsen. I både *Bildungstradisjonen*, *pragmatisk filosofi* og *dekonstruksjon* finner man måter å betrakte individets omgang med omgivelsene på, hvor *den/det andre* har en sentral plass – måter å betrakte forholdet mellom den unge og *den/det andre* på, som lar seg sette inn i rammen av de unges bruk av medier. Det å være online, å benytte seg av kulturens teknologiske hjelpemidler i sin interaksjon og være med *den/det andre*, trenger ikke nødvendigvis å betraktes som kategorisk forskjellig fra det å være offline. De unge skaper mening der de befinner seg, være seg offline eller online – en erkjennelse pedagogikken må ta inn over seg. For om pedagogikken setter opp et kategorisk skille mellom online- og offline-interaksjon, og avfører sistnevnte

som irrelevant med tanke på intersubjektivitet, vil den ha problemer med å sette seg inn i de unges mangfoldige livsverden, vil ha problemer med å kaste lys over deres mangfoldige måter å eksistere sammen på. Pedagogikken vil da stå i fare for *å ikke ta de unge og deres interaksjonsformer på alvor*.

Den/det andre vil befinne seg både offline og online, og det er til enhver tid på grunn av *den/det andre* den unge er ”seg selv”.

Kildehenvisninger

- Adorno, T. W. & Horkheimer, M. (2000): *Dialectic of Enlightenment*. New York: The Continuum Company.
- Andersen, K. G. (2003): *Danning til demokrati i et pragmatisk og nypragmatisk perspektiv*. Hovedoppgave i pedagogikk.
- Alvesson, M. & Sköldbberg, K. (1994): *Tolkning och reflection: Vetenskapsfilosofi och kvalitativ metod*. Lund: Studentlitteratur.
- Barthes, R. (1993): Tekstteori. I A. Kittang, A. Linneberg, A. Melberg & H. H. Skei (red.) *Moderne litteraturteori. En antologi*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Baudrillard, J. (2001): The Gulf War Did Not Take Place. I M. Poster (red.) *Selected Writings*. Cambridge: Polity Press.
- Baumann, Z. (2001): *Savnet fellesskap*. Oslo: Cappelen Akademiske forlag.
- Bennington, G. (1993): *Jacques Derrida*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Bennington, G. (2005): Dekonstruksjon og etikk. I *Agora: Journal for Metafysisk spekulasjon*, nr. 1-2, s.120-140.
- Bjørngen, I. A. (2000): Ansvar for egen læring: historien om et begrep. I *Norsk pedagogisk tidsskrift*, nr. 4-5, s.227-241.
- Blanchard, A. (2004): *Blogs as Virtual Communities: Identifying a Sense of Community in the Julie/Julia Project*.
http://blog.lib.umn.edu/blogosphere/blogs_as_virtual.html (sist besøkt 08.11.05).
- Blood, R. (2002a): Introduction. I R. Blood (red.) *We've got blog: How weblogs are changing our culture*. Cambridge: Preseus Publishing.
- Blood, R. (2002b): Weblogs: A History and Perspective. I R. Blood (red.) *We've got blog: How weblogs are changing our culture*. Cambridge: Preseus Publishing. (Finnes også på http://www.rebeccablood.net/essays/weblog_history.html (sist besøkt 15.03.06)).
- Blondeau, O. (2005): Det nye aktivistiske mediet – «bloggospæren». I *Le Monde diplomatique* (norsk-dansk utgave), nr. 9, s. 26-27.
- Brandtzæg, P. B. & Stav, B. H. (2004): Barn og unges skravling på nettet: Sosial støtte i cyberspace? I *Tidsskrift for ungdomsforskning*, nr.1, s. 27-47.

-
- Brenna, B. (1998): [Kyborg]. I K. Asdal, A.-J. Berg, B. Brenna, I. Moser & L. M. Rustad *Betatt av viten. Bruksanvisninger til Donna Haraway*. Oslo: Spartacus Forlag.
- Buckingham, D. (2003): *Media education*. Cambridge: Polity Press.
- Caputo, J. D. (1997): *Deconstruction in a nutshell: A conversation with Jacques Derrida*. New York: Fordham University Press.
- Critchley, S. (1996): Deconstruction and Pragmatism – Is Derrida a Private Ironist or a Public Liberal? I C. Mouffe (red.) *Deconstruction and Pragmatism*. London: Routledge.
- Critchley, S. (1999): *Ethics – Politics – Subjectivity*. London: Verso.
- Dale, E. L. (1992): *Pedagogikk og samfunnsforandring 2: Om betingelsene for en frigjørende pedagogikk*. Oslo: Ad Notam Gyldendal.
- Derrida, J. (1976): *Of Grammatology*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Derrida, J. (1981): *Positions*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Derrida, J. (1982): *Margins of philosophy*. Brighton: Harvester Press.
- Derrida, J. (1995): Eating Well. I E. Weber (red.) *Points - : interviews, 1974-1994*. California: Stanford University Press.
- Derrida, J. (1997): The Villanova Roundtable: A conversation with Jacques Derrida. I J.D. Caputo (red.) *Deconstruction in a nutshell: A conversation with Jacques Derrida*. New York: Fordham University Press.
- Derrida, J. (2002): *Lovens Makt. "Autoritetens mystiske grunnlag"*. Oslo: Spartacus Forlag.
- Derrida, J. & Stiegler, B. (2002): *Echographies of Television*. Cambridge: Polity Press.
- Dewey, J. (1997): *Democracy and Education*. New York: The Free Press.
- Dick, K. & Kofman, A. Z. (2002): *Jacques Derrida*. New York: Zeitgeist video.
- Gill, K. E. (2004): *How can we measure the influence of the blogosphere?*
http://faculty.washington.edu/kegill/pub/www2004_blogosphere_gill.pdf (sist besøkt 08.11.05).
- Gumbrecht, M. (2004): *Blogs as "Protected Space"*.
<http://www.blogpulse.com/papers/www2004gumbrecht.pdf> (sist besøkt 05.12.05).

-
- Habermas, J. (1999): Individuering gjennom sosialisering. I R. Kalleberg (red.) *Kraften i de bedre argumenter*. Oslo: Ad Notam Gyldendal.
- Haraway, D. J. (1991): *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. London: Free Association Books.
- Humboldt, W. von (1993): *The Limits of State Action*. Indianapolis: Liberty fund, Inc..
- Humboldt, W. von (2000): Theory of Bildung. I I. Westbury, S. Hofmann & K. Riquarts (red.) *Teaching as a reflective practice*. London: Lawrence Erlbaum Associates.
- Ito, M. (2004): *Personal Portable Pedestrian: Lessons from Japanese Mobile Phone Use*. <http://www.itofisher.com/mito/archives/ito.ppp.pdf> (sist besøkt 08.11.05).
- Joas, H. (1996): *The Creativity of Action*. Cambridge: Polity Press.
- Joas, H. (1997): *G. H. Mead – A Contemporary Re-examination of his Thought*. Massachusetts: The MIT Press.
- Kant, I. (1993): Besvarelse af spørgsmålet: Hvad er oplysning. I M. H. Jeppesen (red.) *Oplysning, historie, fremskridt: historiefilosofiske skrifter*. Århus: Slagmark.
- Korsgaard, O. & Løvlie, L. (2003): Indledning. I R. Slagstad, O. Korsgaard & L. Løvlie (red.) *Dannelsens forvandlinger*. Oslo: Pax Forlag.
- LambdaMOO: <http://www.lambdamoo.info/> (sist besøkt: 15.09.05).
- Landow, G. P. (1992): *Hypertext: the convergence of contemporary critical theory and technology*. Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press.
- Lash, S. (2002): *Critique of Information*. London: SAGE Publications Ltd.
- Linneberg, A. (2001): *Tretten triste essays om krig og litteratur*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag AS.
- Living Internet: http://www.livinginternet.com/d/di_major.htm (sist besøkt 27.10.05).
- Luhmann, N. & Schorr, K.-E. (1982): Personale Identität und Möglichkeiten der Erziehung. I N. Luhmann & K.-E. Schorr (red.) *Zwischen Technologie und Selbstreferenz, Fragen an die Pädagogik*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Lüth, C. (2000): On Wilhelm von Humboldt's Theory of Bildung. I I. Westbury, S. Hofmann & K. Riquarts (red.) *Teaching as a reflective practice*. London: Lawrence Erlbaum Associates.

-
- Løvlie, L. (1989): John Dewey – erfaring som handling. I H. Thuen & S. Vaage (red.) *Oppdragelse til det moderne: Emile Durkheim, George Herbert Mead, John Dewey, Pierre Bourdieu*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Løvlie, L. (1992a): Pedagogisk Filosofi. I E.L. Dale (red.) *Pedagogisk filosofi*. Oslo: Ad Notam Gyldendal.
- Løvlie, L. (1992b): Postmodernism and subjectivity. I S. Kvale (red.) *Psychology and postmodernism*. London: Sage Publications.
- Løvlie, L. (2002): The Promise of Bildung. I *Journal of Philosophy of Education*, Volume 36 Issue 3. Oxford: Blackwell Publishing.
- Løvlie, L. (2003): Teknokulturell danning. I R. Slagstad, O. Korsgaard & L. Løvlie (red.) *Dannelsens forvandlinger*. Oslo: Pax Forlag.
- Mead, G. H. (1932): *The philosophy of the present*. Illinois: the open court publishing Company.
- Mead, G. H. (1934): *Mind, Self, & Society*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Mead, R. (2002): You've Got Blog: How to Put Your Business, Your Boyfriend, and Your Life Online. I R. Blood (red.) *We've got blog: How weblogs are changing our culture*. Cambridge: Preseus Publishing.
- Menze, C. (1965): *Wilhelm von Humboldts Lehre und Bild vom Menschen*. Ratingen bei Düsseldorf: A. Henn-Verlag.
- Merleau-Ponty, M. (1994): *Kroppens fenomenologi*. Oslo: Pax Forlag A/S.
- Mollenhauer, K (2002): *Glemte Sammenhenger: Om kultur og oppdragelse*. Oslo: Gyldendals Akademiske.
- Morgenbladet (2005): *Du er hjernen din*. nr. 41, s. 18-19.
- Mortensen, T. (2002): *Playing Whit Players. Potential Methodologies for MUDs*. <http://www.gamesstudies.org/0102/mortensen/> (sist besøkt 05.12.05).
- Mortensen, T. (2003a): *The Geography of a Non-place*. <http://www.dichtung-digital.org/2003/4-mortensen.htm> (sist besøkt 08.11.05).
- Mortensen, T. (2003b): *Blogg dine egne nyheter*. <http://www.dagbladet.no/kultur/2003/06/14/371146.html> (sist besøkt 05.12.05).
- Mortensen, T. (2004): *Dialogue in slow motion: The pleasure of reading and writing across the web*. <http://tilsett.hivolda.no/tm/blogtalk2004.doc> (sist besøkt 05.12.05).

- Mortensen, T. & Walker, J. (2002): Blogging thoughts: personal publication as an online research tool. I A. Morrison (red.) *Researching ICTs in Context*. Oslo: InterMedia, University of Oslo. (Finnes også på <http://www.torillsin.blogspot.com/> (sist besøkt 15.03.06)).
- Mouffe, C. (1996): *Deconstruction, Pragmatism and the Politics of democracy*. I C. Mouffe (red.) *Deconstruction and Pragmatism*. London: Routledge.
- Rorty, R. (1996): Response to Ernesto Laclau. I C. Mouffe (red.) *Deconstruction and Pragmatism*. London: Routledge.
- Rosenthal, S. B. (1993): Giving Ourselves a Little Time for Mead and for Derrida – And Why Bother? I *The journal of speculative philosophy*, Vol VII, No. 4, s.249-265.
- Sandbothe, M. (1998): *Media Temporalities in the Internet*. <http://www.sandbothe.net/240.html> (sist besøkt 08.11.05).
- Sennett, R. (1992): *The fall of public man*. New York: W.W. Norton & Company, Inc..
- Serfaty, V. (2004): *The mirror and the Veil: An Overview of American Online Diaries and Blogs*. Amsterdam: Rodopi.
- Slaatta, T. (2002): Digital aktivisme og sosiale bevegelser på Internett. I T. Slaatta (red.) *Digital makt: informasjons- og kommunikasjonsteknologiens betydning og muligheter*. Oslo: Gyldendal akademisk.
- Slaatta, T. (2003): *Den norske medieorden: Posisjoner og privilegier*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag AS.
- The Mudconnector: <http://www.mudconnect.com/> (sist besøkt 08.09.05).
- Turkle, S. (1997): *Life on the screen: identity in the age of the internet*. New York: Touchdown.
- Wikipedia: <http://en.wikipedia.org/wiki/Blog> (sist besøkt 07.11.05).
- Wimmer, M. (2001): The gift of Bildung. I G. J.J. Biesta & E. Denise (red.) *Derrida & Education*. London: Routledge.