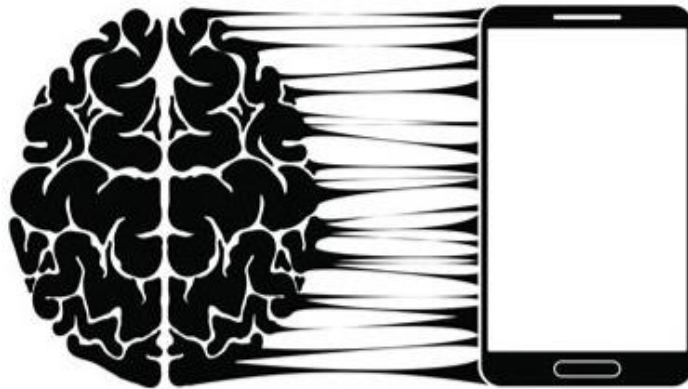


## Apps

- en forlængelse eller en erstatning af den menneskelige dømmekraft?



Anvendt filosofi

Vejleder: Antje Gimmler

Kandidatspeciale

Benny Duun

Studienummer: 20155399

Antal anslag: 183712 (76,5 normalsider)

*Ikke fortroligt*

Afleveringsdato: 2/6-2020

## **Abstract**

This master's thesis explores the concept of judgment and its relations to the use of applications in smartphones. The primary target is to discuss, whether it is possible to outsource judgment to technology such as apps and if so, determine the possible consequences. This is considered relevant since it questions the necessity, of the human ability to make use of its own reason and capacity of judgment when it comes to decision making in everyday life.

The paper will take its starting point in Immanuel Kant's presentation of the concept of enlightenment, which aims to clarify why individuals should be willing as well as capable to think for themselves. This will be seen in the light of the work by Theodor Adorno and Max Horkheimer, as presented in *Dialectic of enlightenment*. The goal with this involvement is to be able to discuss some of the pros and cons, which may be associated with the approach of the enlightenment.

Furthermore, and in combination with the above, the thesis will try to articulate some of the most relevant aspects regarding judgement by involving Kant's *Critique of Judgment*, Hans-Georg Gadamer's *Truth and Method* as well as Aristotle's *Nicomachean Ethics*. Subsequently, these theories will be applied on two types of apps, respectively in the form of social media and lifestyle apps. The idea is to pinpoint the respective utility of these apps and assess their potential impact on individual's judgment. Initially, we will focus specifically on a social media in the form of the Chinese app WeChat. The main objective is to investigate, to what extent a technology can have an impact on individual's judgment, under special societal conditions.

Hereafter we will shift our focus to a variety of lifestyle apps, and continuously discuss the potential benefits as well as the disadvantages associated with the use of these. In this context, we will include the idea of *The extended mind* as presented by Andy Clark and David Chalmers, as well as Daniel Kahneman's presentation of the two ways of thinking. These theories are intended to enable us to assess whether the capacity of judgment, in terms of sense and reason, can be outsourced to technology.

The thesis concludes that judgment *can* be outsourced to technology such as apps and that the use can have several, significant consequences on individual's morality and self-awareness. However, in most cases, it is not the apps themselves that causes these consequences, but the user's failure to use their own judgment.

## **Del I: Indledning**

<u>1.1 Introduktion</u>	<u>s. 1</u>
<u>1.2 Afgrænsning</u>	<u>s. 2</u>
<u>1.3 Disposition og problemformulering</u>	<u>s. 3</u>

## **Del II: Filosofisk grundlag – Om oplysning**

<u>2.1 Oplysning som arena for det senmoderne menneskes dømmekraft</u>	<u>s. 5</u>
<u>2.2 Om oplysning og den selvforskyldte umyndighed</u>	<u>s. 5</u>
<u>2.3 Oplysning – Frihed under tvang?</u>	<u>s. 8</u>
<u>2.4 Fra mythos til logos – uden egentlig at forlade mythos?</u>	<u>s. 11</u>
<u>2.5 Oplysningens drivkraft – mod eller angst?</u>	<u>s. 14</u>
<u>2.6 Distinktion: Forstand og fornuft</u>	<u>s. 16</u>

## **Del III: Filosofisk grundlag II – Om dømmekraft**

<u>3.1 Den kantianske dømmekraft</u>	<u>s. 23</u>
<u>3.2 Oplysningens forudsætninger – det skønne og det ophøjede</u>	<u>s. 24</u>
<u>3.3 Mennesket som naturens sidste formål?</u>	<u>s. 27</u>
<u>3.4 Gadamer om den bestemmende og reflekterende dømmekraft</u>	<u>s. 34</u>
<u>3.5 Aristoteles om phronesis</u>	<u>s. 43</u>

## **Del IV: Om teknologi, oplysning og dømmekraft**

<u>4.1 Hvad vil vi med apps og hvad vil de med os?</u>	<u>s. 47</u>
<u>4.2 Introduktion til WeChat</u>	<u>s. 49</u>
<u>4.3 Analyse af dømmekraft på WeChat</u>	<u>s. 52</u>
<u>4.4 Om WeChats formålstjenlighed</u>	<u>s. 53</u>
<u>4.5 Om WeChat og upåagtet vanetænkning</u>	<u>s. 61</u>
<u>4.6 Om WeChat og dyden</u>	<u>s. 68</u>

## **Del V: Om teknologi, oplysning og dømmekraft II**

5.1 Om dømmekraft og livsstilsapps s. 72

5.2 Den forlængede dømmekraft? s. 74

5.3 Om sindets tankesystemer s. 79

5.4 Om dømmekraftens symmetri s. 81

5.5 Filosofiske implikationer forbundet med brug af livsstilsapps? s. 84

## **Del VI: Dømmekraften på apps – forlænget eller outsourcet?**

6.1 Diskussion s. 92

6.2 Konklusion s. 98

**Litteraturliste** s. 102

## **Del I: Indledning**

### 1.1 Introduktion

Lad os for en kort stund antage, at det var blevet muligt for enhver at købe en superhjerne. En yderst avanceret teknologi der muliggjorde, at vi nu hverken behøvede at huske, reflektere og/eller træffe beslutninger på områder, det før havde været afgørende at kunne for at leve et funktionsdygtigt liv. En superhjerne, der ikke bare kunne rumme alverdens viden og information vi til hver en tid kunne gøre brug af, men som også kunne fortælle os hvornår vi skulle stå op for at føle os mest udhvilet, hvornår vi skulle drikke et glas vand for ikke at blive dehydreret, hvad vi skulle spise for at være sunde og hvornår vi og vores ægtefælle havde bryllupsdag, så vi ikke behøvede at have dårlig samvittighed hvis vi glemte den.

Lad os så antage, at vi tilegnede os denne superhjerne og anvendte den med henblik på at gøre vores liv lettere, ville vores liv så også blive bedre? Hvilke mulige konsekvenser ville en brug af en sådan superhjerne kunne medføre på lang sigt – hvad ville der fx ske med vores egen dømmekraft? Disse spørgsmål er givetvis mere væsentlige end de nogensinde har været. For ikke alene er den såkaldte superhjerne med ovennævnte egenskaber mulig at erhverve sig – langt de fleste af os har den allerede til rådighed døgnet rundt, i form af smartphonen og dens utallige applikationer.

Eftersom det med en vis rimelighed må antages, at anvendelsen af disse apps i mange sammenhænge handler om at styrke vores beslutningstagen, synes det relevant at spørge ind til hvad brugen af disse gør ved os som mennesker. For hvis det er tilfældet, at apps nu kan løse opgaver det før var op til vores hjerne at tage sig af, synes det på den ene side muligt at vi får frigivet plads i hjernen, men på den anden side synes det at kunne afføde muligheden for, at vi nu har incitamenter for at bruge hjernen mindre.

Spørgsmålet bliver så, hvad vores incitament er for at bruge disse apps er og om det overhovedet har en betydning hvordan en opgave bliver løst, så længe den bliver løst. Vi spørger med andre ord om enkeltindvidets dømmekraft, handler om mere end at træffe afgørelser. For i så fald, må det være afgørende om vi anvender apps som supplement til vores dømmekraft eller en erstatning.

## 1.2 Afgrænsning

Nærværende speciale ønsker at stille skarpt på særligt to aspekter af den menneskelige dømmekraft. Den ene er at vurdere hvorvidt denne kan outsources, den anden er at diskutere hvilke eventuelle konsekvenser der kan være forbundet herved. Indledningsvist vil vi forsøge at forstå nødvendigheden af den menneskelige dømmekraft, derefter hvad de teoretiske forudsætninger for dømmekraften er og afslutningsvist diskutere om apps kan erstatte den. Da dømmekraft er et begreb med mange nuancer, vil der derfor også fokuseres væsentligt mere på nogle aspekter af begrebet frem for andre.

Det er herudover væsentligt at bemærke, at om end specialet inddrager Immanuel Kants to værker *Kritik af den rene fornuft* og *Kritik af den praktiske fornuft*, er det blot uddrag af disse, der anses som værende relevante for vores undersøgelse og ikke værkerne som helhed, der vil redegøres for. Disse kritikker inddrages således blot, for at skabe en overordnet sammenhæng og forståelse for specialets genstandsfelt.

### 1.3 Disposition og problemformulering

Vores undersøgelse vil tage sine spæde skridt i specialets anden del. Her vil der tages udgangspunkt i en redegørelse af begrebet oplysning, som det fremlægges af Immanuel Kant i skriftet *Hvad er oplysning?* Her vil vi udover at indkredse begrebets betydning, se nærmere på hvorfor Kant fandt det at lade sig oplyse så nødvendigt. Formålet med denne inddragelse, er først og fremmest at klæde os på til senere at kunne vurdere, i hvilken udstrækning brug af apps kan siges at være i overensstemmelse med kerneværdierne, i et kantiansk oplysnings-samfund.

Herudover vil Kants skrift danne rammen for et centralt aspekt af nærværende afhandling, der omhandler distinktionen mellem erkendevnerne forstand og fornuft, vi ad flere omgange vil undersøge om er mulige at outsource. Idéen er således at udpensle de mulige fordele ved at lade sig oplyse, såvel som de mulige ulemper ved at lade være. Dernæst vil vi se Kants oplysningsbegreb i lyset af værket *Oplysningens dialektik* forfattet af Theodor Adorno og Max Horkheimer. Formålet er at danne et nuanceret billede af oplysningen, med henblik på løbende at kunne diskutere dens implikationer.

Herefter vil vi påbegynde specialets tredje del, der har til formål at af-dække begrebet dømmekraft som det fremlægges af hh. Immanuel Kant, Hans-Georg Gadamer og Aristoteles. Disse fremlæggninger vil derefter blive sat i anvendelse af to omgange. Første gang i specialets fjerde del, der vil omhandle en analyse af et socialt medie i form af den kinesiske app WeChat, anden gang i specialet femte del der vil koncentrere sig om forholdet mellem livsstilsapps og dømmekraft. Disse to dele vil således koncentrere sig om apps, hvis indhold styres af mennesker (WeChat) og apps der udelukkende er baseret på algoritmer (livsstilsapps).



Udover inddragelsen af Kant, Gadamer og Aristoteles, vil femte del også inkludere teorien om *The extended mind* forfattet af Andy Clark og David Chalmers, der siden vil blive set i lyset af Daniel Kahnemans fremlægning af sindets tanke-systemer. Herfra vil vi forsøge at optegne dømmekraftens komponenter, og siden undersøge hvorvidt det har betydning, om en tankeproces relateret til dømmekraft foregår i eller udenfor hjernen.

Specialet vil afsluttes med sjette del der inkluderer en diskussion og en efterfølgende konklusion, der har til formål at besvare spørgsmålet der ligeledes udgør afhandlingens problemformulering: **Hvilke mulige konsekvenser kan brug af apps have for brugerens dømmekraft – kan dømmekraft outsources?**

## **Del II: Filosofisk grundlag – Om oplysning**

### 2.1 Oplysning som arena for det senmoderne menneskes dømmekraft

De følgende afsnit har først og fremmest til formål at afdække betydningen af begrebet oplysning, og dermed også skabe en afklaring af hvilke eventuelle udfordringer oplysningsstræbende individer og samfund i dag står overfor. For det synes rimeligt at påstå, at oplysningen, fremfor alt, sigter mod at gøre mennesket bedre i stand til at træffe afgørelser og dermed bedre i stand til at udøve sin dømmekraft – en undersøgelse af oplysningens væsen, er derfor også en undersøgelse af, hvilke betingelser dømmekraften af i dag, overordnet set, arbejder under.

Vi vil derfor indledningsvist introduceres for oplysningsbegrebet som det fremlægges af Immanuel Kant, og herudover diskutere hvilke problematikker der kan være forbundet med dette begreb. Dette leder os frem til afsnittets næste skridt, nemlig at rette en kritik mod oplysningens idealer og retningslinjer, ganske enkelt for at finde ud af om de kan holde stand. Idéen er således, i store træk, at stille skarpt på, om oplysningen modarbejder enkeltindividets brug af dømmekraften eller ej. Som supplement til diskussionen af dette, vil Theodor Adorno og Max Horkheimer inddrages. Dette anses som relevant da de, i værket *Oplysningens dialektik*, på en og samme tid kritiserer oplysningen, medens deres projekt, paradoksalt nok, var et resultat af den.

### 2.2 Om oplysning og den selvforskyldte umyndighed

I en ganske berømt passage i skriftet fra 1783 *Hvad er oplysning?* beskriver Immanuel Kant (1724-1804) det der adskiller det oplyste menneske fra det uoplyste, nemlig besiddelsen af modet til at betjene sig af sin egen forstand. At være uoplyst og dermed umyndig er derfor selvforskyldt, eftersom manglen på mod blot skyldes at man dvæler i den bekvemmelighed, der er forbundet med ikke selv at tage hånd om de problemstillinger, der måtte opstå i ens eget liv.

Man lader således andre tage sig af denne ” [...] kedelige bestilling” (Kant, Immanuel, 1993, s. 71). For Kant er det et uomtvisteligt faktum, at det at være uoplyst skyldes dovenskab og fejhed, dels fordi den selv-forskyldte umyndighed ikke har sin rod i forstandens mangler, og dels fordi mennesket ” [...] for længst er kendt fri for fremmed styrelse” (Ibid.). At være kendt fri for fremmed styrelse relaterer sig her til Kants opfattelse af, at mennesket ikke blot indgår i naturens mekaniske kausalitet, men er et frit autonomt fornuftsvæsen hvis autonomi er ”[...] grundlaget for den menneskelige naturs og enhver fornuftig naturs værdighed” (Kant, Immanuel, 2014, s. 97-98).

Ikke at betjene sig af sin egen forstand/fornuft er derfor i kantiansk forstand under den menneskelige værdighed og lader sig ikke forsvare. Siden distinktionen mellem fornuft og forstand, er umådeligt vigtig i læsningen af Kant og vores videre undersøgelse af apps og deres mulige indvirkning på enkeltindividets dømmekraft, vil vi senere dykke ned i denne, men for nuværende blot fokusere på Kants idé om, at umyndighed i langt de fleste tilfælde er selvforskyldt. Som ovenstående antyder, er den selvforskyldte umyndighed i høj grad forårsaget af den forførende bekvemmelighed. Kant skriver i sammenhængen at:

”Hvis jeg har en bog, der har forstand for mig, en sjælesørger, der har samvittighed for mig, en læge, der afgør diæten o.s.v., så behøver jeg jo ikke selv at ulejlig mig. Jeg behøver ikke at tænke, når bare jeg kan betale” (Kant, Immanuel, 1993, s. 71).

I lyset af vores nuværende oplysningssamfunds selvforståelse, synes ovenstående citat omfangsrigt på problemstillinger, særligt i lyset af vores hyppige brug af alt lige fra ekspertsystemer til fx lettilgængelige sundhedsapps. For oplysningssamfundet af i dag, synes i allerhøjeste grad at være båret af netop det Kant advarede os mod, altså brugen af såkaldte eksperter såsom læger. Ved første øjekast kunne der allerede her synes at være budt op til en diskussion om, hvorvidt vi i dag overhovedet kan se os selv som borgere af et kantiansk oplysningssamfund.

For paradoksalt nok synes det at forholde sig sådan, at vi i mange henseender betjener os af andres forstand for at lade os oplyse, ikke nødvendigvis for at slippe for at tænke. Det ene udelukker dog heller ikke nødvendigvis det andet for Kant, så længe vi bringer vores kritiske tænkning med fx til lægebesøget, eller med i læsningen af fagbøger. At andre har haft modet til at betjene sig af sin egen forstand, kan vi selv sagt drage nytte af, men det må aldrig benyttes som et fripas til ikke selv at gøre det - også selvom fristelsen kan være stor.

En af de primære grunde til at den selvforskyldte umyndighed har så gode vækstvilkår, mener Kant som sagt skyldes bekvemmeligheden. Dette hænger sammen med Kants opfattelse af hvad der driver den selvforskyldt umyndige og derfor ufornuftige, for: "Det eneste, der tæller, når han skal træffe sit valg, er dette behags styrke, dets varighed, hvor let det kan opnås, og hvor ofte det kan gentages" (Kant, Immanuel, 2011, s. 27). En klarere skillelinje mellem den selvforskyldt umyndige og den fornuftige, er givetvis umulig.

Det ufornuftige menneskes behag ved at lade andre tage dets beslutninger, der i Kants optik er synonymt med dets jagt på lyksalighed, vil derfor aldrig komme i nærheden af den væsentligste følelse af dem alle, der også udgør den eneste moralske følelse – følelsen af selvtilfredshed. Denne følelse opstår som en naturlig konsekvens af at have handlet i overensstemmelse med fornuften, hvorfor enkeltindividet må anse arbejdet hen mod denne følelse som en pligt i sig selv (Ibid., s. 43-44).

Hvad der dog kan synes særligt nedslående for den fornuftige at erkende, er, at denne selvtilfredshed, i kraft af at denne opnås gennem pligtopfyldelse, ofte er foranlediget af, at man må handle modstridende ens egne interesser. For opnåelsen af selvtilfredshed skyldes ikke selvished, tværtimod forårsages den af ren agtelse for moralloven (Kant, Immanuel, 2014, s. 93).

Af disse grunde er det ikke så lidt udfordrende at handle fornuftigt. Dette skyldes særligt, at den fornuftige må give afkald på den nydelse og lyksalighed den umyndige til hver en tid har adgang til, hvorfor den fornuftige i sin sammenligning med den ufornuftige, kan udvikle *miso-logi*, dvs. et decideret had til sin egen fornuft (Ibid., s. 42).

Det er dog ikke bare bekvemmeligheden, nydelsen og lyksaligheden der udgør truslen mod enkeltindividets myndighed. Der er også andre kræfter på spil. For Kant var det åbenlyst, at der var interesse fra formyndernes/magthavernes side, i at holde enkeltindividerne fastlåst i uvidenhed. Dette hænger i sagens natur sammen med, at hele formyndernes virksomhed beror på at overbevise enkeltindividet om, at det er bedre tjent med formyndernes forskrifter og formler, end uden (Ibid., s. 72).

Der er således tale om et potentielt symbiotisk og særdeles problematisk forhold hvad angår opnåelsen af oplysning, der udspiller sig i relationen mellem formyndere og befolkning. Formynderne ønsker magt, og store dele af befolkningen tenderer til den selvforskyldte umyndighed. Der opstår således gunstige forhold for en transaktion, der umiddelbart ser ud til at være en fordel for begge parter. Formynderne får rådigheden over enkeltindividets liv og enkeltindividet kan nu til gengæld leve et relativt bekymringsfrit liv i lyksalighed – dømmekraften gøres til handelsvare.

### 2.3 Oplysning – Frihed under tvang?

Kant er dog fortrøstningsfuld på oplysningens vegne, særligt da han er overbevist om, at så længe mennesket tildeles friheden til at tænke frit, vil oplysningen uundgåeligt blomstre. For så snart en række selvtænkende er brudt ud af 'formyndernes åg' vil de uundgåeligt udbrede den fornuftige påskønnelse af menneskets eget værd, og på denne vis vække andre menneskers naturlige kald til at tænke selv (Ibid.). Friheden til at tænke frit betyder her for Kant, friheden til at gøre offentlig brug af fornuften.

Der er således tale om en frihed, men i et særdeles indskrænket omfang, for den må aldrig komme i vejen for den private brug. Lad os derfor nu se nærmere på, hvordan de to typer brug af fornuft tager sig ud i praksis. Med *offentlig brug af fornuften* mener Kant, at man ikke alene har frihed til at tænke frit og uafhængigt, men at det også står en frit, at præsentere sine tanker for resten af befolkningen. Den offentlige brug af fornuften er dog imidlertid en brug, der kun må have frit spillerum i fritiden. For når man er på arbejde, må man i stedet indordne sig sin stillingsbeskrivelse, der her forstås som *privat brug af fornuften*. Kant beskriver i sammenhængen, hvor problematisk det ville være at en officer i tjenesten, anfægtede formålstjenligheden af sin overordnede befalinger, hvorimod det i officerens fritid, rimeligvis måtte stå vedkommende frit at ræsonnere offentligt (Ibid. s. 74).

Denne skelnen mellem den offentlige og private brug og Kants overbevisning af nødvendigheden for samme, ekspliciteres i Kants ros af kejseren af Preussen, Frederik II, der som den eneste magthaver i verden ytrede: ” [...] ræsonner så meget I vil, og over hvad I vil, *men adlyd!*” (Ibid., s. 73). Om end dette på den ene side synes at muliggøre oplysning sideløbende med at et samfunds orden består, må det på den anden side til en vis grad anerkendes, at integreringen af oplysning forudsætter, at den er kompatibel med hvad den siddende regering bifalder. Her ser vi et kritisk eksempel på, at den offentlige og private brug ofte, hvis ikke altid, er sammensmeltet. Eksempelvis hos en politiker.

Lad os eksempelvis antage, at en folkeskolelærer ikke bifalder en ny skolereform. Vedkommende er i kraft af sin stilling pålagt at efterleve skolereformens retningslinjer, hvorfor vedkommendes kritik af reformen må vente til fritiden. Det forholder sig imidlertid sådan, at skulle kritikken blive hørt af en politiker og anerkendt som værende gyldig, ville denne nødvendigvis skulle stemme overens med politikerens private brug af fornuften.

Med dette forstås, at politikeren er nødsaget til at varetage sine egeninteresser bl.a. i forhold til at beholde sit arbejde, hvorfor vedkommende må tage højde for sin egen politiske position og handle i overensstemmelse med sit partis agenda og værdier. Pointen er her, at uanset hvor gode betingelser oplysningen end måtte have i samspillet mellem den offentlige og private brug af fornuften, vil integreringen af oplysning altid afhænge af magthavernes godkendelse. Den private brug af fornuften, synes således at trumfe den offentlige. For det er, til syvende og sidst, ikke lærerens ræsonnementer der vægtes højest, det er derimod at han/hun adlyder.

Om end Kant, i kraft af at være fortaler for den offentlige brug af fornuften, ingenlunde kunne betragtes som totalitær, synes de retningslinjer han optegner for et oplysningssamfund ikke at kunne se sig fri for at være totalitære, i hænderne på de forkerte magthavere. For det må med en vis rimelighed kunne antages, at såfremt den offentlige brug af fornuften er den private brug underdanig, vil opdelingen fx af sociale klasser fastholdes. Dette skyldes enkeltindividets nødvendige varetagelse af sin private brug af fornuften og dermed også varetagelsen af sine egeninteresser, der tilmed er designet på en sådan vis, at de til hver en tid vil falde ud til magthavernes fordel. Det synes således muligt at et enkeltindivid, dets kritiske tænkning til trods, faktisk er i stand til at være mere oplyst og dermed have en bedre dømmekraft end sin samtids magthavere. Dette beretter ligeledes om, at god dømmekraft, ikke nødvendigvis er det samme som at den praktiseres.

#### 2.4 Fra mythos til logos - uden egentlig at forlade mythos?

Det er i forlængelse af oplysningen set i et totalitært perspektiv, at vi nu vil stifte bekendtskab med *Oplysningens dialektik* som den fremlægges af grundlæggerne af Frankfurterskolen Theodor Adorno (1903-1969) og Max Horkheimer (1895-1973). Deres fælles projekt drejede sig, i al sin enkelhed, ikke om at vurdere *hvorvidt* fornuften var faret vild i oplysningen men om at fastslå *hvornår, hvordan og hvorfor* den var faret vild. For på afveje måtte den være - hvordan skulle anden verdenskrig, som Adorno og Horkheimer havde oplevet på tætteste hold, ellers kunne have udspillet sig så mange år efter oplysningens indtog? Deres projekt synes først og fremmest forståeligt, for få eksempler fra verdenshistorien, tegner vel et bedre billede af menneskets evne til at fraskrive sig sin fornuftsbrug til fordel for autoritetstro, end anden verdenskrig. Den kritiske tænkning, oplysningsprojektet muliggjorde, var tilsyneladende forsvundet som dug for solen. Og så alligevel.

For det må anerkendes, at uanset hvor berettiget Adorno og Horkheimer end måtte være til at rette kritik mod oplysningen og dennes indskrænkning af menneskets frihed, kommer vi ikke udenom, at selvsamme oplysning muliggjorde deres projekt. Men skal den oplysende tænkning, der for Adorno/Horkheimer er uløseligt forbundet med samfundets frihed give mening, må oplysningen være sine egne faldgruber bevidst ellers: ” [...] besegler den sin egen skæbne” og bliver totalitær (Adorno, Theodor og Horkheimer, Max, 2001, s. 27-28). Oplysningen kan altså kun revitaliseres, i det øjeblik den kritiseres indefra, for skal oplysning være funderet på et solidt grundlag, fordrer dette naturligvis også, at oplysningen selv, bliver gransket fra tid til anden.

Med værket *Oplysningens dialektik* forsøger Adorno/Horkheimer, som værkets titel antyder, at fremlægge oplysningen som værende selvmodsigende. Oplysningens selvmodsigende natur skal ifølge Adorno/Horkheimer, først og fremmest findes i dens insistensen på at eliminere myterne.



For hvor paradoksalt det end måtte lyde, resulterede oplysningens forsøg på at opløse myten med fornuft, i at oplysningen selv blev mytologiseret: ” [...] allerede myten er oplysning, og myten slår tilbage i mytologi” (Ibid., s. 31). Da denne påstand umiddelbart synes lige dele kryptisk og dyster, vil nu derfor se nærmere på, hvordan denne lader sig forsvare. Vi vil herefter se den i lyset af den kantianske forståelse af oplysning, og derved have skitseret det fundament, hvorfra vi vil undersøge og diskutere dømmekraftens egentlige styrke, i et såkaldt oplysningssamfund.

Siden mennesket tog sine første skridt på denne jord, har tilværelsen, ifølge Adorno/Horkheimer, på den ene eller anden måde været præget af angst som et naturligt resultat, af den dybe undren og ærefrygt der kan opstå i mødet med naturens kræfter. I menneskets jagt på at berolige sig selv er myterne opstået, for netop disse tilbød en mulig måde at forklare verdens sammenhæng, og dermed også en mulighed for at træde ud af den angstprovokerende virkelighed. Med andre ord, blev naturen med myten gjort genkendelig (Albinus, Lars, 1999, s. 29).

Om end myterne gav mennesket mulighed for at dulme dets angst ved at navngive guder som naturens repræsentanter, argumenterer Adorno/Horkheimer dog for, at dette kostede mennesket dyrt. For mennesket distancerede sig selv, måske irreversibelt, fra naturen ved at betegne den som sådan – menneske og natur, var som ved et trylleslag blevet adskilt (Ibid.). Mennesket, der nu tilbød guderne i ønsket om selvopholdelse, blev i et og samme nu, undertrykt af dets eget narrativ om verdens sammenhæng. For med myterne kom ikke alene en nøgle til at forstå verden, der opstod også en række krav til mennesket fx om ofringer, som en betingelse for dets overlevelse.

Det er som sådan allerede her, at vi støder på mytens og oplysningens centrale fællesmål, menneskets selvopholdelse. Denne selvopholdelse, der her forstås synonymt med at få opfyldt kropslige behov og få tøjlet angsten, ender med at dominere og lemlæste fornuften (Habermas, Jürgen, 1986-1987, s. 1).

For så snart fornuftens/rationalitetens primære fokus, er at tjene som værktøj for menneskets selvopholdelse, instrumentaliseres den og begrænses derfor til en ” [...] formålsrationel natur- og driftsbeherskelse” (Ibid.). Der er altså i grove træk, ikke den store forskel på at udføre et ritual for at få gudernes accept, eller at tage på arbejde for at tjene penge for den blotte selvopretholdelses skyld – for mennesket refererer i begge tilfælde til et herredømme og indgår derfor, blot som et led i et maskineri båret af forskrifter og formler.

Der arbejdes i myten såvel som i oplysningen, konsekvent med *ækvivalenser* dvs. byttehandler, der hele tiden stræber mod at få det økonomiske apparat til at køre rundt (Adorno, Theodor og Horkheimer, Max, 2001, s. 289). Selvopholdelse koster ofring, og graden af menneskets oplevelse af egen værd og succes, er derfor ækvivalent med i hvor høj grad, det lever efter de normerede adfærdsmønstre systemet/herredømmet pålægger det. Tilmed opleves dette som det eneste ” [...] naturlige, anstændige og fornuftige” (Ibid., s. 66). Et eksempel på denne byttehandel, beskrives her i forordet til *Oplysningens dialektik*:

”Medens den enkelte forsvinder over for det apparat, han betjener, forsørger det ham bedre end nogensinde før. I den uretfærdige tilstand vokser massens afmægtighed og styrbarhed med den mængde af goder, der tildeles den” (Ibid., s. 29).

Ovenstående citat understreger den selvforskyldte umyndighed i en sådan grad, at Kant givetvis selv kunne have skrevet det – for det synes også her at være jagten på lyksalighed der driver værket. Lad os derfor nu forsøge at udpensle præcist hvor, at Adorno/Horkheimer og Kant er uenige.

## 2.5 Oplysningens drivkraft - mod eller angst?

Adorno/Horkheimer og Kant synes både at være enige og uenige. De synes at være ganske enige om, at oplysningens egentlige formål er at frigøre mennesket. De har dog imidlertid ganske forskellige opfattelser af, om oplysningens retningslinjer er de rette. For Kant bestod frigørelsen af mennesket som tidligere nævnt i, at det udtrådte af den selvamme umyndighed det havde sat sig selv i. Det eneste dette krævede, var friheden til at betjene sig af den offentlige brug af fornuften - og modet til at bruge den.

Her er Adorno/Horkheimer for så vidt stadig enige, det er dog nok snarere hos den dominerende private brug af fornuften, der varetages af herredømmet, at filmen knækker. For oplysningens anerkendelse af enkeltindividet, er proportionelt med dets evne til selvopholdelse (Ibid., s. 133). Selvopholdelse synes på denne måde at forstå at være synonymt med at adlyde, for individets tro tjeneste hos herredømmet, er målestokken for dets oplevelse af succes og dermed sikringen af dets egen selvopholdelse - men prisen for selvopholdelse, er selvfornægtelse.

Adorno/Horkheimer skriver i sammenhængen, at oplysningen under ingen omstændigheder vil acceptere en anden tænkning end den, der tager sigte på systemet (Ibid., s. 132). De synes i denne forstand altså at argumentere for, at selv den offentlige brug af fornuften er underlagt restriktioner – for hvad der ikke tjener styret, er for oplysningen at se, et forsøg på vildfarelse og løgn (Ibid.). Man må altså ifølge Adornos og Horkheimers forståelse af oplysningen ræsonnere så meget man vil, så længe det er inden for systemets fastsatte rammer for acceptabel tænkning. Individets selvfornægtelse og dermed sagt en indskrænket brug af dets egen fornuft synes altså, ifølge Adorno/Horkheimer, for enkeltindividet at være prisen værd, for alternativet er at blive knust af kollektivet, massernes vanvid, der styres med herredømmets hårde og usynlige hånd – ingen må træde ved siden af (Ibid., s. 321-322).

Man kan på denne måde at forstå argumentere for, at oplysningssamfundet, med dens instrumentalisering af fornuften, selv har udviklet misologi – had til fornuften. For der er ikke længere plads til individualitet, ikke længere plads til fantasi og flertydighed (Ibid., s. 75). Det er i forlængelse af dette at Adorno og Horkheimer påstår, at oplysningen indædt arbejder på at tingsliggøre tænkningen, for ingen tænkning må være ulig verden. Med dette forstås, at den matematiske fremgangsmåde bliver til et mekanisk værktøj, et slags: ” [...] ritual for tænkningen” (Ibid., s. 62). Rationalitetens triumf, der retter sig mod menneskets naturbeherskelse, forårsager ” [...] fornuftens lydige underordning under det umiddelbart konstaterbare” (Ibid., s. 64). Alt er blevet kategoriserbart. Der er ikke mere at frygte, og derfor heller ikke mere at reflektere over – det er i hvert fald, i store træk, hvad Adorno og Horkheimer argumenterer for, at oplysningen sigter efter.

At have mod til at betjene sig af sin egen forstand, var oplysningens motto. Men så længe dette ledsages af et grundprincip om at man må adlyde, opstår der, i lyset af *Oplysningens dialektik*, to særligt fatale problematikker. Det ene er, at oplysningen ender med at blive selvrefererende og undslipper på denne vis selv at blive genstand for enhver kritik. Den anden er, at individets angst overgår fra naturens kræfter, som oplysningen efterhånden har formået at tøjle, til en angst for oplysningen selv.

For selvopholdelsen, individets egeninteresser, er blevet synonymt med oplysningens egeninteresser, der ingenlunde anser individets individualitet og fantasi som værende brugbar. Hvad der tager sig ud som mod og brug af sin egen forstand, er blevet en angstpræget, mytelignende tilgang. Spørgsmålet bliver nu, hvor langt der i virkeligheden er fra brugen af forstand, til en instrumentalisering af fornuften. Det synes derfor oplagt at få klargjort, hvordan begreberne forstand og fornuft adskiller sig fra hinanden og herefter undersøge, hvor begrebet dømmekraft har sin plads.

## 2.6 Distinktion: Forstand og fornuft

I skriftet *Hvad er oplysning?* formulerede Kant ikke selv en distinktion af brugen af fornuft og forstand. Kant skrev endda at oplysning var at betjene sig af sin egen forstand i indledningen (Kant, Immanuel, 1993, s. 71) og at det var at betjene sig af sin egen fornuft, i afslutningen (Ibid., s. 78). I ønsket om at konkretisere hvorvidt det var brugen af fornuft eller forstand (eller brug af begge), Kant egentlig mente var kriteriet for at blive oplyst, vil vi nu derfor, med Kants skrift *Hvad er oplysning?* og *Oplysningens dialektik* in mente, rette vores blikke mod den skelnen han foretager i sine to første kritikker *Kritik af den rene fornuft* og *Kritik af den praktiske fornuft*.

Inden vi foretager en kort skitsering af Kants to kritikker og dermed Kants skelnen mellem forstand og fornuft, synes en overordnet forståelse af den kontekst hvorfra kritikkerne udsprang, hvis ikke nødvendig, så ganske oplagt. For det var ikke brugen af fornuften, som Adorno og Horkheimer pointerede som værende problemet der udgjorde omdrejningspunktet for Kant. Det var snarere fornuften som sådan, der var truet fra snart sagt alle vinkler.

Med dette forstås, at fornuften på Kants tid havde viklet sig ind i en skandale, hvor rationalister og empirister udkæmpede en tilsyneladende endeløs krig, der nær havde været enden på overbevisningen om en mulig fornuftsbrug (Kant, Immanuel, 2014, s. 9). På den ene side stod altså *rationalismen*, der hævdede at kun ved brug fornuften og fornuften alene, kunne vi bevæge os hen mod sikker viden. På den anden side stod *empirismen*, der hævdede at en reel fornuftsbrug var umulig, grundet overbevisningen om, at al vores erkendelse udspringer fra vores erfaringer og fordomme. Derfor var det for empirismen, et uanfægteligt faktum, at ” [...] al viden overgår til sandsynligheder” (Pedersen, Esther, et al. 2007, s. 11).

Da begge påstande hver syntes at have lige holdbare argumenter, var det dermed sagt, nu lykkedes fornuften at vikle sig ind i en række selvmodsigelser, *antinomier*. På denne måde at forstå, var fornuften så at sige blevet uenig med sig selv om centrale filosofiske spørgsmål, og kunne derfor på en og samme tid, forsvare to uforenelige sider af den samme sag. Det var dette, der fik Kant til at råbe vagt i gevær. For det måtte for Kant at se være muligt, at opnå en afklaring af fornuftens egenskaber og dermed kunne påpege, hvad der udgjorde dens muligheder og begrænsninger. Kant satte sig derfor for at optegne mulighedsbetingelserne for erfaring og erkendelse, hvilket leder os frem til transcendentalfilosofien, der optegnes i *Kritik af den rene fornuft*. Det er også herfra, at vi vil skitsere den kantianske forståelse af forstandsbegrebet.

Kants arbejde drejede sig som tidligere antydet, om at bygge en broforbindelse mellem begreber og erfaring, mellem rationalisme og empirisme. Da Kant havde erkendt at ingen af disse kunne fungere uafhængigt af hinanden, lød det grundlæggende spørgsmål: "Hvad og hvor meget kan forstanden og fornuften erkende uafhængigt af al erfaring? (Kant, Immanuel, 2014, s. 10). Om end Kant egentlig var på det rene med, at vores erkendelse har deres rod i vores erfaringer, så "[...] udspringer de dog ikke alle af erfaringen" (Ibid.). For vi befinder os midt i betingelserne for erfaringen – betingelser der ikke selv kan erkendes, hvilket leder os frem til forstandens område, hvor al positiv erkendelse har sit udspring. Lad os derfor nu, ganske kort, forsøge at opridse hvad Kant mener med dette.

Kant kunne som sagt ikke acceptere, at der ikke skulle være noget hold i vores videnskabelige erkendelse, og satte sig derfor for at opregne de ting vi kunne vide *a priori*. Betingelserne for erkendelse, fandtes derfor for Kant ikke i vores erfaringer, men i betingelserne for at erfare overhovedet (Sløk, Johannes, et al. 1994. s. 280-281). De betingelser, den positive erkendelse er underlagt, udgøres af *anskuelsesformerne* (tid og rum) og de 12 *forstandskategorier*, hvoraf en af disse er loven om årsag og virkning (Kant, Immanuel, 2002, s. 152-157). Som eksempel ville vi uden tid og rum være ude af stand til at organisere vores sanseindtryk, og uden forstandskategorierne der indebærer årsagsrelationen, ganske enkelt ikke kunne nå frem til erkendelse – de er fundamentet for vores opfattelse af virkeligheden og ageren i samme.

Da en yderlige udredning af forstandskategorierne her vurderes ville føre for vidt, vil vi blot her hæfte os ved den i sammenhængen væsentligste pointe. Forstandens genstandsfelt er m.a.o. naturens kausalitet, hvorfor dens område begrænser sig til det sanselige, naturen - det immanente. I forlængelse af dette er forstandens opgave som erkendevne først og fremmest at give begrebslige bestemmelser og fælde domme over det oplevede, og derved syntetisere vores sanseindtryk (Ibid., s. 50-51).

Eftersom forstanden danner rammen for vores oplevede verden, er den derfor også tæt forbundet med vores forestillingsevne – for vores erfaringer og erkendelse af verden, indebærer muligheden for, at vi kan tænke os frem til hvad der skal til for at opnå noget (Lübcke, Poul, et al., 1983, s. 132). Det er m.a.o., med naturens lovmæssighed som fundament, at forstanden kan overføre idéen om kausalitet til egne handlinger.

Dette leder os frem til nødvendigheden af den praktiske fornuft, for der synes ikke nødvendigvis at være nogle moralske overvejelser bag handlinger der har deres grund i forstanden, hvorfor man måske endda kunne gå så vidt, som at kalde forstanden, isoleret set, for amoralisk – og det var næppe det Kant mente, da han skrev at man burde have mod til at betjene sig af sin egen forstand. For forstanden må og skal vekselvirke med fornuften, hvori de moralske principper hviler. Vi vil derfor nu vende os mod det kantianske fornuftsbegreb i *Kritik af den praktiske fornuft* og starte der, hvor forstandens grænser ophører og dermed bevæge os udover sfæren af sanseverdenen.

At gå fra den første kritik til den anden, kan på mange måder siges at være tilsvarende at gå fra spørgsmålet: 'Hvad kan jeg vide?' der retter sig mod naturens rige, til spørgsmålet: 'Hvad kommer der ud af det?' der retter sig mod formålenes rige (Pedersen, Esther, et al. 2007, s. 54). Her støder vi også på en meget central forskel på forstanden og fornuften, for hvor forstanden har øje for naturens kausalitet (teoretisk filosofi), har fornuften øje for moralens frihed (praktisk filosofi). At Kant gav sig i kast med anden kritik, kunne derfor måske vidne om, at selvom det omfattende arbejde, han i sin første kritik havde gjort sig med at optegne erkendelsens mulighedsbetingelser var epokegørende, og da også behandlede analyser af etiske problemstillinger, stod det endnu ikke krystalklart, hvordan mennesket skulle gebærde sig fornuftigt og dermed sagt også moralsk.

Først og fremmest er fornuften ligesom forstanden en erkendeevne. Der er dog, som førnævnt, ikke tale om en decideret positiv erkendelse, der som bekendt kun kan finde sted i sanseverdenen. Fornuften beskæftiger sig derimod, frem for alt, med de emner der hører under *metaphysica specialis* dvs. idéerne om sjælens udødelighed, den kosmiske helhed og Guds eksistens (Ibid., s. 13).



Disse fornuftsidéer der altså ikke selv kan erkendes, kan dog (og Kant ville sige at de skal) være retningsgivende for vores måde at agere i verden på. Så selvom vi ikke kan bevise fornuftsidéerne, kan vi dog heller ikke afvise dem, og det må vi for Kant at se aldrig gøre, for det er netop fornuftsidéen om moralens frihed og den regulative idé om Guds eksistens, der muliggør at vi kan udleve moralloven, den rene praktiske fornufts grundlov: "[...] handl kun ifølge den maksime ved hvilken du samtidig kan ville, at den bliver almengyldig lov" (Kant, Immanuel, 2014, s. 78). Dette, der omtales som det kategoriske imperativ, omsættes i praksis til: "Handl således, at du altid tillige behandler menneskeheden, såvel i din egen person som i enhver andens person, som mål, aldrig blot som middel" (Ibid., s. 88). Mennesket må og skal, med andre ord, altid betragtes som fornuftsvæsner af uendelig værdi.

Det er ligeledes idéen om Guds eksistens, der udgør et eminent redskab for den videnskabelige undersøgelse af naturen – for selvom vi aldrig ville kunne erkende at der stod en initiator som Gud bag de forskellige naturelementer, udgør idéen om naturelementernes formålstjenlighed en fremragende ledetråd for videnskaben (Hartnack, Justus, 1994, s. 88). Når vi henter fornuftsidéen om formålstjenlighed ned i vores verden, opstår der altså en umiddelbar mening med gal-skaben. En mening, der på den ene side stiller krav til vores moralske gøren og laden, og på den anden side giver os en nøgle til at erkende naturen. Vi påstår, med en forsigtig omskrivning af Kants egne ord, ikke at der er en Gud. Men vi opfører os som om (Pedersen, Esther, et al. 2007, s. 30).

Vi er altså som oplysningsstræbende mennesker og fornuftsvæsner som sådan, både afhængige af vores forstand såvel som fornuft. For forstanden er om man så må sige, det fundament fornuften står på. Uden fornuften kunne forstanden i og for sig godt kunne udtale sig om hvad der kan betragtes som sandt, alment betragtet. Men uden fornuften og dennes regulative idéer fx om Guds eksistens, ville indfrielsen af det kategoriske imperativ såvel som vores muligheder for at ekspandere vores erkendelse, gå tabt. Dette leder os frem til en kort bemærkning fra Theodor Adorno og Max Horkheimer. For de synes med deres påstand om at oplysningen instrumentaliserer fornuften at argumentere for, at oplysningen i store træk blot handler forstandigt, og at denne forstandige indsamling af viden, udelukkende sigter mod menneskets selvopholdelse.

For det eneste fornuften i sammenhængen bidrager med, er i Adornos og Horkheimers optik, idéen om systematisk enhed der her forstås som ” [...] den form for erkendelse, som bedst klarer kendsgerningerne, og som mest effektivt understøtter subjektet i beherskelsen af naturen” (Adorno, Theodor og Horkheimer, Max, 2001, s. 132-133). Her begrænses individet som tidligere redegjort for, blot som middel til indfrielsen af samfundets mål - som en erstattelig møtrik i systemets maskineri, hvor dets individualitet og egne ræsonnementer affejes som ubrugelige.

Det synes således både med Adorno/Horkheimers, såvel som med Kants egen brug af forstandsbegrebet at være tydeligt, at et oplysnings-samfund, ikke kan hvile på forstanden alene. At have mod til at betjene sig alene af sin egen forstand, synes altså at være en nødvendig, men ikke tilstrækkelig betingelse for oplysning. En udelukkende forstandsbrug er m.a.o. ikke nok, hvis også oplysningen skal bære præg af moral og plads til individualitet – for her har forstanden brug for fornuftens vejledning. Omvendt set er en udelukkende fornuftsbrug heller ikke tilstrækkelig.

For skal oplysningen trives, må fornuften spille sammen med forstanden - ellers er der blot tale om udsvævende idéer der ikke er noget hold i. Der synes, med fare for at gentage sig selv, dermed at kunne argumenteres for, at oplysning i kantiansk forstand, ikke handler om at have mod til at betjene sig af sin forstand alene, ej heller om at have mod til at betjene sig af fornuften alene - for de må og skal samarbejde, hvis oplysningen skal kunne finde sted.

For at understrege pointen yderligere, synes det endda at forholde sig sådan at en isoleret brug af forstanden, der igennem forestillingsevnen muliggør at enkeltindividet kan leve et mere eller mindre ubesværet liv, er ganske lig jagten på den lyksalighed Kant advarede imod - for her er det blot et spørgsmål om selvopholdelse, som også Adorno/Horkheimer advarede imod. Her synes det altså moralsk set at være underordnet, om man betjener sig af sin egen eller andres forstand. For ved en isoleret brug af forstanden, får mennesket aldrig muligheden for at indfri den for Kant eneste og væsentligste moralske følelse der findes, selvtilfredsheden, der opstår ved at handle fornuftigt og i overensstemmelse med moralloven.

Om end vi har nærmet os en forståelse for, at begge erkendeevner er nødvendige for at bevæge os frem mod et oplyst samfund, synes der stadig at mangle noget. For hvordan, sådan helt konkret, får vi fornuften og forstanden til at spille sammen? Kan det være at svaret på dette ligger i Kants tredje og sidste kritiske værk? Er det m.a.o. muligt, at Kant i virkeligheden mente, at vi skulle have mod til at betjene os af vores egen dømmekraft?

## **Del III: Filosofisk grundlag II – Om dømmekraft**

### 3.1 Den kantianske dømmekraft

Uden at det er fremgået tydeligt, har vi allerede behandlet centrale dele af Kants begreb om dømmekraft. Dette skyldes, fremfor alt, at dømmekraften udgør sindets tredje erkendeevne, der har til formål at danne broforbindelse mellem de to andre, der som bekendt udgøres af forstanden og fornuften. Det er altså med andre ord dømmekraften, der muliggør et bindeled mellem naturen og den menneskelige frihed (Pedersen, Esther, et al. 2007, s. 54).

Dette kvalificerer begrebet dømmekraft til at være væsentligt, hvis ikke det væsentligste at have for øje, når man ønsker en analyse af et oplysningssamfunds egentlige tilstand. Dette skyldes, at der uden brug forstand og fornuft og dermed sagt uden brug af dømmekraft, ikke vil kunne opstå oplysning i kantiansk forstand. Dette afsnits formål er derfor at konkretisere, hvad vi kan forstå ved begrebet dømmekraft og senere forsøge at applicere det på vores oplysningssamfund i dag. Vi vil her indledningsvist se på Kants tredje værk i dets helhed og derfra arbejde os ned i detaljen.

*Kritik af dømmekraften* er delt op i to dele der hver behandler hh. den æstetiske og den teleologiske dømmekraft. Ved første øjekast kunne begge af disse dele som sådan synes irrelevante for den sammenhæng vi her behandler. Man kunne fx fristes til at spørge, hvad overvejelser om æstetiske domme og naturens formålstjenlighed har med oplysning at gøre? Her ville Kant formentlig sige ganske meget. For i hver af de to dele, indgår der en række centrale overvejelser og opfattelser af menneskets (ideelle) måde at være menneske på, der synes at have ganske afgørende betydning for den kantianske oplysningstilfilosofi. Lad os derfor først forsøge at pointere de aspekter fra første del, der kan anses som relevante for vores videre undersøgelse, og derfra gå videre til anden del med samme fremgangsmåde.

### 3.2 Oplysningens forudsætninger – det skønne og det ophøjede

Den æstetiske dømmekraft gør sig gældende når vi fælder smagsdomme. Disse smagsdomme er primært rettet mod det skønne og det ophøjede, som vi møder i kunsten og naturen. Der er dog mere på spil end som så. For det er netop vores oplevelser af det skønne og det ophøjede, der giver os en pejling om vores plads i verden. Kant argumenterer her for, at hvis vi fx ikke havde oplevelsen af det skønne i naturen, ville vi simpelthen ikke have adgang til oplevelsen af naturens formålstjenlighed. Den ville, m.a.o., ellers blot optræde som en formålsløs mekanisme (Kant, Immanuel, 2005 s. 93).

Denne antagelse får Kant til at overveje, om det i virkeligheden kunne forholde sig sådan, at naturens nødvendighed har et dobbelt formål, og at den derfor ikke er en indskrænkning af vores frihed, men tværtimod udgør en forudsætning for den (Pedersen, Esther, et al. 2007, s. 55). Med dette forstås, at der i menneskets møde med det skønne og ophøjede i naturen, opstår et samspil mellem menneske og natur, der tvinger menneskets fornuft til at genspejle sig selv i menneskets handlinger. Naturen synes på denne måde at forstå, at anspore mennesket til at indrette sig fornuftigt (Ibid.).

Følelsen af at vi, om man så må sige, føler os imødekommet af naturen har, som beskrevet ovenfor, sin grund i det skønne. Dette forklarer Kant ved, at vores oplevelse af noget skønt, vækker et interesseløst velbehag, der giver os en følelse af at vi passer ind i verden hvorfor vi pr. automatik også forventer, at andre fornuftsvæsner ville have samme oplevelse som os. Så selvom vores smagsdom som udgangspunkt er subjektiv, er den dog også social - den æstetiske smagsdom relaterer sig m.a.o. til vores fællessans, *sensus communis* (Kant, Immanuel, 2005, s. 20). Denne oplevelse af at have noget til fælles med vores medmennesker, synes i forlængelse af dette at være tæt forbundet med det kategoriske imperativ og dermed vores evne til at kunne tænke fælles og alment, hvilket er dømmekraftens gebet (Pedersen, Esther, et al. 2007, s. 54).

Kants undersøgelse af den æstetiske dømmekraft, handler derfor ikke blot om domme ift. smag og kunstkritik, for *sensus communis* rækker udover disse. Udpenslingen af den æstetiske dom, i dens rene form, er på denne måde at forstå en udpensling af forudsætningen for oplysningen i det hele taget, der om noget relaterer sig til det fælles, alment gavnlige. At være sig *sensus communis* bevidst, er derfor ganske afgørende i oplysningsøjemed, for heri hviler et incitament for enkeltindividet om at se bort fra sine egeninteresser.

Hvor det skønne både optræder i kunsten og naturen, forholder det sig imidlertid ganske anderledes med det ophøjede, der er forbeholdt mødet med naturen. Det ophøjede opdeles af Kant i to kategorier - det dynamisk og det matematisk ophøjede. Vi vil her fokusere på det dynamiske, der relaterer sig til de fænomener i naturen, hvor naturen illustrerer sin frygtindgydende magt, og derved viser hvor let den kan tilintetgøre os (Kant, Immanuel, 2005, s. 106). Denne magt vækker dog selvsagt intet behag når vi selv er truet, men derimod når vi betragter den på sikker afstand. Her mærker vi for alvor en evne i os selv, en kraft i os, der ikke er natur. En evne der for Kant at se er naturen overlegen. For hvor meget kraft og styrke naturen end måtte have, er der noget i os den ikke kan røre, såsom vores personlighed og højeste grundsætninger. Kant kalder derfor naturen ophøjet fordi den:

” [...] i al enkelhed højner indbildningskraften til at kunne give en fremstilling af de tilfælde, hvor sindet kan gøre sin egen bestemmelses ophøjethed følgelig for sig selv, selv i modsætning til naturen” (Ibid., s. 108).

Dette betyder, at i menneskets møde med det ophøjede, må dets forstand ganske enkelt give op. Forstanden er her stødt på et fænomen den ikke har begreb for. Vi løftes på denne måde at forstå ud af forstanden, og ind i fornuften - fra naturens til formålenes rige. Hvor det skønne altså præsenterer os for følelsen af det alment meddelelige, der vidner om muligheden for det kategoriske imperativ, giver det ophøjede os modet til dets virkeliggørelse. På denne måde at forstå, er den æstetiske dømmekraft, som tidligere nævnt, en forudsætning for oplysning i det hele taget.

Med en kort opsummering kunne man måske sige, at hvor det skønne fortæller os om *naturens* formålstjenlighed, beretter det ophøjede om *vores* formålstjenlighed. Spørgsmålet der nu melder sig, og som vi vil vende tilbage til i den senere diskussion, er, om der foreligger en mulighed for, at vi i takt med vores forsøg på at tøjle og afmystificere naturen, faktisk også distancerer os fra den i så omfattende grad, at vi mister forbindelsen til selve vores fundament for reel oplysning. Dette er selvsagt ikke det samme som at påstå, at det skønne eller det ophøjede i naturen ikke længere er tilgængeligt for os. Men hvis vores oplysningssamfunds primære sigte er den blotte selvopholdelse som Adorno/Horkheimer påstår, implicerer dette nødvendigvis en afstandtagen fra naturens uforklarlighed, der i højere grad hviler på brug af forstanden fremfor fornuften. Dømmekraften får overbalance – og det gør oplysningen dermed også.

I et sådant tilfælde ville vi støde på et omfattende paradoks. For vi synes i stigende grad at forsøge at tøjle den selvsamme natur, der ansporede os til at blive oplyst. For i arbejdet mod menneskets selvopholdelse, behandles det af herredømmet, såvel som af sig selv blot som middel til et mål, og ikke som mål i sig selv. Menneskets distancering fra naturen, ender altså samtidig med at blive menneskets distancering fra sig selv. Mennesket overgår her fra naturens herredømme, til oplysningens herredømme.

### 3.3 Mennesket som naturens sidste formål?

Kant er dog imidlertid ikke så pessimistisk, for dels så han mennesket som naturens sidste formål, og dels var han overbevist om, at mennesket aldrig ville kunne ende med at stille sig tilfreds med lyksalighed, der her forstås som den blotte selvopretholdelse i form af besiddelser og nydelser, hvilket argumenteres for i værkets anden del, *Kritik af den teleologiske dømmekraft* (Ibid., s. 255). Det er dog imidlertid vigtigt at have in mente, at når Kant kalder mennesket for naturens sidste formål, relaterer dette sig ikke til en overbevisning om at dette rent faktisk er tilfældet, der er snarere tale om en regulativ idé vi kan lade os vejlede af. I forlængelse af dette er mennesket ifølge Kant, det eneste væsen der kan sætte sig selv formål, og som et naturligt resultat af dette, har mennesket derved også titel som naturens herre. Denne titel er dog kun berettiget så længe at mennesket formår:

” [...] at give naturen og sig selv en (...) formålsrettethed, som uafhængig af naturen kan være sig selv nok, altså være et endemål, der imidlertid slet ikke må søges i naturen” (Ibid.).

For naturen har som førnævnt jf. det skønne og det ophøjede, indrettet sig på en sådan vis, at mennesket tvinges ud i en fornuftsbrug, såfremt det ikke blot selv vil indgå som træl under naturens herredømme. Kant anser derfor den menneskelige kultur, som naturens sidste formål, for den har indrettet sig på en sådan vis, at om end kulturen ligger uden for den selv, har den nødvendiggjort kulturens tilvejebringelse (Ibid., s. 256). Mennesket er derfor, i kraft af sin medfødte fornuftsevne, pålagt at benytte sig af den fra naturens side og skabe en kultur rettet mod et medmenneskeligt *borgerligt samfund*. Der er altså ikke alene tale om at menneskets eneste opgave er at skabe en kultur, men en *dygtighedens* kultur, der handler modsat hvad menneskets naturanlæg tenderer til – den selviske lyksalighed (Ibid., s. 256).



Hvis ikke mennesket blot skal trave rundt i selvforskyldt umyndighed eller indgå som et mekanisk led i naturens kausalitet, må det altså hæve sig over den ved en fornuftsbrug. Her introducerer Kant den reflekterende dømmekraft, der i *Kritik af den rene fornuft* er blev omtalt som den regulative brug af fornuften (Kant, Immanuel, 2002, s. 440). Den reflekterende dømmekraft er for Kant at se en mulig indgang, til at forstå de ting vi ikke forstår – de ting som ikke synes at kunne forklares ud fra naturkausale sammenhænge alene.

Det der er særligt relevant for os og som der her vil argumenteres for, er, at den reflekterende dømmekraft, der reflekterer over tings formålstjenlighed i naturen, synes at kunne overføres til den offentlige brug af fornuften – til en undersøgelse af formålstjenligheden af vores magthaveres befalinger, som vi tidligere så i Kants eksempel, hvor der berettes om en officer, der i tjenesten anfægter formålstjenligheden af sin overordnede ordrer.

En nærmere undersøgelse af den reflekterende dømmekraft synes derfor relevant, eftersom vores kultur og dermed sagt oplysningsamfund har nået et stadie, hvor vi i mindre grad end nogensinde før, skal kæmpe for at overleve i naturen. Til gengæld er vi fx pålagt at arbejde, for at tingene skal køre rundt. I dette kunne man finde anledning til at spørge, om vi overhovedet føler behov for at bruge den reflekterende dømmekraft, når nu vi synes at leve under ganske gode vilkår. Vi kender vores stillingsbeskrivelser og ekspertsystemerne og vores smartphone, kan i mange tilfælde besvare vores spørgsmål bedre end vi selv kan.

Spørgsmålet kunne m.a.o. lyde, om vi i dag ser et større eller mindre behov for at ræsonnere end vi gjorde på Kants tid – for vi kan tilsyneladende stadig bare adlyde og overleve. I ønsket om at besvare dette spørgsmål, synes det nu ganske oplagt at optegne den reflekterende dømmekraft yderligere og blive klogere på dens udfordringer, samt at se nærmere på et i sammenhængen andet ganske relevant begreb – den bestemmende dømmekraft.

I sin essens er dømmekraften evnen til at kunne tænke det partikulære, som *subsumeret* dvs. indordnet, under noget universelt. Det partikulære forstås her som den sag eller det tilfælde vi står overfor, hvor det universelle forstås som den lov, regel eller det princip det partikulære skal indordnes under (Nuzzo, Angela, 2013, s. 9). Dømmekraftens opgave består i al sin enkelhed altså i, at få det partikulære og det universelle til at spille sammen. I de tilfælde, hvor det universelle er givet af den enkeltes forståelse for et område, består opgaven blot i at subsumere det partikulære herunder. Det centrale er her, at både det partikulære og det universelle er tilgængeligt for den enkelte, der står overfor at skulle anvende sin dømmekraft. I et sådant tilfælde benævnes dømmekraften som bestemmende.

Et eksempel på dette, kunne være en dommer der bliver præsenteret for en partikulær forbrydelse, og med sit kendskab til loven der her optræder som det universelle, er i stand til at dømme en given forbryder. I forlængelse af dette, synes der her at kunne drages parallel mellem den private brug af fornuften og den bestemmende dømmekraft. For havde der ikke været en lov, regel eller et princip, havde der selv sagt ikke kunne adlydes.

I denne forbindelse synes det ganske relevant at pointere, at den bestemmende dømmekraft i sig selv, har store begrænsninger, for dens erkendelse er fragmentarisk. Dette skyldes, at den bestemmende dømmekraft arbejder ud fra forstanden, og er dermed sagt ikke i stand til at arbejde under idéen om et overordnet hele som fornuften kan (Pedersen, Esther, et al. 2007, s. 120). Hvilket den private brug af fornuften, som bekendt, hverken tillader eller er interesseret i.

Det forholder sig imidlertid, som vi allerede har set, ganske anderledes med den reflekterende dømmekraft. I praksis betyder dette, at mennesket erfarer en partikulær situation, hvortil der ingen præcedens foreligger. Her står vi m.a.o. med et partikulært tilfælde uden en umiddelbar adgang til det universelle, hvilket fordrer at vi reflekterer os frem til dette, med udgangspunkt i det partikulæres særegenhed – dets formålstjenlighed. Den universelle regel, må så at sige findes i det partikulære (Nuzzo, Angela, 2013, s. 11). Hertil kommer, at den reflekterende dømmekraft, modsat den bestemmende, er subjektiv og hypotetisk – det er så at sige enkeltindividets egne erfaringer der trækkes på, hvilket der for Kant at se kun er plads til, i anvendelsen af den offentlige brug af fornuften.

I betragtning af dette, synes der med en vis rimelighed at kunne argumenteres for, at såfremt et enkeltindivid skal kunne benytte sig af den offentlige brug af fornuften og dermed anvende sin reflekterende dømmekraft, må det med vished kunne påstå, at det er bekendt med de relevante bestemmelser, der foreligger på den private brug af fornuftens område. Enkeltindividet må m.a.o. vide, om der i forvejen foreligger en universel regel for det givne partikulære tilfælde - og i så fald, kunne pointere hvad der er galt med denne regel. Selv i et sådant tilfælde, er der dog som tidligere behandlet, ingen garanti for at individets refleksion lader sig integrere, der som bekendt afgøres af systemets styre. Det synes med dette i betragtning forståeligt, at den selv-forskyldte umyndighed kan have en særligt stor tiltrækningskraft.

Udfordringerne er dog heller ikke forbeholdt den reflekterende dømmekraft. For at kunne anvende den bestemmende dømmekraft, kræver ikke alene et omfattende kendskab til love og regler, der kræves tillige en mindst ligeså omfattende forståelse for deres rette anvendelse. Her støder vi på et problem der skyldes stupiditet, for om end dømmekraftens opgave, er at subsumere det partikulære under det universelle, forefindes der ingen regel for den rette subsumering (Nuzzo, Angela, 2013, s. 9). Dømmekraft som sådan, er derfor ikke noget man kan lære af andre, det er simpelthen noget der må opøves.

Hvad der i sammenhængen kunne synes særligt problematisk i vores oplysningssamfund, fx i form af vores brug af ekspertsystemer er, at uanset hvor kyndige vores eksperter måtte synes at være, har vi ingen vished om, hvorvidt de bruger deres forstand korrekt, fejlagtigt eller modstridende vores egne interesser. Hvad vi dog kan have vished om, er at de i langt de fleste tilfælde handler som de gør, fordi deres handling nødvendigvis er i overensstemmelse med deres egeninteresser – deres private brug af fornuften. Det må derfor for så vidt muligt, være vores opgave som enkeltindivider og brugere af ekspertsystemer, at tænke fælles og alment om de metoder vi anvender til at opnå oplysning.

Der hviler derfor et ansvar relateret til dømmekraft på begge sider af ekspertsystemerne. På den ene side er det klart, at eksperterne må kende deres fagområdes bestemmelser og her være i stand til at reflektere samt subsumere korrekt. Der er dog mindst ligeså stort et ansvar på den anden side, hos brugerne. For hvis disse ikke opøver deres egen dømmekraft fx hvad angår udvælgelsen af eksperter, ville det være omtrent ligeså risikabelt som hvis eksperten var ude af stand til at udøve den rette subsumering. Da dette vurderes ganske væsentligt vil vi derfor senere undersøge, hvordan enkeltindividet kan højne dets muligheder for at konsultere eksperter, såvel som apps, på forsvarlig vis.

Der synes på denne måde at forstå at kunne argumenteres for, at oplysning i kantiansk forstand, er ensbetydende med evnen såvel som modet til at betjene sig af sin egen dømmekraft. For hvis vi ikke selv anvender vores dømmekraft i et balanceret forhold mellem forstand og fornuft, bestemmelser og refleksioner, risikerer vi at blive vildledt. Enten af magthavernes/eksperternes egeninteresser, eller af deres uvidenhed og manglende evne til at dømme godt.

Vi sætter således ikke bare vores fornuft over styr, ved at betjene os af andres forstand, vi risikerer også vores eksistens, eftersom vi i mange sammenhænge ligger vores liv i eksperternes hænder. Et væsentligt spørgsmål der nu dukker op, og som vi vil vende tilbage til i vores senere undersøgelse af apps, og deres indvirkning på vores dømmekraft, er, om disse apps anvendes i overensstemmelse med Kants opsatte kriterier for en dygtighedens kultur? I denne forbindelse spørger Kant:

”Er der i den menneskelige natur anlæg, ud fra hvilke man kan udlede, at arten bestandigt vil skride fremad mod det bedre, og at de nuværende og de tidligere tiders onder vil fortabe sig i fremtidens gode?” (Kant, Immanuel, 2017, s. 11).

Ovenstående spørgsmål synes relevant i forhold til hvorvidt dømmekraft kan outsources fx til apps. For hvis det eksempelvis er den reflekterende dømmekraft, der forsyner mennesket med muligheden for at give sig selv en formålsrettethed og at denne kan outsources, synes der at kunne sås tvivl om hvorvidt menneskeartens bestandige fremadskridende mod det bedre, kan fastslås med sikkerhed. Hvad dette angår var Kant som bekendt fortrøstningsfuld. For selvom vi skulle forville os ind i en ufornuftig tid, ville de erkendeevner vi har til rådighed, over tid, vågne op igen. Disse erkendeevner, der muliggør at vi kan navigere rationelt i verden, erkender på vidt forskellige måder. Forstanden retter sig mod den positive erkendelse der finder sted i vores sansverden, fornuften erkender via begæret om at forstå alt som indgående i et samlet hele, og dømmekraften erkender gennem en følt oplevelse af lyst/ulyst (Kant, Immanuel, 2005, s. 55).

Når vi senere vil spørge indtil forholdet mellem brug af apps og dygtighedens kultur, synes det derfor måske at give mening, at spørge ind til muligheden for, at dømmekraften er blevet forført – om vi, m.a.o., føler lyst/ulyst ved de forkerte ting - om vores dømmekraft styres af lyksalighed fremfor selvtilfredshed. Dette synes ikke at kunne udelukkes, eftersom der stadig foreligger en mulighed for, at vi fortsat tenderer til de lette løsninger bl.a. i form af nydelser, bekvemmelighed og forskrifter formuleret af eksperter, magthavere og apps, der i høj grad synes at true opnåelsen af selvtilfredshed og indfrielsen af moralitet i et kantiansk oplysningssamfund.

Vi synes m.a.o. endnu ikke med vished at kunne påstå, at vi har vristet os fri fra lyksalighedens tiltrækningskraft, hvorfor vi heller ikke kan afvise, at vores dømmekraft fortsat er truet. Det bliver derfor ganske afgørende, for vores undersøgelse af hvilke betingelser dømmekraften i dag arbejder under, at se nærmere på, om oplysningens struktur har spændt ben for sig selv, i form af dens skarpe opdeling af den bestemmende og den reflekterende dømmekraft såvel som den private, og den offentlige brug af fornuften, samt dens insistere på at udrense fejltagelser og ønske om at forstå: ” [...] fordomsfrit og fornuftigt” (Gadamer, Hans-Georg, 2014, s. 259).

Spørgsmålet bliver m.a.o., hvorvidt oplysningens overbevisning om at fordomme skyldtes overilethed, selv var en overilet fordom – en overbevisning der ikke kunne acceptere fejltagelser og derfor selv udviklede fatale blinde vinkler? Kunne man, som eksempel, forestille sig noget mere gruopvækkende for et oplysningssamfund, end en forsker eller en politiker, der i varetagelsen af vedkommendes egeninteresser var uvillig til at indrømme sine fejltagelser, medens det var deres bestemmelser, vi anvendte som handlingsvejledninger? Disse spørgsmål, giver anledning til at dykke yderligere ned i oplysningens diskreditering af fordommene og inddrage et forsvar for disse, som det her vil fremlægges af hermeneutikeren Hans-Georg Gadamer's *Sandhed og metode*.

### 3.4 Gadamer om den bestemmende og reflekterende dømmekraft

Først og fremmest ville Gadamer givetvis argumentere for, at den bestemmende og den reflekterende dømmekraft er flettet ind i hinanden, eller som minimum burde være det. De synes i hermeneutisk forstand altså ikke at kunne opdeles så firkantet, som Kant fremlagde dem. Dette skyldes Gadammers overbevisning om, at forståelse og forforståelse hænger sammen. Eftersom dette kræver en udredning, vil vi indledningsvist rette blikket mod Gadammers præsentation af sin hermeneutik og derefter forsøge at præcisere hvor hermeneutikken og oplysningen synes at gå fejl af hinanden. Herfra vil der redegøres for Gadammers fremlægning af Aristoteles' hermeneutiske aktualitet, hvor vi vil se nærmere på begrebet *phronesis*, der kan betegnes som en ganske anden slags dømmekraft end den Kant fremlagde.

Den hermeneutiske disciplin, der har fortolkningskunst som genstandsfelt, har efterhånden ganske mange år på bagen, og som så meget andet der er blevet overleveret gennem flere generationer, har også hermeneutikken udviklet sig. Vi vil derfor, i ønsket om at fremme klarhed, fokusere på én udlægning af hermeneutikken, der som ovenstående har afsløret, fremlægges af Hans-Georg Gadamer (1900-2002). Gadamer, der havde studeret hos Martin Heidegger (1889-1976), byggede så at sige ovenpå Heideggers tænkning, der ganske kort fremlagt tog sit udgangspunkt i, at al forståelse begynder med forforståelse. Dette hænger sammen med overbevisningen om, at man altid forstår: ” [...] ud fra et bestemt fore-havende, som også ytrer sig i en bestemt form for fore-griben og forud-seen” (Pahuus, Mogens, et al., 2012, s. 150). Man er altså både i Gadammers såvel som Heideggers optik, altid allerede sammenvævet med sit miljø, hvilket er ganske relevant for os – for hvis dette er tilfældet, er også dømmekraften påvirket af dette.

Overordnet set, ville hermeneutikken som sådan ikke kunne forklares uden at den samtidig ville være på spil. Dette skyldes, at hermeneutik er en fortolkningskunst, der retter sig mod at forstå en sag, fx en tekst, i dens dele, helhed og kontekst (Gadamer, Hans-Georg, 2014, s. 254). Den der ønsker at forstå, fabrikerer således løbende udkast, dvs. fordomme eller formeninger, til en helhedsorienteret forståelse, af den sag vedkommende står overfor. Graden af forståelse af en sag afhænger på denne måde at forstå, af fortolkerens bevidstliggørelse af sin forforståelse, der for så vidt muligt skal ” [...] bekræftes af ’sagen’ ” (Ibid., s. 255) Fordomme eller formeninger er altså i hermeneutisk forstand forståelsens redskab, for uden disse ville der ikke kunne optræde en forståelsesmæssig udvidelse, og fortolkeren ville således ikke være bedre tjent end før vedkommende gik i kast med fortolkningen.

I Gadamers fortolkning af hermeneutikken indgår fortolkeren og sagen, så at sige, i en dialog med hinanden, hvor fortolkerens udkast til sagens helhed bliver stadigt mindre tilfældige i takt med at sagens egenmening lader sig vise. Fortolkeren kan dog imidlertid ikke frigøre sig helt og holdent fra sin forforståelse, hvilket resulterer i, at både sagen og fortolkeren begge synes at være rigere på forståelse end de var før. Fortolkeren og sagen indgår i denne forstand i et vekselvirkningsforhold, hvor forståelsen optræder i spændingsfeltet mellem fortolkerens forforståelse og sagens egenmening. Fortolkeren og sagen har m.a.o. udvidet hinanden.

Et væsentligt element i hermeneutikerens arbejde er, at vedkommendes involvering af sine fordomme, ingenlunde er ensbetydende med ”neutralitet’ eller (...) selvudslettelse” (Ibid., s. 256). For som tidligere antydnet har fordomme for Gadamer, ganske ulig oplysningens opfattelse, en positiv klang, for de er en betingelse for at kunne udvide sin horisont og udgør derfor en nødvendig målestok, for en fremadskridende forståelse.



Dette forudsættes dog af, at fortolkeren er villig til at henkaste enhver formening, der ikke stemmer overens med sagen selv. Vedkommende må altså vedvarende, være ganske opmærksom på sine egne tilbøjeligheder til at drage hurtige konklusioner, hvorfor:

”Al rigtig fortolkning må beskytte sig imod vilkårlige indfald og mod de begrænsninger, der skyldes upåagtet vanetænkning (...) ’mod selve sagen’” (Ibid., s. 254).

Fordomme kan, om man så må sige, altså både være et uundværligt redskab for forståelsen, men kan dog også, såfremt de ikke anvendes med omhu, udgøre en kæp i hjulet for en forståelsesmæssig udvidelse. Dette vækker en væsentlig pointe ift. brugen af ekspertsystemer, såvel som apps. Dette skyldes først og fremmest, at der må næres en tillid til disse om, at de ikke er viklet ind i upåagtet vanetænkning, og at de er åbne for at tilpasse deres forforståelse til den partikulære problemstilling, vi beder om deres hjælp til at løse. Det bliver derfor afgørende for os at være bevidste om hvorvidt vores tillid til disse er begrundet. Konsulterer vi dem eksempelvis fordi de baserer deres domme på viden, eller blot på grund af vores fordomme om deres kunnen?

Herudover synes der at kunne argumenteres for muligheden for, at vores brug af ekspertsystemer og apps kan risikere at distancere os fra sagen selv, som i dette tilfælde er os, eller rettere, udgøres af vores problemstilling. Vores forforståelse af vores problemstilling begrænses på denne måde at forstå til eksperters/apps’ forforståelse, hvorfor vi ikke længere nødvendigvis indgår tilstrækkeligt i den dialog, der må og skal optræde for at en udvidet forståelse kan finde sted. Hvordan skulle vi fx kunne be-/afkræfte en konklusion som en app eller en ekspert fremlægger, hvis vi ikke aktivt indgår i deres mellemregninger og de indgår i vores? En gunstig dialog, og dermed sagt en kvalitetssikring synes derfor at forudsættes af, at begge parter er villige til at dele deres viden såvel som uvidenhed med hinanden.

Her støder vi på et omfattende problem omhandlende forholdet mellem menigmænd og autoriteter, også benævnt som autoritetsproblemet (Ibid., s. 265). For disse parter har, i sagens natur, ofte ganske forskellige forudsætninger for at tilgå en problemstilling, eksempelvis i form af besiddelse af viden og information, hvilket selvsagt oftest er menigmænds incitament, fx for at konsultere en ekspert. Der opstår imidlertid en mulighed for, at denne rollefordeling kan være risikabel, i og med, at det eneste der, ifølge Gadamer, er nødvendigt for at en autoritet kan anerkendes som en sådan, er, at det vedkommende ytrer: ” [...] i princippet kunne indses” (Ibid., s. 267).

Det er i sammenhængen væsentligt at påpege, at Gadamers projekt hverken handler om at tale entydigt for eller imod brugen af autoriteter, hans pointe er blot at der *både* er en fornuftig og en ufornuftig brug af autoriteter – en skelnen Gadamer kritiserer oplysningen for ikke at have foretaget, da denne opfattede fornuft og autoritet som diametrale modsætninger (Ibid., s. 264). At være en autoritet eller at være autoritær kan for Gadamer ikke sammenlignes og affejes de begge over en kam, rydder man samtidig også en del af en mulig fornuftsbrug af vejen.

Dette hænger sammen med, at der for Gadamer er en umådeligt stor forskel på, om en titel som autoritet er *erhvervet* eller *tildelt*. For har man erhvervet sin titel, har man opnået en berettigelse til at fælde domme på det område man har opnået indsigt i. At lede sig lede af en autoritet, kan altså for Gadamer betragtes som en fornuftig handling, såfremt man er nået til: ”Erkendelsen af, at en anden person er overlegen i indsigt og dømmekraft, og at hans dom går forud, dvs. har forrang for ens egen” (Ibid., s. 266).

Her kunne man måske forestille sig at Kant ville spørge ind til, hvordan den selvforskyldt umyndige skulle kunne udtræde af sin umyndighed, når nu det umiddelbart mest fornuftige vedkommende kan gøre, er at lade sig lede af en autoritet. Gadamer's påstand kunne dermed ved første øjekast, meget groft sagt, fremstå som et argument for, at det ville være fornuftigt at forblive umyndig. Det er dog imidlertid ikke tilfældet. Dette skyldes, at der for Gadamer slet ikke er tale om blind lydighed i en fornuftig autoritetsbrug, for her optræder en anerkendelses- og erkendelsesakt, hvor man er sine egne mangler bevidst og hvor man samtidig er ganske opmærksom på, om det autoriteten siger er ufornuftigt eller vilkårligt (Ibid., s. 266-267).

Erkendelsen af ens egen utilstrækkelighed er derfor ikke et nederlag, så længe det blot betragtes som et ståsted, hvorfra man kan tage et meningsfuldt skridt, mod en større forståelse af en sag. Det er m.a.o. ikke muligt ifølge Gadamer at vriste sig fri fra fordomme, alene ved at beslutte sig for ikke at acceptere dem. For i et sådant tilfælde, bliver den såkaldte fornuftsbrug selv en fordom mod fordommene, for den kan i dens insisteren på ikke at tage fejl, ikke undslippe sig muligheden for selv at danne blinde vinkler. Vi må m.a.o. anerkende muligheden for at vi i forvejen har blinde vinkler, hvis vi på nogen måde skulle nære et ønske om at blive fri for dem. Umyndighed synes derfor på sin vis også i hermeneutisk forstand at være selvforskyldt, dette har dog i modsætning til Kants opfattelse, sin årsag i at man ikke inkluderer ens fordomme som positive forståelsesbetingelser.

En anden pointe Gadamer fremhæver som en mulig blind vinkel i oplysningsøjemed er, at når vi eksempelvis forsøger at lade os oplyse ved at læse bøger, pr. automatik tenderer til at tage det læste for gode varer. Dette skyldes ifølge Gadamer, at det er vanskeligt for os at skulle acceptere muligheden for, at det skrevne ord ikke er sandt, da alt der er skriftligt fikseret i sig selv har en autoritativ vægt (Ibid., s. 259). For Gadamer kan det således være særdeles risikabelt at afvise fordomme som forståelsesbetingelser, for dette synes at indebære en øget tendens til ikke at undersøge om man selv, andre eller det skrevne ord tager fejl.

Man kunne måske med en forsigtig antagelse argumentere for, at Gadamer ville mene, at vi for ofte er overilede i udøvelsen af den bestemmende dømmekraft, og derfor ikke når at reflektere tilstrækkeligt. Gadamer synes m.a.o. at mene, at oplysningens påstand om at fordomme enten skyldes overilethed eller ønsket om at opnå menneskelig anseelse, selv synes at plante frøene til disse. Her kan vi umiddelbart også drage visse paralleller til Adorno og Horkheimer, der netop argumenterede for, at så længe oplysningen ville insistere på at begrebsliggøre alt, ville den nødvendigvis samtidig overse det unikke ved det unikke, det partikulære ved det partikulære eller det menneskelige i mennesket.

Oplysningens anseelse af enkeltindividet, afhænger således af vedkommendes evne til at formulere og opføre sig i overensstemmelse med oplysningens fatteevne – her er det m.a.o. enkeltindividets brug af den håndgribelige instrumentaliserede fornuft, der er vejen til anerkendelse. Under alle omstændigheder var det fatale ved oplysningens tilgang for Gadamer, dens insisteren på, at mennesket blot skulle kunne trække på en absolut fornuft, for vores fornuft er altid allerede viklet ind i den kontekst vi befinder os i. Til dette skriver Gadamer:

”I virkeligheden tilhører historien ikke os, men vi tilhører den. Længe før vi gennem selvbesindelse forstår os selv, forstår vi os selv på selvfølgelig måde i den familie, det samfund, og den stat, vi lever i (...) derfor udgør den enkeltes fordomme, langt mere end hans domme, hans værens historiske virkelighed” (Ibid., s. 263).

Gadamer synes her at argumentere for, at hvis vi ikke er bevidste om vores tenderen til at forstå os selv og vores verden på selvfølgelig vis, risikerer vi at gøre oplysningen tunnelsynet og havner således uundgåeligt, i den såkaldt upåagtede vanetænkning. I denne forstand maskeres vores fordomme som velovervejede domme og bestemmelser – oplysningens strenge krav om en fornuftig og fordomsfri tænkning, ender i hermeneutisk forstand, med at blive dens egen største forhindring.

I denne forbindelse synes det eksempelvis ganske rimeligt at antage, at de autoriteter vi allerede fra barnsben støder på i vores familie og samfund, forekommer os ganske overlegne i indsigt, hvorfor vi ganske givet optager såvel som godtager, en rig mængde af deres fordomme uden overhovedet at være bevidste om muligheden for, at de tager fejl. Pointen er her, at overilede og fejlagtige fordomme kan overgå fra den ene generation til den anden, uden at vi nødvendigvis bliver bevidste herom – særligt i tilfælde af, at anvendelsen af fordomme diskrediteres.

For Gadamer herskede der altså ingen tvivl om, at oplysningens afvisning af fordomme såvel som autoritet og tradition, udgjorde en begrænsning af den selvsamme fornuftsbrug den ærede så højt. Dette skyldes, som det fremgår af det gennemgåede, at disse udgør mulige kilder til indsigt. De synes på denne måde at forstå kun at være et problem, hvis vi afviser dem blankt eller tager dem for gode varer uden at granske dem.

Det er i forlængelse af dette at Gadamer argumenterer for, at den bestemmende og den reflekterende dømmekraft må spille sammen. Dette relaterer sig til, at et tilfælde altid også er et partikulært tilfælde, hvilket medfører at den retfærdige dom af en sag, afhænger af en fintfølelse evne til at se sig fri for den førnævnte upåagtede vanetænkning (Ibid., s. 43). Til dette skriver Gadamer:

”Dette betyder ikke andet end, at der i bedømmelsen af det enkelte tilfælde ikke blot anvendes den almene målestok, det falder ind under, men at bedømmelsen selv er med til at definere, supplere og justere målestokken” (Ibid.).

Den bestemmende dømmekraft er på denne måde at forstå et fremragende udgangspunkt, men i det øjeblik at det individuelle tilfælde ikke behandles som et sådant, bliver den bestemmende dømmekrafts dom, en overilet fordom – groft sagt synes refleksionen over det partikulære altså at udelades. Det kan i sammenhængen synes ganske mærkværdigt, hvordan Kant på en og samme tid kunne argumentere for at enkeltindividet selv må opøve dets dømmekraft, medens han afviste anvendelsen af forforståelse som en betingelse for en fremadskridende forståelse. Dette synes for nuværende ikke muligt at svare entydigt på, men det kunne måske vidne om, at Kant fandt nødvendighed i en radikal måde at bedrive oplysning på, men at denne dog muligvis var *for* radikal. Det synes i hvert fald at være Gadammers pointe.

Om end Gadamer kritiserede Kant for at diskreditere fordomme, undslipper hermeneutikken da heller ikke Gadamers kritik, hvilket leder os frem til hvad Gadamer beskriver som kernen i det hermeneutiske problem, der udgør det centrale genstandsfelt i *Sandhed og metode* (Ibid., s. 1). For hermeneutikkens forsvar for inklusionen af forforståelse og tradition, indebærer dels en overbevisning om, at forståelsen af os selv og vores verden vedblivende forandres, dels at det ikke nødvendigvis er al erkendelse vi kan sætte ord på, som fx Kant insisterede på. Kernen i det hermeneutiske problem, angår således også det partikulære og det almene som Kant behandlede i *Kritik af dømmekraften*, der dog for hermeneutikeren at se, ikke kan betragtes som statiske størrelser (Ibid., s. 297). Forståelsens styrke, ligger derfor i hermeneutikken så at sige i dens erkendelse af sin egen svaghed – forståelse muliggøres, uden at dette samtidig er ensbetydende med en afvisning af, ikke at kunne vide bedre i morgen.

Bindeleddet mellem den bestemmende og den reflekterende dømmekraft, fremlægger Gadamer her som værende den æstetiske dom. For om end det ikke er den subjektive smag der er grundlaget, eksempelvis for en retsdom, så er det for Gadamer indlysende, at det er *smagen* der perfektionerer dommen. Det subjektive er således ikke forbeholdt den reflekterende dømmekraft, men til dels også den bestemmende. Til dette skriver Gadamer:

”Hvis det enkelte tilfælde virkelig skal ydes retfærdighed - så indebærer det altid et æstetisk element. For så vidt er distinktionen mellem den bestemmende og den reflekterende dømmekraft, som Kant lægger til grund for sin kritik af dømmekraften, ikke absolut.” (Ibid., s. 42).

Den rette anvendelse af det almene, forårsages således ikke af den isolerede fornuft, men derimod af en oparbejdet dog ikke-bevisbar taktfølelse (Ibid., s. 43). For vi, såvel som vores fornuft er, som tidligere beskrevet, om ikke andet så i hermeneutisk forstand, altid allerede viklet ind i vores kontekst, tradition og historie, hvorfor et særligt hensyn til det partikulære, er afgørende hvis man vil undgå tunnelsyn – den bestemmende dømmekraft, må og skal indeholde et refleksivt aspekt.

Dette leder os frem til hvad Gadamer benævner som Aristoteles' hermeneutiske aktualitet, for dette synes at være et naturligt skridt eftersom Aristoteles, i *Den nikomakhæiske etik*, om nogen argumenterede for, at der i alle menneskelige handlinger fandtes en gylden middelvej, hvorfor det synes rimeligt at antage, at dette også i aristotelisk forstand ville indebære en middelvej, mellem den bestemmende og den reflekterende dømmekraft.

### 3.5 Aristoteles om phronesis

Gadamer skriver, at det for Aristoteles handlede om at påpege, hvilken rolle fornuften spiller i menneskets ageren og at det her:

” [...] drejer sig om en fornuft og en viden, som ikke er adskilt fra en tilblivet væren, men som tværtimod både er bestemt af og er bestemmende for denne væren” (Ibid., s. 297).

Som ovenstående indikerer, er fornuft, viden og væren i aristotelisk forstand uadskillelige. Dette er dog ikke ensbetydende med at vi fødes fornuftige, for vi fødes snarere med potentialet til at blive det. Den aristoteliske dømmekraft, den praktiske fornuft, er som vi her vil se, således en evne der løbende oparbejdes - en praktisk færdighed vi må opøve. Dette leder os frem til det aristoteliske dydsbegreb samt en optegnelse af den praktiske visdom *phronesis*.



Først og fremmest var det teleologiske perspektiv et centralt element for Aristoteles. Med dette forstås en opfattelse af, at alt værende i dets oprindelse (*arché*) bærer et formål eller en mening (*telos*). Når Aristoteles i sammenhængen skriver, at alt synes at rette sig mod noget godt implicerer dette, at i alt og alle er der en stræben (*órexis*) efter at indfri dets oprindelses højeste mål, dets telos (Aristoteles, 2000, s. 31). En genstands eller et væsens telos, afhænger i sagens natur af hvad det er. Dette vil m.a.o. sige at formålet eller meningen, med en profession, en genstand eller et væsen, er ganske forskellige. Hvor et plantefrøs telos eksempelvis er at vokse op som en sund og stærk plante, er en skibsbyggeres telos at bygge det gode skib der fx udmærker sig ved ikke at synke.

For Aristoteles er menneskets telos det dydige liv, der er rettet mod de gode handlinger, hvorfor phronesis er et væsentligt begreb. For det betegner en kløgt, en praktisk fornuft, der fx muliggør, at den rette beslutning kan blive taget i rette tid. At mestre denne indsigt på livets afgørende områder er hvad der kendetegner den dydige, der tillige er den eneste der kan gøre sig forhåbninger om at nærme sig lykken, *eudaimonia*. Kendskabet til hvad der er det rette at gøre, anser Aristoteles derfor ligeså væsentligt for et menneske, som det eksempelvis er for en bueskytte at have et mål (Ibid. s. 32). Således er phronesis, så at sige, den højeste dyd, hvorunder de andre dog ligeså nødvendige dyder, må indordnes. For det er m.a.o. phronesis der lader visdommen udtrykke sig i handlingen og muliggør indfrielsen af det højeste gode, *eudaimonia*.

Aristoteles var overbevist om, at et menneskes holdninger (*hexis*), afstedkommer af dets aktiviteter (*energeia*) (Ibid., s. 56). At være god eller dydig er i sammenhængen tilsvarende at have den rette holdning, hvoraf der findes tre dispositioner. De to udgøres af modpolerne, overdrivelse og mangel, der begge betragtes som laster, den tredje af modpolernes midte (*areté*) (Ibid., s. 66). Det dydige, beherskelsen af modpolernes midtermål, er således et udtryk for at have god dømmekraft. Her regnes besindighed (*sophrosyne*) som umådeligt centralt for phronesis, for som Aristoteles skriver:

”[...] handlingers principper er de mål, for hvis skyld man handler. Og den, som er ødelagt af lyst eller smerte, ser slet ikke princippet mere, og heller ikke, at han bør vælge alle ting og udføre dem for dettes skyld” (Ibid., s. 153-154).

Eftersom mennesker er forskellige, er det derfor også ganske forskelligt hvilken af de to laster der dominerer, hvorfor også midtermålet er forskelligt fra person til person. Den ene af lasterne vil således for enkeltindividet være bedre end den anden, for dette afhænger af den enkeltes tilbøjeligheder (Ibid., s. 68). Det er derfor en betingelse for at kunne blive dydig, at man er i stand til at indse ens egne fejl og mangler og have viljen såvel som modet, til at ændre sine handlinger og derved ændre ens karakter (*ethos*). Hertil kommer, at eftersom det ultimativt er lovgivernes ansvarsområde, at uddelegere og bestemme aktiviteterne for borgerne i et samfund, betragtes det som en selvfølge, at det er disse der til syvende og sidst må holdes til ansvar for at borgerne i samfundet, bliver gode, dydige borgere.

Hvad der i sammenhængen er ganske væsentligt for os, bl.a. i vores senere undersøgelse af hvorvidt vi kan påstå at leve i en dygtighedens kultur, er, at Aristoteles lig Kant, opfordrer til at man til hver en tid tager sig i agt for det behagelige og nydelsen: ”For vi dømmes ikke nydelsen uden forudindtagethed” (Ibid.). Aristoteles ville m.a.o. ligeledes argumentere for, at lyksaligheden og den selvforskyldte umyndighed, bedøver og sløver vores sind.

For i tilfælde af at vi ikke opøver vores dømmekraft, går visdommen, den nøjagtigste videnskab, tabt (Ibid., s. 155). Her når vi frem til argumentet for at Aristoteles, i store træk, ville mene at den reflekterende og den bestemmende dømmekraft spiller sammen hos den kløgtige – for det der kendetegner en sådan, er om noget evnen til at afvige fra vanetænkningen, samt altid have det partikulære i det partikulære for øje. Det er dette der synes at gøre visdommen til den nøjagtigste videnskab, for kløgt angår de foranderlige ting (Ibid., s. 154).

Derfor anser Aristoteles viden som nytteløst, hvis man ikke besidder kløgten – for det er denne der søger det menneskelige gode, og vedvarende som Gadamer pointerede, har henblik på den æstetiske dom (Ibid. s., s.156). Phronesis synes altså at være et udtryk for en art dømmekraft, hvor den bestemmende og den reflekterende dømmekraft, hvad angår de gode handlinger, synes at være i et konstant vekselvirkningsforhold, der langsomt men sikkert perfektionerer dømmekraftens virke, i den konkrete situation den dydige befinder sig i. Til dette skriver Aristoteles:

”Årsagen er at kløgten angår de partikulære ting, som bliver bekendte igennem erfaringen, og at det unge menneske ikke er erfarent. For det er tiden der skaber erfaringen. Man kunne også spørge hvorfor et barn kan blive matematiker, men ikke vis eller naturfilosof. Vel fordi matematik opstår ved abstraktion, men naturfilosofiens principper opstår gennem erfaring” (Ibid., s. 157).

Med dette forstås således også, at så længe borgere er blevet trænet i de gode aktiviteter, vil de uomtvisteligt udvikle gode holdninger sidenhen. Af disse grunde er den rette opfattelse af hvad der er det gode, altafgørende for samfundets hele, såvel som enkeltindividets dømmekraft.

## **Del IV: Om teknologi, oplysning og dømmekraft**

### 4.1 Hvad vil vi med apps og hvad vil de med os?

I det kommende vil vi beskæftige os med at sætte teorierne om dømmekraft i anvendelse. Vi vil her rette blikket mod et fænomen, der for de fleste af os er blevet en integreret del af hverdagen, nemlig apps i smartphones. Grunden til at dette synes relevant er, at brugen af apps er steget markant verden over og anvendes på nuværende tidspunkt, dagligt i over to timer af den gennemsnitlige smartphonebruger (Artikel 1). Eftersom den tid vi dagligt bruger på apps tilsyneladende fortsat er stigende, forekommer det også rimeligt at antage, at deres indvirkning på vores dømmekraft også er det.

Det afgørende spørgsmål er derfor, om fordelene med vores brug af apps overstiger ulemperne. Selvom dette spørgsmål givetvis ville være umuligt at svare entydigt på, må vi alligevel forsøge – eller som minimum være os de største faldgruber ved brugen af apps bevidst. Nærværende undersøgelse af dømmekraftens vilkår i vores digitale oplysningssamfund, er derfor, metaforisk sagt, en art økonomisk undersøgelse. For hvad koster det at benytte sig af apps, og hvad er det egentlig vi får igen? Er det m.a.o. muligt at der i dag er tale om byttehandler i form af ækvivalenser, som Adorno/Horkheimer påstod var tilfældet både i myten og oplysningen, hvor selvopholdelse koster selvfornegtelse?

Det er ofte blevet sagt, at i de tilfælde hvor vores produkter er gratis, foreligger der en høj sandsynlighed for at dette har sin grund i, at det er os der er produktet. Det er på denne måde at forstå *ikke gratis*, omkostningen er bare skjult for os. Et gruppevækkende eksempel på dette findes i den såkaldte *Cambridge Analytica* skandale, hvor 270.000 brugere af Facebook havde givet en app adgang til hele deres netværk. På denne måde fik analytikere adgang til 87 mio. Facebook profiler, og kunne på baggrund af de hentede data om disse, optegne brugerprofiler der muliggjorde en omfattende kommunikationsstrategi (Rashid, Imran og Kenner, Søren, 2019, s. 148).

Det var m.a.o. blevet muligt at tilpasse budskaber i reklamer og e-mails, på baggrund af forventninger om hvad brugerne ville bifalde. Det væsentlige er her, at man med en tilpas stor indsamling af data, kan komme med kvalificerede gisninger om, hvordan et publikum reagerer på et budskab – hvad enten dette fx er relateret til et produkt, en service eller et politisk tilhørsforhold (Ibid., s. 149-150). Der synes i forlængelse af dette at kunne argumenteres for, at selvom vi anvender diverse apps som oplysningsplatforme, risikerer vi samtidig, at bygge vores eget ekkokammer. Vi præsenteres på denne måde at forstå, kun for holdninger vi i forvejen har og for budskaber det forventes at vi bifalder, hvorfor en udvidelse af vores forståelsesmæssige horisont udelades. Derfor er en analyse af forholdet mellem apps og dømmekraft relevant, og det er netop det, der i det kommende skal beskæftige os. Vi vil først rettet blikket på et socialt medie, i form af den kinesiske app WeChat og dernæst se nærmere på livsstilsapps. Hensigten er at påpege, hvilke indvirkninger disse to typer apps potentielt set kan have, på enkeltindividets opøvelse af dømmekraften.

## 4.2 Introduktion til WeChat

Om end nærværende undersøgelse overvejende omhandler dømmekraften i Vestens oplysningssamfund, vil vi alligevel vende vores blikke udover egne farvande og se nærmere på hvad der foregår i Kina. Grunden hertil findes i, at vi med dette sandsynligvis kan få et glimt af hvor stor indflydelse en teknologi kan have på dømmekraften, under særlige samfundsmæssige forudsætninger. Herudover synes kendskabet til dette i stigende grad relevant for os i Vesten. Dette skyldes at Kina over flere år intenst har studeret, kopieret og optimeret vestlige tjenester såsom Google og Facebook, og faktisk er lykkedes så godt med dette, at disse virksomheder er begyndt at gå i Kinas fodspor, fremfor omvendt (Boutrup, Christina, 2018, s. 83-85). Et eksempel på dette er appen WeChat, der dog ikke bare er en app såsom Mobilepay eller Skype. Det er snarere en alt-i-en app der inkluderer utallige apps og muligheder – så mange, at man som sådan ikke behøver at forlade appen, for den har det hele.

Vi kunne her forestille os en platform hvor Twitter, Tinder, Google, Skype, Mobilepay, Facebook, Amazon, Netflix etc. er samlet. Hertil kommer et hav af muligheder hvor man kan betale sine regninger, booke flyrejser, hotelværelser og aftale lægebesøg, etc. (Ibid., s. 81). Idéen kan formentlig betragtes som ligeså epokegørende for apps, som Google var for videns- og informationssøgning, hvorfor vi med en rimelig sandsynlighed kan forvente at noget lignende WeChat, er på vej til os. For hvorfor skulle det ikke være det, når alle de apps vi dagligt anvender, kan samles på ét sted?

Måske er et bedre spørgsmål hvorfor det skulle. For hvis Cambridge Analytica ved hjælp af dataanalyse fra én platform som Facebook, kunne optegne brugerprofiler der inkluderer alt lige seksuelle præferencer til politiske overbevisninger, er det oplagt at spørge ind til, hvad man ville være i stand til, hvis man som WeChat havde overblik over adfærden på alle platforme. Spørgsmålet er væsentligt, for det synes ganske indlysende, at fordelene for brugerne umiddelbart synes at begrænse sig til tidsbesparelse, hvorimod ulemperne kan være katastrofale. Som eksempel har WeChat omfattende informationer om hvad brugerne taler om, hvem de taler med det om, hvad de læser, hvor de går hen, hvorfor de går derhen, hvem der er der hvor de er på vej hen, samt hvordan brugerne bruger deres penge osv. WeChat er altså praktisk, men ikke gratis. For kineserne koster deres brug af WeChat, indiskutabelt, enorme mængder af deres privatliv, hvilket vi senere vil se nærmere på i praksis.

WeChats overvejende trækplaster for brugerne synes frem for alt at være platformens brugervenlige og tidsbesparende design, der har forårsaget at den på rekordtid blev en gigantisk succes i Kina, og overhalede allerede i 2017 Facebook i børsværdi – til trods for at Facebook har over to milliarder profiler, hvorimod WeChat har ca. halvdelen (Ibid., s. 83). Den primære grund til denne enorme vækst finder vi i, at WeChat optager 1/3 af kinesernes onlinetid der bl.a. indebærer, at den i omfattende grad anvendes både privat og i arbejdslivet (Ibid., s. 82). Dette kunne således også tyde på, at væsentlige dele af kinesernes private og offentlige brug af fornuften finder sted på samme platform. Men er det et problem for oplysning?

At den private og offentlige brug af fornuften skulle kunne finde sted på samme platform synes, isoleret set, ikke nødvendigvis at være problematisk – det kunne tværtimod være ganske ideelt. Dette synes dog ikke at være tilfældet i Kina, for ikke alene bliver brugernes adfærd registreret og lagret af producenten Tencent, deres færden bliver samtidig overvåget, i betydningen holdt øje med, af tusindvis af ansatte i den kinesiske regering – og brugerne er bevidste herom.

Så selvom klart størstedelen af den kinesiske befolkning rent faktisk *har* fået et direkte talerør til offentligheden, er den offentlige brug af fornuften svært begrænset, for overvågningen resulterer i omfattende selvcensur (Ibid., s. 91). Overvågningen finder altså ikke bare sted fx i offentlige chatrooms, men overalt – og at ignorere dette har konsekvenser. For overskrider man den usynlige grænse kommunistpartiet har optegnet, bliver man ”inviteret til te hos regeringen”, hvor man får en reprimande af større eller mindre grad, der fx kan medføre fængselsstraf (Ibid.).

Umiddelbart kunne det synes umådeligt vanskeligt at forstå, hvordan en sådan undertrykkelse bliver accepteret af den almene befolkning. Den mest nærliggende forklaring er dog imidlertid, at forbedringen af kinesernes levevilkår er steget markant de seneste år og her står virksomheder såsom Tencent i spidsen, for uden den slags innovation og dertilhørende vækst disse står for, havde landets levevilkår givetvis været ganske anderledes (Ibid., s. 95). Dette er dog ikke ensbetydende med at der ikke forekommer oprør i Kina, det gør der – tusindvis på årlig basis (Ibid., s. 93. Men eftersom oprørerne straffes i det omfang de gør, understreger det bare pointen yderligere. For vil man nyde gode levevilkår i Kina, koster dette tilsyneladende at man adlyder, både i privatlivet og i offentligheden. Det er med udgangspunkt i dette, at vi nu vil undersøge hvilke indvirkninger brugen af WeChat, kan have for brugernes dømmekraft.



### 4.3 Analyse af dømmekraft på WeChat

Om end ovenstående eksempel med WeChat er ekstremt, kommer vi ikke udenom, at det synes at være en realisering af netop det Theodor Adorno og Max Horkheimer advarede imod – et eksempel Kant bestemt også havde fundet særdeles gruopvækkende. Og med Cambridge Analytica skandalen in mente, kan vi heller ikke med rette påstå, at truslen mod oplysning og dermed sagt vores dømmekraft, blot gør sig gældende i Kina. Derfor synes det at give mening, at gå et spadestik dybere i forståelsen af hvor brugen af apps er på vej hen, og derved forsøge at vurdere om de styrker brugernes dømmekraft eller ej.

Vores primære omdrejningspunkt vil fortsat udgøres af WeChat, hvor vi her vil forsøge, med et kritisk blik, at spore os ind på hvordan Kant, Gadamer og Aristoteles ville forholde sig til denne app. Tilgangen vil forsøges så simpel som mulig, hvorfor vi her vil behandle tre punkter, der hver især relaterer sig til de tre respektive teoretikere vi har gennemgået. Formålet er at præcisere hvad vi konkret bør tage os i agt for, såfremt vi nærer ønsket om at kunne navigere fornuftigt på en app lignende WeChat, i fald en sådan skulle blive tilgængelig for os.

1) Med Kant vil vi forsøge at fastslå WeChats *formålstjenlighed*. Vi vil her se nærmere på forholdet mellem den private og offentlige brug af fornuften, i lyset af WeChats overvågning af brugernes privatliv. Herfra vil vi undersøge hvordan brugen af den bestemmende og den reflekterende dømmekraft er fordelt, mellem brugerne på WeChat og regimet. Ønsket er her at påpege, hvorvidt WeChat kan have indflydelse på enkeltindividets muligheder for at ræsonnere. Dette vurderes som relevant, eftersom det at ræsonnere, er en nødvendig betingelse for opbyggelse af dømmekraften.

2) Gadammers hermeneutik og argument for at den reflekterende og bestemmende dømmekraft må spille sammen, vil anvendes i undersøgelsen af, hvordan man kan *navigere fornuftigt* på en app som WeChat. Vi vil indledningsvist se på forskellen mellem viden og information og derfra se disse i lyset af informationsfænomener. Afsnittets primære formål, er at finde frem til hvad brugerne af WeChat skal være opmærksomme på, såfremt der næres et ønske om at undgå at forfalde til upåagtet vanetænkning.

3) Med Aristoteles vil vi se på nogle af de metoder den kinesiske regering tager i brug, for at *fastholde brugerne på platformen*. I forlængelse heraf vil vi forsøge at spore os ind på, hvordan en kløgtig brug af WeChat kunne se ud. Ønsket er at se på hvilken dyd der kunne være ideel for brugeren at have særligt fokus på, samt vurdere hvordan denne dyd forholder sig til dømmekraften.

Formålet med disse tre punkter, er således at skabe et overordnet billede af de største udfordringer enkeltindividets dømmekraft står overfor på WeChat, hh. i forhold til oplysning, forståelsesmæssig udvidelse og indfrielse af eudaimonia.

#### 4.4 Om WeChats formålstjenlighed

I introduktionen til WeChat blev begreberne overvågning og privatliv, kun berørt overfladisk. Eftersom der her vil argumenteres for, at disse begreber er uundgåelige i en undersøgelse af WeChats formålstjenlighed, såvel som for en generel analyse af hvilken indvirkning teknologier potentielt set kan have på dømmekraften, synes et par klare definitioner nødvendig. Det er med afsæt i disse begreber, og med udgangspunkt i Kants overvejelser hh. vedrørende oplysning og dømmekraft, at det løbende vil diskuteres hvorvidt WeChat fremmer brugerens mulighed for at ræsonnere, eller om der snarere blot er tale om en platform, hvori kommunistpartiets uskrevne retningslinjer adlydes. Vi vil indledningsvist tage udgangspunkt i begrebet overvågning, og derfra se det i lyset af definitionen på privatliv.

Slår man op i den danske ordbogs definition af det at overvåge, beskrives dette som en handling, der retter sig mod at holde øje med nogen eller noget, enten med henblik på at ville kontrollere eller beskytte det/dem (Artikel 2). Dette bakkes op af en af de førende forskere indenfor overvågning, sociologen David Lyon. Lyon lægger dog særlig vægt på, at overvågning ofte drejer sig om at ville påvirke eller styre det overvågede, fremfor at ville beskytte det (Lyon, David, 1994, s. 7-9). Uanset hvorvidt en overvågning sker med henblik på at beskytte eller styre det/de overvågede, synes der dog at kunne argumenteres for, at en overvåger altid har en normativ opfattelse af, hvordan noget eller nogen burde være.

Vi kunne i sammenhængen måske tillade os, at skelne mellem det at *overvåge* noget, i betydningen at ville styre/påvirke det og det at *våge over* noget med henblik på at beskytte det. Denne skelnen synes i sammenhængen relevant for vores analyse af WeChats formålstjenlighed, da vi her måske kan få en pejling på hvorfor brugernes privatliv registreres så omfattende som det gør, og herfra forsøge at spore os ind på, hvilken indvirkning dette har på brugernes dømmekraft.

Hvis vi igen slår op i den danske ordbog, defineres privatliv bl.a. som den del af en persons liv, som ligger uden for personens officielle funktioner, fx i form af arbejdsmæssige eller politiske aspekter (Artikel 3). Eftersom de officielle funktioner ikke medregnes i privatlivet, følger det som en naturlig konsekvens, at det er i enkeltindividets privatliv, at den kantianske, offentlige brug af fornuften kan udfoldes. Her kan der m.a.o. ræsonneres frit, uden at man samtidig skal tage forbehold for at skulle adlyde. Det afgørende spørgsmål bliver derfor, i hvor høj grad det forlanges af regeringen, at WeChats brugere også adlyder i fritiden, og dermed sagt i hvor høj grad det for privatpersoner er tilladeligt, at udtale sig kritisk i offentligheden.

Et eksempel på en bruger af WeChat, der valgte at gøre offentlig brug af fornuften i modstrid med regeringens interesser, finder vi i forbindelse med den nuværende Corona pandemi. En borgerjournalist ved navn Fang Bin, anvendte WeChat for at udbrede budskabet om situationens alvor, hvilket resulterede i, at hans WeChat konto blev lukket ned. Herudover er Fang Bin, efter sigende, ligesom andre borgerjournalister der har gjort lignende forsøg, sidenhen forsvundet (DR-Horisont, 2020, minuttal 23:51). Uanset om Fang Bin og de andre borgerjournalister er forsvundet eller ej, synes ovenstående alligevel at tjene som eksempel på, i hvor høj grad oplysning og dømmekraft er afhængige af hinanden.

Dette skyldes, at oplysning synes at være altafgørende for, at enkeltindividet er i stand til at anvende sin dømmekraft - hvilket fx i dette tilfælde, handler om at blive i stand til at kunne minimere smittespredning. Det væsentlige er her, at hvis en befolknings mulighed for at oplyse andre og/eller lade sig oplyse af andre begrænses, begrænses deres mulighed for opøvelse af dømmekraften også. En vigtig pointe i dette tilfælde er dog, at det ikke umiddelbart er teknologien der svækker dømmekraften, det er derimod regimet i Kina.

I forlængelse af den tidligere skelnen mellem det at våge over og overvåge, synes kommunistpartiet med ovennævnte eksempel i betragtning, ikke at have borgernes ve og vel som første prioritet. Det er m.a.o. ikke borgerne der beskyttes og dermed våges over fx i forbindelse med Corona pandemien, det er derimod regimets interesser der varetages og dermed sagt forsøges beskyttet – eksempelvis ved at overvåge borgerne på WeChat og herigennem styre/påvirke dem i en ønsket retning, bl.a. i form af at ekskludere de brugere eller slette opslag, der kritiserer regeringens håndtering af virussens udbrud. Man kunne således måske sige, at brugeren af WeChat er underlagt et krav om at adlyde, både på arbejdet og i fritiden, hvilket kunne pege i retningen af at WeChats formålstjenlighed er at styre borgerne. Men hvilken betydning har det for brugernes dømmekraft i praksis?

Som tidligere argumenteret for, synes der både at kunne drages en parallel mellem den offentlige brug af fornuften og den reflekterende dømmekraft, såvel som mellem den private brug af fornuften og den bestemmende dømmekraft. Eftersom det tilsyneladende forholder sig sådan, at den offentlige brug af fornuften på WeChat, kun er tilladt i det omfang regeringen bifalder, synes dette ligeledes at gøre sig gældende for den reflekterende dømmekraft. Med dette forstås eksempelvis, at WeChat givetvis er det mest risikable sted, at anfægte formålstjenligheden af samme, hvorfor der her vil argumenteres for at brugerne fornuft, i et vist omfang er forment adgang til WeChat. Dette skyldes, at det er fornuftens opgave at finde frem til formålstjenligheden af partikulære tilfælde, der endnu ikke kan subsumeres under noget alment.

Og hvis fornuften så at sige ikke har frie tøjler og at formålstjenligheden fx af WeChat ikke kan anfægtes på selvsamme platform, kan der med Adorno og Horkheimers begreb argumenteres for, at fornuften på denne app er blevet instrumentaliseret. Med dette forstås at alt anden tænkning, end den der tager sigte på systemet og varetagelsen af herredømmet, dømmes som enten autoritær eller uden retning (Adorno, Theodor og Horkheimer, Max, 2001, s. 132). Det eneste fornuften her bidrager med, er blot idéen om en systematisk enhed, hvori alt og alle kan kategoriseres og forstås – fornuft bliver så at sige til forstand. Her kan regeringen, med udgangspunkt i deres overvågning, syntetisere den indsamlede data og fælde domme over brugerne på WeChat, hvor disse enten kan vurderes som værende enten lydige eller ulydige, som vi så i eksemplet med Fang Bin.

På denne måde at forstå, synes der også at kunne argumenteres for at oplysningen på WeChat, lig regeringen, er totalitær og selvrefererende. For der er ganske enkelt hverken plads til individualitet eller kritik af tingenes tilstand, hvorfor brugen af WeChat i hvert fald i en vis grad, er ensbetydende med selvfornægtelse – med mindre man som Fang Bin, er villig til at sætte sin selvopholdelse på spil. For hvis brugeren af WeChat ikke er villig til at løbe denne risiko, er vedkommendes dømmekraft, groft sagt, reduceret til den bestemmende dømmekraft, der anvendes med henblik på at kunne indordne sin (partikulære) opførsel bedst muligt under regimets (almene) retningslinjer. På denne måde at forstå er det ikke længere fornuften der leder WeChat-brugerens forstand, det er så at sige regimet der har overtaget fornuftens plads.

Med ovenstående i betragtning, synes WeChat på sin vis ikke alene at udgøre en hindring for oplysning, i form af indskrænkning af den offentlige brug af fornuften. Den synes også at udgøre en hindring for indfrielsen af en dygtighedens kultur, der her forstås som et borgerligt samfund beboet af fornuftsvæsener, der grundet dets autonomi er i stand til at give sig selv en formålsrettethed og derved kan frigøre sig fra fremmed styrelse, som i Kants eksempel var naturens mekaniske kausalitet. Denne frigørelse fra fremmed styrelse har sit udspring i menneskets evne til at give sig selv og naturen en formålsrettethed, der som bekendt findes frem til vha. den reflekterende dømmekraft, der formår at overveje fænomeners formålstjenlighed.

Når det tilsyneladende forholder sig sådan, at WeChat forsøger at begrænse brugernes reflekterende dømmekraft, synes der altså at kunne argumenteres for, at dette er tilsvarende et forsøg på at frarøve brugerne deres autonomi og manipulere deres formålsrettethed. Vi vil derfor nu, med afsæt i Kants argumentation for at formyndere har interesse i at fastholde enkeltindivider i uvidenhed, kort se nærmere på de metoder regimet i Kina tager i brug på WeChat, for at vedligeholde magtforholdet, bl.a. i form af adfærdsregulering af brugerne gennem online manipulation. Det er med udgangspunkt i dette, at vi vil skitsere hvordan regimet anvender dets dømmekraft.

Som vi har set, kan flere ting tyde på at den offentlige brug af fornuften på WeChat, både begrænses af enkeltindividet i form af selvcensur, såvel som af styret, der igennem dets overvågning har mulighed for, at kunne involvere sig i brugernes færden på WeChat, fx gennem at ekskludere dem fra platformen. Der synes således at være tale om, at brugernes adfærd reguleres af dem selv og af styret, hvilket dog også kan foregå ganske subtilt og ubevidst, i form af online manipulation (Roessler, Beate, Et al., 2016 s. 6).

Professor i etik ved University of Amsterdam Beate Roessler, betegner manipulation ganske sammenligneligt med Lyons definition af overvågning, for ifølge Roessler er manipulation ligeledes forbundet med en hensigt om at ville styre og/eller kontrollere noget, hvilket den moderne informationsteknologi giver helt nye muligheder for (Ibid. s. 3). Eksempelvis kan online manipulation, som vi så med Cambridge Analytica skandalen, foregå ved at nogen tager udgangspunkt i et omfangsrigt kendskab til enkeltindividers præferencer og personlige svagheder, og derigennem få mulighed for at styre dem i en ønsket retning og påvirke deres beslutninger, fx ved at eksponere dem for reklamer eller politiske budskaber, der enten giver dem skyldfølelse eller frister dem (Ibid. s. 2).

Som eksempel herpå, nævner Roessler et internt dokument fra Facebook der blev lækket i 2017. I dokumentet fremgår det at Facebook, med udgangspunkt i teenageres færden på internettet, angiveligt kan anslå disses følelsesmæssige tilstand i realtid (Ibid. s. 6-7). Om end Facebook afviser at have brugt disse data for egen vindings skyld, anerkender de at den ville kunne blive brugt til dette, fx ved at påpege hvornår teenagerne føler sig som ubrugelige, overvældede, angstede, stressede etc. og tilpasse reklamer til disse (Ibid.).

Når eksempelvis følelser der frister eller giver skyldfølelse bringes i spil hos en person, højnes sandsynligheden således for, at vedkommendes beslutninger bliver irrationelle – deres dømmekraft svækkes, uden at de er bevidste herom (Ibid. s. 3). Dette er ganske relevant for os da Roessler i sammenhængen skriver: “When information about us is used to influence our decision-making, it does more than diminish our interests - it threatens our autonomy” (Ibid.). Dette hænger sammen med, at manipulationen bliver så skjult for os, at selvom vores beslutninger er blevet præget udefra, optræder de som valg vi selv har truffet eller som standpunkter vi selv er nået frem til, uafhængigt af andre.

Dette forsøger WeChat tilsyneladende at udnytte. Eksempelvis estimerer et Harvard-studie fra 2017, at den kinesiske regering, med udgangspunkt i kendskabet til brugernes færden på platformen, på udvalgte tidspunkter udsender 448 mio. indlæg på appen om året, rettet mod at påvirke brugernes opfattelse af regimet, der tilsyneladende har en ligeså gavnlig effekt som at slette uønsket kritik på platformen (Boutrup, Christina, 2018. s. 93).



Indholdet af disse indlæg kan komme til udtryk på et utal af måder. Eksempelvis i form alt lige fra hyldester af regimet, til nyheder om vækst i finanssektoren og diskreditering af Japan og USA (King, Gary., s. 486). Problemet er her, sagt med Kants begreber, at regimet forsøger at manipulere brugernes autonomi for dets egen vindings skyld, hvorfor brugerne behandles som midler til mål og ikke også som mål i sig selv. For som tidligere behandlet, er autonomi grundlaget for et frit fornuftsvæsens værdighed, hvilket er ensbetydende med, at hvis hensynet til et fornuftsvæsens autonomi ekskluderes, gør dets værdighed også.

Dette kunne således tyde på et forsøg fra regimets side, på at fastholde befolkningen i uvidenhed. For som det gennemgåede beretter om, lader det til at regeringen insisterer på, at indskrænke brugernes reflekterende dømmekraft såvel som deres offentlige brug af fornuften, da der tilsyneladende næres et ønske fra magthavernes side, om at sørge for at brugerne adlyder mest muligt og ræsonnerer mindst muligt - i hvert fald hvad angår ræsonnementer og refleksioner, der er i modstrid med magthavernes interesser.

Således synes WeChats formålstjenlighed i et vist omfang, at være rettet med henblik på at styre, kontrollere og påvirke brugerne og på denne måde, give dem en formålsrettethed der tjener kommunistpartiet. Regeringens bestemmende dømmekraft, synes i denne forstand at udgøres af overvågningen der fx kan kategorisere borgernes digitale færden og politiske overbevisninger, hvorimod regeringens reflekterende dømmekraft bruges til at finde frem til de rette indgreb på WeChat i form manipulation, der eksempelvis finder sted ved at slette opslag, ekskludere brugere eller designe politiske budskaber og udsende disse på udvalgte tidspunkter.

Dette leder os frem til at brugernes digitale adfærd, i kantiansk optik, kun synes at læses forstandigt og ikke fornuftigt af den kinesiske regering. Grunden hertil finder vi i, at der med det gennemgåede i betragtning kan argumenteres for, at regeringen spekulerer kausalt i hvad der skal til på et givent tidspunkt for at opnå noget, hvilket er en evne der relaterer sig til forstanden. For når brugerne ikke tildeles anerkendelse som fornuftsvæsner, men blot betragtes som kategoriserbart data, må det være rimeligt at påstå, at de behandles som midler til mål og ikke som mål i sig selv, fornuften udelades.

WeChat repræsenterer dog alligevel en idé der relaterer sig til fornuften – idéen om en systematisk enhed hvori alt kan forstås - der synes i hvert fald at være forsøg herpå i form af den omfattende overvågning. Derfor ville det måske være passende at sige, at fornuften er instrumentaliseret på WeChat, hvor brugerne gennem deres digitale adfærd, medvirker til opretholdelsen af kommunistpartiets herredømme.

#### 4.5 Om WeChat og upågtet vanetænkning

Ifølge Gadamer, var en af forståelsens største faldgruber den upågtede vanetænkning. For når denne gør sig gældende, kan forforståelse optræde som forståelse. Af denne grund understregede Gadamer nødvendigheden for, at den bestemmende og den reflekterende dømmekraft vedvarende må spille sammen. Dette kan m.a.o. ses som en fordring om, altid at have øje for det partikulære tilfælde man står overfor, hvilket i høj grad må anses som relevant for brugerne af WeChat, særligt taget den kinesiske regerings forsøg på at manipulere brugernes overbevisninger i betragtning. Lad os derfor nu se nærmere på brugernes muligheder for at navigere fornuftigt på WeChat.

Når nu den kinesiske regering forsøger at indskrænke enkeltindviders muligheder for at reflektere offentligt, kunne dette ses som et forsøg på at begrænse deres forståelse af tingenes tilstand. Hertil kommer de 448 mio. indlæg regeringen årligt sender ud, hvorfor der kunne argumenteres for, at regimet forsøger at plante fordomme i befolkningen. Dette forekommer rimeligt at antage, når nu det tilsyneladende ikke er tilladt for den enkelte at ræsonnere kritisk, over tingenes tilstand i offentligheden.

Et bud på hvordan brugerne kan undgå at forfalde til disse fordomme, kunne muligvis udgøres af den hermeneutiske tilgang. For selvom brugernes refleksioner forsøges dysset ned i det offentlige rum, er dette ikke nødvendigvis ensbetydende med, at de er blevet frataget muligheden for at fortolke WeChats indhold. Spørgsmålet bliver så, hvad brugeren af WeChat må være særlig opmærksom på for at undgå upåagtet vanetænkning. For hvis regimet planter fordomme på WeChat og disse ikke undersøges på hermeneutisk vis af befolkningen, må det være rimeligt at antage, at WeChat vil udgøre en fordommenes platform.

En af de umiddelbart første farer for at forfalde til upåagtet vanetænkning på denne app er, at væsentlige aspekter der relaterer sig til oplysning på WeChat, er skriftligt fikseret og har derved, i Gadammers optik, en autoritativ vægt. Eftersom ytringer der modstrider regimets interesser er nægtet adgang på WeChat, synes der at hvile et særligt stort ansvar hos brugeren om at medbringe et skærpet kritisk blik, særligt i læsningen af indlæg med politisk indhold på platformen. For hvis disse indlæg, ikke granskes tilstrækkeligt, og blot tages for gode varer, må der foreligge en sandsynlighed for, at regimets forsøg på at manipulere brugerne bliver succesfuldt. Vi vil her se nærmere på brugernes muligheder for at skelne mellem viden og information, samt hvilke faldgruber der kan være forbundet med at orientere sig gennem andre på WeChat.

Først og fremmest forholder det sig sådan, at viden implicerer information, men information ikke nødvendigvis implicerer viden (Hendricks, Vincent og Hansen, Pelle, 2011, s. 11). Man kan altså m.a.o. ikke vide noget uden samtidig at være informeret om det, men kan sagtens være informeret om noget der ikke er viden. Viden og information adskiller sig således ved, at viden er bundet af et sandhedskrav, hvorimod information ikke er.

Et forsøg på at imødekomme dette sandhedskrav og vurdere om noget er sandt eller falsk, kommer eksempelvis til udtryk når en videnskabelig artikel skal bedømmes, for denne sendes ikke ud i æteren uden videre – den skal derimod først bedømmes af uvildige fagfæller, der skal godkende indholdet (Ibid., s. 12). Dette synes således også at være et forsøg på at sikre, hvorvidt en titel fx som autoritet på et område, er erhvervet og dermed berettiget. Dette er særligt væsentligt i vores analyse af, hvorvidt apps såsom WeChat er medvirkende til at opøve brugerens dømmekraft. For hvis ikke indholdet af disse er godkendt af uvildige og kvalificerede autoriteter, synes der at stilles endnu større krav til brugernes evne til at skelne hvorvidt de vejledes af sand viden, eller vildledes af fejlagtig information.

Som vi nu vil se, har WeChat siden 2018 faktisk forsøgt, til en vis grad, at forsyne brugerne med oplysning, bl.a. i form af at informere dem om fake news der flourerer på platformen. Dette kommer til udtryk i form af den daglige opdatering af de såkaldte ”Top ten rumors” der udgøres af en liste af artikler der flourerer på WeChat og som er blevet vurderet som usande af en robot, der er trænet i at opsnappe fake news (Boutrup, Christina, 2018, s. 137). Ekspert i kinesiske sociale medier, Matthew Brennan, understreger dog at om end disse fake news artikler både er sandfærdige og brugbare, handler de overvejende om mindre tunge emner såsom såkaldte svindelprodukter, der fx hævder at kunne fremme sundhed uden at dette er tilfældet (Artikel 4).

Underforstået handler artiklerne altså ikke om belysninger af mislende politiske budskaber. Pointen er her, at brugeren *kan* anvende WeChat med fortjeneste og da også lade sig oplyse til et vist punkt, særligt når det kommer til indhold på WeChat der ikke indeholder politiske budskaber. For en væsentlig del af disse politiske indlæg, forsøges uomtvisteligt anvendt til at mislede og manipulere befolkningen.

På denne måde at forstå, kan WeChats kvalitetssikring af indholdet, paradoksalt nok, vise sig at have en vildledende karakter. For sorteringen af fake news er tilsyneladende legitim og funktionel, den udelader blot de indlæg med usandt indhold regimet selv udsender (Gary, King, Et al. 2017, s. 485-486). At undgå den upåagtede vanetænkning på WeChat, kunne således bestå for brugeren i at anerkende, at platformen til et vist punkt kan bruges vejledende fx hvad angår forbrugerrådet men må dog samtidig tage sig særligt i agt for indlæg og artikler af politisk karakter. Således ville et udtryk for upåagtet vanetænkning på WeChat være, at anse appen som en autoritet der generelt er overlegen i indsigt.

For såfremt brugeren af WeChat vil begå sig fornuftigt på WeChat, kan vedkommende altså ikke blot lade appens bestemmende dømmekraft, i form af sorteringen af fake news, være tilstrækkelig for at træffe afgørelser om en fornuftig handling. Snarere må vedkommende selv bringe sin reflekterende dømmekraft i spil, der her er tilsvarende en inddragelse af vedkommendes egen forforståelse i læsningen af indholdet på WeChat. Dette er dog imidlertid særdeles vanskeligt. For det kan være tæt på umuligt for den enkelte at vide eller bevise, hvilke indlæg regeringen er ansvarlige for, samt hvad den specifikke hensigt er med de enkelte indlæg (Ibid., s. 485).

Det må med andre ord betragtes som udfordrende for enkeltindividet, at opnå en forståelsesmæssig udvidelse af indholdet på WeChat, med mindre vedkommende eksempelvis er blevet gjort bekendt med lækede direktiver fra regeringen eller har hørt rygter, om dennes forsøg på at vildlede/manipulere. I de fleste tilfælde lader det dog til, at brugeren af WeChat, er overladt til sin egen intuition og evne til at tænke kritisk og logisk (Ibid.). For hvis indlæggene blot vurderes af den enkelte, som noget der i princippet ville kunne indses, vil vedkommende givetvis ikke se et tilpas stort incitament for at granske dem yderligere.

I forlængelse af dette, vil vi nu forsøge at skærpe forståelsen af, hvordan vi som mennesker tenderer til at orientere os gennem andre, generelt såvel som på sociale medier, samt se på hvordan dette kan udnyttes. Formålet er, så at sige, at styrke den digitale dømmekraft, ved at gøre den sine egne faldgruber bevidst.

Vi har til alle tider søgt at drage fordel af andres viden. Det synes sågar rimeligt at hævde, at evnen til dette har været et kriterium for menneskeartens overlevelse. Her har det eksempelvis været altafgørende, at kunne vurdere hvornår andre har været overlegne i indsigt. Det har altså sine fordele at orientere sig gennem andre, hvilket den selvfor skyldt umyndige da også har indset, hvilket igen leder os frem til ulemperne, for få ting kan vel true fornuften mere end at adlyde andre, hvis man ikke også ræsonnerer sideløbende.

Som Gadamer pointerede, er en autoritetsbrug ganske fornuftig, i de tilfælde man erkender, at ens egen dømmekraft hører op. Man evner således at vurdere, at en andens beslutning sandsynligvis ville være bedre end ens egen. Socialpsykologien ville betegne en sådan handlen som at opgive ens *personlige signal*, til fordel for et *offentligt signal* (Ibid., s. 43).

Dette er i for sig ikke problematisk, det synes snarere fornuftigt og velovervejet. Hvad der dog kan være særligt risikabelt er, at vi tenderer til at følge overvægten af offentlige signaler, uagtet hvor sandt vores eget signal er. Dette optræder i såkaldte *informationskaskader*, hvor enkeltindivider eksponeres for så mange offentlige signaler, at de så at sige opgiver deres egen dømmekraft (Ibid., s. 43). Her kan vi eksempelvis forestille os x antal mennesker, der skal finde frem til en destination og på vejen hen til denne, skal beslutte sig for, hvorvidt der skal drejes til venstre eller højre. I et sådant tilfælde ville det ofte forholde sig sådan, at enkeltindivider er villige til at afvige fra deres egen information fx i form af en korrekt ruteplan, hvis den øvrige menneskemængde handler modsat – der forekommer således et informationsmæssigt *tipping point* (Ibid., s. 46).

Det er m.a.o. ikke ens egen *forståelse*, der udgør tungen på vægtskålen når det kommer til at tage en beslutning. Det synes tværtimod at være en ubevidst *forforståelse* af, at flertallet har ret. Enkeltindividets bestemmende dømmekraft skifter på denne måde blot mening, uden at der synes at være nogen gyldig grund forbundet herved. Og det kan udnyttes - hvilket den kinesiske regering, i lyset af de estimerede 448 mio. indlæg på de årligt producerer, er ganske opmærksomme på. For disse indlæg optræder oftest, som var det almene borgere der ytrede dem (King, Gary, Et al. s. 485).

Et andet sammenligneligt eksempel herpå, kan findes i de såkaldte like-farme, der oftest er placeret i Kina. Her bliver en større gruppe mennesker betalt, fx af en virksomhed til at trykke på like-knappen på deres side, hvilket har den naturlige konsekvens, at denne fremstår som særligt populær (Hendricks, Vincent, 2016, s. 21). På denne måde kan noget som fx dårlig omtale, drukne i offentlige signaler - der skal bare være nok af dem.

Det har bl.a. forfatterne til bogen *The discipline of market leaders*, Michael Tracy og Fred Wiersema vist (og udnyttet) ganske tydeligt. Deres bog havde ved udgivelsen fået svært dårlige anmeldelser og med disse var der lange udsigter til et nævneværdigt salg. Her formåede Tracy og Wiersema, med deres kendskab til virkningen af offentlige signaler, at vende fiaskoen til en succes. For ved at opkøbe 50.000 eksemplarer af deres egen bog, nåede de kriteriet for at komme på bestsellerlisten. Hvilket derefter resulterede i at bogen, trods de dårlige anmeldelser, blev solgt i hobetal (Ibid.).

Af dette synes vi at kunne udlede mindst to pointer. Den ene er, at meget information, fx i form af mange offentlige signaler, langt fra nødvendigvis er ensbetydende med gode forudsætninger for dømmekraften. Den anden, måske for os mest væsentlige pointe er, at hvis man er i stand til at få massiv tilslutning blot ved at give indtrykket af at man har det i forvejen, hvad er man så ikke i stand til med en vidensbank med lagret data om hvad en befolkning tænker?

Det centrale ved begge pointerne er her, at kendskabet til virkningen af de offentlige signaler både er kendt og anvendes af den kinesiske regering til at påvirke brugerne af WeChats evne til at reflektere. Derfor synes brugeren af WeChats evne til at betjene sig af sin egen dømmekraft, at være ensbetydende med evnen til at opbygge det stærkest mulige personlige signal, i et velbalanceret forhold mellem forståelse og forforståelse, såvel som mellem den bestemmende og den reflekterende dømmekraft.

Om end dette synes at være efterstræbelsesværdigt, synes der dog i hermeneutisk forstand, umiddelbart at være væsentligt flere ulemper end fordele for dømmekraften, forbundet med en brug af en app såsom WeChat. For den massive mængde af vildledende information regeringen planter er lig offentlige signaler, og når disse samles på én platform, må dette være ensbetydende med at en sådan app, udgør en ganske stor risici for at være vildledelsens epicenter – en platform for stagnerede fordomme og upåagtet vanetænkning.



#### 4.6 Om WeChat og dyden

I analysen af WeChats formålstjenlighed så vi, at der kan argumenteres for at regimet i Kina forsøger at anvende WeChat, til at manipulere brugernes formålsrettethed. Med et aristotelisk begreb, kunne dette siges at være tilsvarende et forsøg fra kommunistpartiets side, på at manipulere enkeltindividets telos – dets formål, mening eller mål med livet. Der vil her argumenteres for, at dette forsøges ved at påvirke brugernes dømmekraft, ved at få disse til at føle lyst ved de ting der tjener styret og ulyst ved de ting der ikke gør. Dette vil blive set i lyset af dyds-etikken, hvor det vil forsøges at få en pejling på, hvordan en kløgtig brug af en app som WeChat kunne se ud.

Når WeChat udgør et magtfuldt instrument for den kinesiske regering, skyldes dette først og fremmest platformens indsamling af data, der som Roessler pointerede, kan anvendes til at manipulere brugerne. Der er derfor en interesse i at fastholde brugernes opmærksomhed på platformen, hvilket kommer til udtryk på WeChat, der som andre sociale medier såsom Facebook og Instagram, er designet med henblik på at skabe fysisk afhængighed (Rashid, Imran og Kenner, Søren, 2019, s. 93-94). Her forskes der i hvordan man kan fremme en udløsning af lykkehormonet dopamin hos brugerne, hvor hensigten er at skabe en forbindelse mellem brugen af apps og en forventning om at blive belønnet (Ibid.).

Som eksempel har nogle af Facebooks største trumfkort været like-knappen og notifikationerne, der begge er rettet mod at bringe særlige følelser i spil hos brugerne, der er ganske sammenlignelige med hvad ludomaner oplever (Ibid., s. 93). Brugen af apps ender på denne måde at forstå med at blive en jagt på den næste gevinst, bl.a. i form af likes, kommentarer etc. Det er i sammenhængen tankevækkende at Tencent, skaberen bag WeChat, er verdens største gaming-virksomhed og har udover at kopiere like-funktionen og notifikationerne til WeChat også tilføjet en mulighed for, at man kan vinde penge ved at ryste sin telefon på det rigtige tidspunkt (Boutrup, Christina, 2018, s. 85).

De ovenstående eksempler på funktioner i apps såsom WeChat, der er designet med henblik på at brugerne oplever en udløsning af dopamin, kan medvirke til en afhængighed der hører under betegnelsen *Internet gaming disorder* (IGD) - en mental lidelse der reducerer enkeltindividets selvkontrol og interesse i andre aktiviteter end fx at opholde sig på den app, vedkommende er blevet afhængig af (Montag, Christian, Et al., 2018, s. 2). I et sådant tilfælde, opbygger den enkelte bruger, en øget tolerance for udskillelsen af dopamin, hvilket paradoksalt nok ligeledes resulterer i en øget brug af appen (Ibid.). Denne afhængighed forekommer endda så hyppigt på WeChat, at den omtales som *WeChat addiction* (WCA) (Becker, Benjamin, Et al., s. 6, 2018).

Det vurderes i sammenhængen, at en af de primære grunde til at så mange bliver fanget af netop WeChat, skyldes platformens brugervenlige design, hvor alene det at bevæge sig fra den ene funktion til den anden kan have en underholdende og afhængighedsskabende effekt (Ibid.). Selve platformen er på denne måde at forstå lavet som et spil. Dette benævnes også som "The slot machine effect" hvor brugerne af en app fx når de befinder sig på et news feed på et socialt medie, gribes af en nysgerrighed til at scrolle videre og finde ud af om noget spændende skulle dukke op (Rashid, Imran og Kenner, Søren, 2019, s. 94).

Eftersom WeChat synes at være indrettet med henblik på at skabe en forbindelse mellem brugen af dem og nydelse, er de derfor også væsentlige at studere i aristotelisk optik. For den som ikke besidder selvkontrol, mangler også besindighed og uden denne, kan der ikke handles kløgtigt. Derfor advarede Aristoteles, lig Kant, imod ikke at tage sig i agt for nydelsen, eftersom vi sjældent evner at dømme denne uden forudindtagethed.

I et sådant tilfælde opstår en ensidig tilgang til nydelsen, hvor den enkelte kun ser nydelsens fordele uden også at overveje dens ulemper, eller med Aristoteles' egne ord: "Hos de fleste mennesker synes fejl at opstå på grund af lysten" (Aristoteles, 2015, s. 81). Mennesket bliver i denne forstand blindt på de skadelige elementer nydelsen kan medføre, hvorfor Aristoteles argumenterede for, at denne let kan sløve vores sind og bedøve vores dømmekraft. For at undgå dette, opfordrede Aristoteles til at være besindig - midtermålet mellem lasterne tøjlesløshed og følelsesløshed. Dyden udgør i denne forstand dømmekraftens kompas - målet enkeltindividet må sigte efter.

Det afgørende må således være om brugerne er deres brug af apps selvbevidst, hvilket i størst muligt omfang, må være ensbetydende med, at være opmærksomme på, hvorvidt aktiviteterne på disse overvejende er rettet mod at fremme nydelse. Besindighed kunne m.a.o., være et muligt bud på en dyd der kunne fremme en kløgtig brug af apps, for hvis det er tilfældet, at apps til stadighed både synes mere eller mindre uundgåelige i forhold til udførelse af praktiske gøremål og samtidigt er muligt afhængighedsskabende, synes en begrænset brug, hvor banalt det end må lyde, som det umiddelbart mest kløgtige. Valget står derfor ikke nødvendigvis mellem lasterne afhængighed og askese – det synes på denne måde at forstå umiddelbart muligt, fx at kunne tage en app med på råd.

At konsultere apps synes således ikke umiddelbart at være problematisk for Aristoteles. Det er dog, i det digitale såvel som det analoge liv aldeles vitalt, at den bestemmende og den reflekterende dømmekraft spiller sammen, hvilket for Aristoteles må anses som værende tilsvarende samspillet mellem viden og praktisk fornuft.

For disse er, som tidligere behandlet, to uadskillelige størrelser der konstant udspiller og udvikler sig i det levede liv – uden den praktiske fornuft, er viden intet værd. Denne vekselvirkning, er dog imidlertid ikke mulig at udøve for den afhængige og tøjlesløse, for vedkommendes praktiske fornuft og dermed sagt dømmekraft, er med Aristoteles' ord ødelagt af lyst (Ibid., s. 154).

Dette underbygges på sin vis af en række forskere der har studeret brugeres afhængighed af WeChat (Becker, Benjamin, Et al., 2018, s. 6). Her konkluderes det eksempelvis at brugen af WeChat, isoleret set, ikke kan kategoriseres som værende hverken god eller dårlig for brugerne – det handler snarere om *hvad* brugerne anvender deres tid på platformen, og her er aktiviteter af hedonistisk karakter tilsyneladende de mest problematiske. Det er m.a.o. her, at selvkontrollen bliver særligt udfordret (Ibid. s. 6).

Med det gennemgåede i betragtning er det umiddelbart muligt at konkludere mindst to ting. Den ene er, at WeChat i et vist omfang er designet med henblik på at skabe fysisk afhængighed hos brugerne. Den anden er, at brugerne langt fra nødvendigvis *bliver* fysisk afhængige af at bruge denne app. Dog forholder det sig imidlertid sådan, at antallet af brugere der lider af WCA er stigende, samt at dette kan have en negativ indvirkning på brugernes selvkontrol og livsglæde (Ibid. s. 6-7) - En indvirkning, der næppe havde overrasket Aristoteles.

Dette leder os frem til Aristoteles' bemærkninger om lovgiverne i et samfunds primære opgave, nemlig at sørge for at borgere udøver gode handlinger, så de kan udvikle gode holdninger og opbygge en stærk dømmekraft. Dette synes umiddelbart ikke at være lovgivernes interesse i Kina, i hvert fald ikke taget forsøgene på at gøre brugerne afhængige af WeChat i betragtning. Herudover synes det afslutningsvist væsentligt at pointere, at om end WeChat *kan* være en mulig hindring for indfrielsen af eudaimonia, er dette ikke nødvendigvis tilfældet. Brugere må blot tage sig i agt for nydelsen og praktisere besindighed.

Men måske kunne besindighed endda udgøre et fornuftigt værktøj ift. brug af WeChat generelt? For alene i betragtning af det gennemgåedes belysning af WeChats *mulige* indvirkninger på brugernes dømmekraft, bl.a. i form af plantningen af fordomme, indskrækningen af den offentlige brug af fornuften, manipulationen af brugerne og forsøgene på at gøre WeChat afhængighedsskabende, synes der at være al mulig grund til en besindig brug. For tiden brugerne investerer i WeChat, må siges at være ækvivalent med regimets akkumulerede viden om, hvordan disses dømmekraft kan manipuleres mest muligt på et givent tidspunkt.

## **Del V: Om teknologi, oplysning og dømmekraft II**

### 5.1 Om dømmekraft og livsstilsapps

Vi har nu set på en app hvorigennem det tilsyneladende forsøges af en regering, at indskrænke brugernes reflekterende dømmekraft, hvilket på mange måder kan anses som tilsvarende et forsøg på, at formålsrette brugernes adfærd, ved at begrænse disses dømmekraft til den bestemmende – brugerne skal adlyde. Denne app er således et eksempel på, hvordan nogle mennesker forsøger at gøre andre menneskers dømmekraft styrbar, for egen vindings skyld. Det der nu skal beskæftige os befinder sig i en ganske anden boldgade. For her vil vi centrere vores fokus på apps, der udelukkende baserer sig på algoritmer. Af eksempler kunne nævnes søvnapps, der fortæller brugeren hvornår vedkommende bør gå i seng (Artikel 5), sundhedsapps, der fortæller brugerne hvad de bør indtage og hvornår (Artikel 6) eller apps der gør brugerne opmærksomme på, at de har overskredet deres egne indstillede grænser for tidsforbrug på apps (Artikel 7).

Her vil vi undersøge hvorvidt denne type apps, kan træde i stedet for et menneskes egen dømmekraft og i så fald vurdere, hvilke eventuelle konsekvenser der kan være forbundet herved. Dette synes væsentligt eftersom det her er enkeltindividet selv, der øjensynligt ønsker assistance fra en teknologi til at træffe bedre beslutninger. Vi vil indledningsvist skitsere vores genstandsfelt og dernæst introduceres for Andy Clark og David Chalmers teori om *The extended mind* og herfra se denne i lyset af Daniel Kahnemans teori om, hvordan vores tænkende sind opererer. Herefter vil vi optegne dømmekraftens komponenter og med Kant, Gadamer og Aristoteles forsøge at spore os ind på, hvorvidt en eller flere af disse dele af dømmekraften trygt kan overlades til apps.

Fællesnævneren for den type apps vi her vil undersøge er, at de alle har til formål at gøre brugernes liv lettere, ved at udføre en række opgaver for dem. Et eksempel på dette, kunne være en såkaldt diætist app eller en lommeregner. I brugen af disse to apps er ønsket således hh. at nå frem til den rette kost eller resultatet af en ligning, hvor det så at sige er teknologien der finder frem til løsningen på den opgave, brugeren står overfor at skulle løse. Man kan derfor argumentere for, at disse teknologier nu kommer med løsninger, det før var op til brugerens egen dømmekraft at finde frem til.

Dette kunne pege i retningen af, at en del af menneskets dømmekraft kan outsources til apps, hvilket leder os frem til spørgsmålet vi her vil behandle. For er det overhovedet vigtigt at man ved hvordan en opgave bliver løst, så længe den løses? Besvarelsen af dette spørgsmål må betragtes som relevant, i vores undersøgelse af hvilke potentielle indvirkninger apps kan have på dømmekraften. For hvis Kant eksempelvis havde ret i, at selvtilfredsheden er den eneste væsentlige følelse for mennesket og at denne afstedkommer af en egenhændig fornuftsbrug, så handler dømmekraft ikke bare om at træffe afgørelser, men om at handle i overensstemmelse med ens værdighed som fornuftsvæsen. Det afgørende bliver derfor, om appen er et supplement til dømmekraften eller en erstatning og derfra vurdere de mulige konsekvenser.

### 5.2 Den forlængede dømmekraft?

Kant optegnede som bekendt forstanden, fornuften og dømmekraften som sindets tre erkendeevner og lagde om nogen vægt på nødvendigheden af, at enkeltindividet besad modet til at praktisere disse, uafhængigt af andre og uafhængigt af noget andet. Vil man træde ud af den selvforskyldte umyndighed, må man forlade formyndernes forskrifter og formler, til fordel for at lade sig oplyse.

Man kan dog på sin vis argumentere for, at Kant selv udarbejdede en forskrift der kunne følges af enkeltindividet i form af det kategoriske imperativ - hvilket dog ingenlunde er tilsvarende at Kant modsagde sig selv. For om end Kant selv fandt frem til det kategoriske imperativ vha. egen dømmekraft, er andres anvendelse af det, på ingen måde ensbetydende med at de ikke selv bruger deres egen dømmekraft. Tværtimod inviterer dette imperativ enkeltindividet til at bruge dets fornuft og skaber en mulighed for, at vedkommende kan handle alment gavnligt.

Det fremgår således tydeligt, at man kan stå på skuldrene af andre fornuftsvæsner og derved udvide ens horisont. Netop fordi man hverken har givet afkald på sin egen forstand eller fornuft. Man ville måske endda kunne sige, at dømmekraften her er blevet udvidet eller forlænget hvilket leder os frem til teorien om *The extended mind*. Denne teori inddrages, da den forhåbentlig ville kunne bidrage til en større forståelse af, i hvor høj grad apps kan siges at være en forlængelse eller erstatning af en brugers dømmekraft og herfra vurdere betydningen af dette.

Idéen om the extended mind, der er udviklet af filosofferne David Chalmers og Andy Clark, handler basalt set om, at vi kan tænke med flere dele af det miljø der omgiver os - både i form af redskaber og værktøjer, men også sammen med andre mennesker (Clark, Andy og Chalmers, David, 1998, s. 11). Faktisk kommer Clark og Chalmers med så mange eksempler på forlængelser af menneskets sind, at det ifølge dem nok snarere er tilfældet at vi ikke kan lade være med at tænke i fællesskab, med det miljø hvori vi indgår. Som eksempel nævner Clark/Chalmers at selv vores krop kan ses som en del af det forlængede sind, som når vi fx bruger vores fingre som hukommelse, i udregningen af et regnestykke (Ibid., s. 10).

Når Clark og Chalmers beskriver sindet som værende forlænget, er det altså ikke bevidstheden som sådan der forlader hjerneskallen og pludselig forankrer sig, i et eksternt objekt. Der er blot tale om at selve tænkningen der udspiller sig i forsøget på at løse en opgave, ikke altid udelukkende foregår i hjernen (Ibid.). I de tilfælde, hvor tænkningen overskrider kraniets grænser og en genstand eksempelvis anvendes til at komme frem til løsningen af en problemstilling, er der ifølge Clark/Chalmers tale om *active externalism* (Ibid., s. 8). Her opstår en art tovejskommunikation, eller et såkaldt *coupled system* der eksempelvis kan illustreres med en skriveproces, hvori det skrevne ord kan hjælpe en forfatter med at tænke klart (Ibid., s. 11).



Vedkommende kan således bruge skrivningen, til at skabe sig et overordnet billede af sine tanker og dermed blive i stand til at finpudse dem. Tilmed er det muligt at forlade tænkningen for en kort eller længere stund, uden at der skulle opstå en frygt for at glemme pointerne - for her tjener det skrevne ord som hukommelse. Sindet er således blevet forlænget. Til dette skriver Clark og Chalmers:

” Once we recognize that the crucial role of the environment in constraining the evolution and development of cognition, we see that extended cognition is a core cognitive process, not an add-on extra” (Ibid., s. 12).

Clark og Chalmers tager dog teorien et skridt videre og argumenterer for, at det i og for sig er underordnet om størstedelen af vores overbevisninger fx er lagret i vores hjerne eller nedskrevet i en notesbog (Ibid., s. 13). Det relevante er derfor ikke hvor overbevisningerne befinder sig, men om hvorvidt de er tilgængelige (Ibid., s. 11). Dette synes isoleret set gyldigt nok, for selvom en notesbog givetvis er i større risici for at blive væk end hjernen, er det vel rimeligt at påstå som Clark og Chalmers gør, at så længe enten hjernen eller notesbogen er til rådighed, er hukommelsen det derfor også.

Det er altså underordnet hvilken del af det sammenkoblede system der når frem til resultatet, for som Clark og Chalmers skriver: “If the relevant capacities are generally there when they are required, this is coupling enough” (Ibid.). Og ligesom de ikke anser det som betydningsfuldt om det er hjernen eller notesbogen der husker, mener Clark/Chalmers heller ikke at det er relevant om det fx er hjernen eller en lommeregner der når frem til løsningen på en ligning (Ibid., s. 10-11). Spørgsmålet bliver nu om denne arbejdsfordeling, hjerne og lommeregner imellem, kan være et problem?

Når det kommer til at udregne en ligning synes det eksempelvis i kantiansk forstand urimeligt at anfægte, at nogen bruger en pen og et papir til at regne sig frem til resultatet af en ligning. Dette skyldes, at det her er vedkommendes egen forstand der når frem til en konklusion. Pennen og papiret er i dette tilfælde blot et supplement til forstanden, ikke en erstatning. Man kunne dog imidlertid argumentere for, at det forholder sig ganske anderledes når nogen bruger en lommeregner. For denne kan man i princippet anvende fx uden at have forstand på matematiske principper. Man behøver ret beset blot at kende regnestykket og genkende symbolerne på lommeregnerens tastatur.

Der kunne derfor umiddelbart argumenteres for, at det Clark og Chalmers i ovenstående citat kalder for kernen af den kognitive proces i det sammenkoblede system, er overgået fra mennesket til teknologien. Et relevant spørgsmål hvad angår apps mulige indvirkning på enkeltindividets dømmekraft, kunne derfor dreje sig om hvordan komponenterne i det sammenkoblede system er fordelt og opererer, i hh. enkeltindividets hjerne og i de enkelte apps der repræsenterer forlængelsen af vedkommendes sind, hvilket vi vil senere vil se nærmere på.

For hvis appen fx træder i stedet for enkeltindividets forstand og/eller fornuft, kan der i kantiansk optik argumenteres for at man er på vildspor, da dette ville være et udtryk for selvforskyldt umyndighed. For i et sådant tilfælde, ville ens egen dømmekraft kunne reduceres til at regne ud, hvordan man ville kunne slippe for at tænke yderligere. Pointen er her, at det naturligvis fortsat er enkeltindividets ansvar at medbringe egen dømmekraft i brugen af apps. Det må dog være rimeligt at antage, at når en app såsom en lommeregner, diætist app eller GPS i stigende grad synes at yde den arbejdsindsats, det før var op til den enkelte at udføre med hjernekraft og at vi altid har disse apps til rådighed, er dette, groft sagt, tilsvarende en øget mulighed for at kunne parkere dømmekraften og køre videre på autopilot.

I denne forbindelse, synes der overordnet set at være nævneværdige forskelle, eksempelvis på en notesbog og en app. For i notesbogen er det vores egne konklusioner vi konsulterer, i appen vil det ofte være andres (eller algoritmers) konklusioner. Vores smartphone kan på denne måde at forstå, betragtes som vores egen notesbog, nogle andre eller noget andet end os har skrevet i, hvilket både kan være en fordel og en ulempe.

Først og fremmest afhænger dette af, hvorvidt vi tænker sammen med en app eller om den tænker for os. For dette gør os både bedre i stand til løbende at kunne vurdere om vi kan stole på dens konklusioner, såvel som i stand til at kunne fungere uden appen, fx i tilfælde af at vi mister vores telefon. For hvis det så at sige bliver en vane at appen tænker for os uden at vi samtidig tænker med, kan vi blive vildledt eller opleve hvad der givetvis ville svare til momentært hukommelsestab og/eller mangel på dømmekraft, i de tilfælde vores telefon ikke er til rådighed eller ganske enkelt tager fejl.

Spørgsmålet bliver derfor nu, i hvor høj grad kernen af den kognitive proces kan teknologiseres og hvilken betydning dette i så fald har for mennesket. Vi vil derfor, med afsæt i teorien om det forlængede sind som et sammenkoblet system, forsøge at skitsere sindets tankeprocesser yderligere. Formålet er at skabe et fundament, hvorfra vi senere vil diskutere hvordan disse er fordelt imellem en app og en bruger.

### 5.3 Om sindets tankesystemer

Den amerikanske psykolog Daniel Kahneman, foreslår i *At tænke hurtigt og langsomt* at sindets tankeprocesser, som værkets titel antyder, kan foregå på to måder og altså udføres i to vidt forskellige tempi. Den hurtige tankeproces benævnes som system 1, hvorimod den langsomme kaldes system 2. Når sindet ifølge Kahneman tænker hurtigt, kan man med Kants begreber sige, at noget partikulært straks subsumeres under noget alment. Det er på denne måde at forstå en standardiseret tænkning, der foregår ganske ubesværet og ofte ubevidst (Kahneman, Daniel, 2015, s. 28-29).

Det er således system 1 der sorterer vores sanseindtryk og som gør det muligt for os at navigere øjeblikkeligt ud fra disse. System 1 er så at sige vores standardindstilling, der muliggør at vi i langt de fleste situationer, umiddelbart ved hvordan vi skal bære os ad for at kunne fungere i hverdagen (Ibid. s. 29). Man kan derfor, kort sagt, sige at det på mange måder er denne del af tænkningen der repræsenterer forstanden i form af den bestemmende dømmekraft, der fælder begrebslige domme og syntetiserer vores sanseindtryk.

System 2 derimod, kan i høj grad siges at være modpolen til system 1 og er derfor, i højere grad sammenligneligt med den reflekterende dømmekraft. For når system 1 må give op, fx på besvarelsen af et spørgsmål eller når det ikke har løsningen på et problem på rede hånd, må der reflekteres (Ibid., s. 31). Det er ligeledes derfor, at system 2 kan anses som programmøren af system 1. Dette kommer eksempelvis til udtryk når et barn skal lære at cykle eller gå, for i et sådant tilfælde står vedkommende overfor at skulle finde frem til en måde at agere på (system 2), der sidenhen integreres og udføres med lethed (system 1) (Ibid.).

Dette er et ganske fint eksempel på den vekselvirkning der udspiller sig imellem de to tanke-systemer, der på mange måder kan siges at være et billede på enkeltindividets gradvise opøvelse af dømmekraften. Sagt på en anden måde påbegynder system 2 sit arbejde, der hvor system 1's arbejde ophører (Ibid., s. 33) - på sin vis på samme måde som fornuften tager over, når forstanden giver op. Det er dette samarbejde der muliggør en forståelsesmæssig udvidelse på et område, der gør dømmekraften i stand til at fælde domme, den ellers ikke havde været i stand til. Dette leder os frem til Clark og Chalmers idé om et 'coupled system', der netop synes at være et møde mellem system 1 og system 2, der i deres eksempler som bekendt foregår både i og udenfor hjernen. Lad os derfor kort se på, hvad dette betyder i praksis.

Som tidligere nævnt finder Clark og Chalmers det underordnet, om man løser en ligning med pen og papir eller en lommeregner, hvilket må anses som værende tilsvarende at finde det irrelevant, om det er hjernen eller lommeregneren, der i sidste ende finder frem til resultatet. I begge tilfælde står en person med et regnestykke, det ville kræve særligt meget arbejde at skulle løse uden hjælpemidler. I tilfældet med pennen og papiret, bruges disse som vores system 1, hvor vi selv bruger system 2. Dette er på sin vis selvsagt, da hverken pennen eller papiret løser ligningen af sig selv. I tilfældet med lommeregneren er forholdet derfor også byttet om, da lommeregneren udgør vores system 2.

Såfremt vi selv og lommeregneren har regnet rigtigt, er ligningen altså i begge tilfælde løst – system 2 udøves blot to forskellige steder. Isole-ret set, kan man synes det ville være tenderende til pedantisk, hvis nogen eksempelvis skulle protestere imod, at man i ny og næ anvendte lommeregneren i sin telefon. Det synes dog alligevel centralt at spørge ind til, hvilke konsekvenser der ville være forbundet med generelt at lade teknologier udføre system 2's opgaver. Dette er væsentligt af flere årsager, blandt andet fordi det, ifølge Daniel Kahneman, er system 2 der giver enkeltindividet oplevelsen af at være et subjekt og moralsk aktør (Ibid., s. 33).

Ligesom det ligeledes er dette system, der sørger for at man opfører sig i overensstemmelse med en kulturs uskrevne retningslinjer og at man generelt evner at tage hensyn til andre mennesker (Ibid.). Kort sagt, er det altså system 2 der reflekterer.

Herudover er der, ikke overraskende, en sammenhæng mellem hvor hyppigt en person anvender system 2 og hvor dygtig vedkommende generelt er til at koncentrere sig om nye opgaver (Ibid. s. 31). Med en forsigtig antagelse kunne man derfor argumentere for, at *hvis* vores apps løser opgaver det før var op til vores hjerne at udføre og *hvis* vi ikke aktiverer vores hjernes system 2 ligeså meget som før, så foreligger der med Kahnemans teori in mente en sandsynlighed for, at vores egen koncentrationsevne og oplevelse af at være subjekter såvel som moralske aktører mindskes.

#### 5.4 Om dømmekraftens symmetri

I lyset af teorien om *The extended mind* og Kahnemans teori om de to tankesystemer så vi, at værktøjer udenfor hjernen, såsom pen og papir såvel som apps fx i form af en lommeregner, kan udføre system 1 og 2's opgaver. Spørgsmålet er så, hvad dette betyder for menneskets oplevelse af egen dømmekraft i praksis? Inden vi besvarer dette spørgsmål vil det indledningsvist forsøges at skitsere dømmekraftens komponenter og optegne en symmetri over dens funktioner. Formålet med dette er at blive klædt på til at kunne vurdere de eventuelle implikationer, der kan være forbundet med at uddelegere en eller flere dele af dømmekraften til teknologi.

Som vi har set, kan der drages visse paralleller mellem hh. system 1 og forstanden såvel som mellem system 2 og fornuften, fællesnævnerne ses dog umiddelbart kun i forhold til deres respektive måde at arbejde på, der omhandler hh. forståelse og refleksioner. For hvor system 1 synes at anvende den bestemmende dømmekraft der relaterer sig til forstanden, synes system 2 at anvende den reflekterende dømmekraft, der relaterer sig til fornuften. Denne symmetri kan derfor givetvis udvides yderligere med Gadamer's begreber om forståelse og forforståelse, da disse som tidligere gennemgået, også er sammenlignelige med den bestemmende og den reflekterende dømmekraft. Der er på denne måde at forstå tale om *forståelse* når man evner at subsumere et partikulært tilfælde under en almen lov (bestemmende dømmekraft), ligesom der er tale om inddragelse af *forforståelse*, når man reflekterer over hvilken almen lov et partikulært tilfælde hører under (reflekterende dømmekraft).

Af denne grund argumenterede Gadamer også for at disse to typer dømmekraft måtte spille sammen, da partikulære tilfælde ellers ville behandles ens og mekanisk. Dette kan på sin vis ses som tilsvarende nødvendigheden af at system 1 og 2 samarbejder, da det netop er system 2's refleksioner der udvider system 1's forståelse, der eksempelvis kommer til udtryk når hjernen skal lære noget nyt eller støder på en udfordring den ikke har tidligere erfaring med (Kahneman, Daniel, 2015, s. 31). At system 1 og 2 indgår i et samspil, er således i hermeneutisk forstand ligeså afgørende for at kunne undgå upåagtet vane-tænkning, som at den bestemmende og reflekterende dømmekraft vekselvirker. For hvis refleksionerne over de partikulære tilfælde udelades, drager hjernen forhastede konklusioner hvilket kan anses som tilsvarende fordomme, der optræder som forståelse.

Dette leder os frem til en yderligere tilføjelse til symmetrien i form af den aristoteliske fremlægning af viden og praktisk fornuft. Dette skyldes at der her vil argumenteres for, at disse ligeledes repræsenterer system 1 (viden) og system 2 (praktisk fornuft). Uden at sidestille viden med hukommelse, vil vi dog som Aristoteles antage, at det er i hukommelsen viden befinder sig (Aristoteles, 2000, s. 154). Viden og system 1 kan således siges at være forbundne, da dette system står for hukommelsen. System 2 derimod repræsenterer her den praktiske fornuft på flere måder og af flere grunde. Dette skyldes først og fremmest at system 2 ligesom den praktiske fornuft, tager udgangspunkt i en situationsfornemmelse og evner at analysere sig frem til, hvad den rette handlen i et givent øjeblik ville være. Herudover er system 2 som tidligere gennemgået, ligesom den praktiske fornuft, en evne der løbende oparbejdes og integreres i en person.

I ønsket om at fremme klarhed inden nærmere overvejelser om de mulige implikationer der kan være forbundet med brug af livsstilsapps, vil vi nu kort opsummere dømmekraftens bestanddele, vi med ovenstående fik opdelt symmetrisk. Lad os først vende blikket mod de egenskaber, der kendetegner de dele af dømmekraften der relaterer sig til forstanden. Dette er først og fremmest den bestemmende dømmekraft, der så at sige har forstand fx på love, regler, principper etc. Af samme grund er det oplagt at indordne Gadammers begreb om forståelse og Aristoteles begreb om viden herunder, da begge disse vidner om et grundigt kendskab til en sag. Dette leder os frem til den sidste komponent af denne del af dømmekraften, hvilket udgøres af system 1. Dette skyldes, at dette system ligesom forstanden, syntetiserer sansindtryk og at det herudover repræsenterer hukommelse.



Dette leder os frem til de resterende dele der hører under fornuftens domæne. Som det første har vi den reflekterende dømmekraft hvis opgave er at reflektere. Da denne har til formål at finde frem til det almene hvorunder et partikulært tilfælde hører under, vil vi tillade os at sidestille dette med inddragelsen af forforståelse. Her udgør forforståelsen udgangspunktet til en udvidet forståelse, af det tilfælde man står med. Man kan her, som tidligere redegjort for, sige at forforståelsen bliver brugt som en pejling på, hvorvidt forståelsen af en partikulær sag stemmer overens med dens egenmening.

Den aristoteliske praktiske fornuft hører derfor også herunder, da denne også kendetegnes ved en fintfølelse og evne til at se, hvordan den ene situation adskiller sig fra den anden og derfra tilpasse en passende handling hertil. System 2 hører således også hertil, da det er denne del af det tænkende sind der sættes i gang, når mennesket står overfor en situation hvortil der ingen præcedens foreligger.

#### 5.5 Filosofiske implikationer forbundet med brug af livsstilsapps?

Vi har nu dannet os et overblik over dømmekraftens komponenter, i lyset af teorierne formuleret af Kant, Gadamer og Aristoteles, og har dermed støbt det fundament vi vil arbejde ud fra. I ovenstående symmetri fandt vi bl.a. at system 1 og system 2 er ligeså forbundne, som Gadamer mente at den bestemmende og den reflekterende dømmekraft bør være. Spørgsmålet bliver nu, hvad konsekvenserne er ved at lade en app overtage en af disse systemer – eller dem begge?

Der synes at være gyldige argumenter for, at en notesbog i mange tilfælde kan udgøre en persons hukommelse og repræsentere vedkommendes overbevisninger, hvilket kunne pege i retningen af, at dele af hjernens system 1 kan outsources. Dette synes også i høj grad at gøre sig gældende for en række apps i en smartphone, der udover at indeholde en notesbog, også kan stå for at huske aftaler og telefonnumre hh. i form af kalender og telefonbog. Så udover at kunne vibrere og vha. lyde minde brugeren om forskellige ting, vurderes det i sammenhængen at der ikke er den store forskel på de her omtalte apps og en helt almindelig notesbog. Det er af denne grund ikke hos denne type apps vi vil have vores primære fokus.

System 1 er dog såvel som forstanden, væsentligt mere end blot hukommelse. For det er som bekendt ens forståelse på et område, der gør at man i mange sammenhænge kan fungere optimalt, uden konstant at skulle tænke sig om. Sagt med andre ord, vil den bestemmende dømmekraft i mange tilfælde sidde på rygraden. I forlængelse af dette synes apps fx i form af en GPS, i stigende grad at overflødiggøre enkeltindividets egen evne til at subsumere korrekt, fx når det kommer til at huske en rute. Appen træder således i stedet for brugerens bestemmende dømmekraft, da det eksempelvis ikke længere er nødvendigt at have forstand på bykort, for at komme fra A til B. Appen har på denne måde at forstå, trådt i stedet for en del af personens system 1. Omvendt kan denne også træde i stedet for brugerens system 2, i de tilfælde der skal planlægges en rute til en ny destination.

Et andet eksempel på en app der ligeledes kan outsource en brugers system 2, kunne være i form af de førnævnte diætist apps, der med udgangspunkt i data om den enkelte brugers kostvaner, sættes til at finde frem til passende madplaner til vedkommende (Artikel 5). Igen er det altså appen der reflekterer over, hvad der ville være det rette for brugeren at indtage, ikke brugeren selv.

Pointen med inddragelsen af ovenstående eksempler er, at visse apps *kan* træde i stedet for visse af forstandens/system 1's såvel som fornuftens/system 2's funktioner. Det der hermed menes er, at apps kan udøve visse opgaver relateret til den bestemmende og den reflekterende dømmekraft, på vegne af en bruger. Spørgsmålet vi nu vil forsøge at besvare er, hvordan Kant, Gadamer og Aristoteles ville forholde sig til denne slags apps?

Man ville givetvis få afklaret en del spørgsmål om hvordan Kant ville forholde sig til en given app, ved at overveje dens formålstjenlighed og dernæst se denne i lyset af det kategoriske imperativ. Her ville man fx kunne spørge om man ville kunne ville, at en diætistapp skulle praktisere tænkning på vegne af en selv. I disse tilfælde ville Kant givetvis svare blankt nej – for i så fald ville man samtidig acceptere, at andre fornuftsvæsner heller ikke tænkte selv. Således kan man i kantiansk forstand eksempelvis argumentere for, at det at lade en app vælge ens diæt ville være en ufornuftig handling og derfor på sin vis også amoralsk.

Her ser vi et eksempel på, at den kantianske dømmekraft er meget mere end blot et spørgsmål om at træffe valg. For det er som sådan ikke nok at valget er det rigtige, man må også træffe det af de rigtige grunde, hvilket relaterer sig til den gode vilje og indfrielsen af selvtilfredshed (Kant, Immanuel, 2014, s. 41). Af denne grund er det derfor på mange måder underordnet, om omtalte apps har en ligeså god dømmekraft og kan træffe ligeså gode valg som et fornuftsvæsen. For ukritisk at følge deres forskrifter, ville være tilsvarende en opgivelse af egen autonomi, hvilket derfor er tilsvarende selvforskyldt umyndighed.

Vi kan her erindre Kants tidligere inddragede ord om den selvforskyldt umyndige, hvis valg kun er rettet mod det lettilgængelige behag, og hvis eneste bekymringer omhandler behagets styrke, dets varighed samt hvor ofte det kan gentages. Disse ord er tankevækkende i forlængelse af brugen af omtalte livsstilsapps. For disse apps synes på mange måder netop at tilbyde at gøre livet lettere for en bruger, fx ved at træde i stedet for en vedkommendes system 2/reflekterende dømmekraft og kan dermed mindske den umiddelbare nødvendighed for, at vedkommende selv reflekterer. Man kunne i forlængelse af dette måske sige, at den ufornuftige og den fornuftige overvejende drives af to vidt forskellige tankesystemer. Den ufornuftige vil hvile på system 1 så ofte det er vedkommende muligt, hvorimod den fornuftige anser det som en pligt at bruge system 2, hvornår end det er påkrævet.

Den klare forskel synes derfor at være deres respektive hensigter/viljer. For hvor den ufornuftige lader sin dømmekraft styre af den lyk-salighed, der er forbundet med de lettest tilgængelige oplevelser af behag, har den fornuftige kun øje for de handlinger der medfører selvtilfredshed. Man kan m.a.o. sige, at det der er altafgørende for den fornuftige, er underordnet for den ufornuftige – nemlig det at give sig selv en formålsrettethed der i sig selv, kan være sig selv nok. For som Kant skriver, er det ikke udfaldet af handlinger der er det centrale. Dette skyldes at uanset om resultatet af at handle ud fra en god vilje skulle være katastrofalt, så ville denne vilje “[...] alligevel i sig selv stråle som en juvel” (Ibid., s. 41). Kant skriver i sammenhængen:

”Forstand, vid, dømmekraft (...) er uden tvivl i mange henseender gode og ønskværdige; men de kan også være yderst slette og skadelige, hvis viljen der skal gøre brug af disse naturgaver (...) ikke er god” (Ibid., s. 39).

Man kan med ovenstående i betragtning på sin vis udlede at dømmekraften *kan* forføres af apps og anvendes i modstrid med det alment menneskelige. Igen er det bekvemmeligheden Kant lig Aristoteles tager sig i agt for. I forlængelse af dette, er Kants fortrøstningsfuldhed på vegne af menneskeheden, af flere grunde væsentlig at se på i lyset af apps og såkaldte tanke-systemer. For hvis det er tilfældet, at teknologier såsom apps på bekvemmelig vis kan outsource dele af menneskesindets system 2, og at dette system, indebærer evnen til at kunne tænke moralsk, hvordan skulle man så kunne udlede, at menneskearten bestandigt ville kunne opøve en dømmekraft, der ville sikre artens udvikling? Spørgsmålet er væsentligt, da det jo netop er system 2 der underbygger oplevelsen af at være subjekt, såvel som at være moralsk aktør.

Under alle omstændigheder ville ethvert fornuftsvæsens *ubetingede* overgivelse til forskrifter og formler fremskaffet af livsstilsapps, med Kants ord, være et mekanisk værktøj der misbruger vedkommendes anlæg, hvilket også beskrives som den ” [...] stedsevarende umyndigheds fodlænker” (Kant, Immanuel, 1993, s. 72). Af disse grunde forekommer det relativt klart, hvordan Kant ville forholde sig til at et fornuftsvæsen skulle overlade dømmekraften til livsstilsapps. For det handler givetvis ikke om, hvorvidt den ene eller anden app i sig selv er forkert eller om den har god dømmekraft, det handler mere om formålet med brugen af den. Her er det afgørende for Kant, at såfremt en person ønsker at anvende en app, må vedkommende samtidig ære sin værdighed som autonomt fornuftsvæsen, såvel som have modet til at betjene sig af sin egen dømmekraft.

At anvende en livsstilsapp varsomt, er givetvis også en tilgang Gadamer ville istemme. Dette skyldes først og fremmest at Gadamer understregede nødvendigheden af, at mennesket måtte være opmærksom på sine tendenser til altid at forstå sig selv på selvfølgelig vis, grundet overbevisningen om, at vi i vores møde med en sag, ikke kan undgå straks at danne os et helhedsbillede af denne. Det er således menneskets egen opmærksomhed på denne tendens, der afgør hvorvidt en forståelsesmæssig udvidelse kan indtræde eller ej - hvilket selvsagt også er påkrævet i mødet med livstilsapps, særligt i betragtning af, at disse til stadighed fylder mere og mere i det almene menneskes liv.

For hvis vi uden videre accepterer de forskrifter disse apps genererer, kan vi givetvis have en oplevelse af en udvidet forståelse, der i virkeligheden ligeså vel kan være indskrænket. Det væsentlige er m.a.o. at inddrage ens egen forforståelse og således løbende afgøre, hvorvidt denne er i overensstemmelse med appens dom. Dette må anses som centralt, da en livsstilsapp eksempelvis ikke er underlagt et sandhedskrav, hvorfor det må være op til den enkelte at vurdere gyldigheden af dens konklusioner. Hvordan skulle brugerne ellers kunne vide, om apps (for)forståelse om deres livsstil, er tilstrækkelig nok til at kunne forbedre deres tilværelse, hvis de ikke selv deltager aktivt i domsfældelsen?

I denne forstand kan man argumentere for, at netop det, at en app kan træde i stedet for en persons reflekterende dømmekraft, synes at understrege nødvendigheden for, at vedkommende går hermeneutisk til værks i konsultationen af en sådan. For så længe appen ville komme med forslag om livsstilsændringer der i princippet ville kunne indses af brugeren, ville vedkommende givetvis ikke se et tilpas stort incitament til selv at reflektere. Dette vækker en relevant pointe i forlængelse af teorien om *The extended mind* og system 1 og 2.

Som tidligere nævnt tager system 2 over, der hvor system 1's evner op-hører. Men hvis en person udliciterer system 2 fx til en app, og denne kommer med en forskrift vedkommendes system 1 grundet tillid til appen blot accepterer, er det vel rimeligt at antage, at appens dømmekraft nu anses som værende overlegen i indsigt. Pointen er her, at hvis ikke personens eget system 2 inddrages i denne proces, vil brugeren ikke have en indikation på, hvorvidt appens konklusioner har deres grund i korrekt forståelse eller fejlagtig forforståelse - medmindre vedkommende før eller siden mærker på egen krop, i hvor høj grad appen har taget fejl.

Brugen af livsstilapps adskiller sig således ikke umiddelbart, eksempelvis fra det at konsultere eksperter, for i begge tilfælde er det lige dele afgørende, om disses autoritet er tildelt eller erhvervet såvel som om de konsulteres med et kritisk blik. Der synes dog alligevel at være en væsentlig forskel. For det må være rimeligt at antage, at hvor de fleste af os kun konsulterer eksperter fra tid til anden, er vores apps i smartphones til rådighed døgnet rundt. Der er derfor al mulig grund til at tage sig i agt for den upåagtede vanetænkning, ikke mindst da væsentlige dele af indholdet på disse apps, er skriftligt fikseret og derved har en autoritativ vægt.

Så uanset i hvor høj grad apps er i stand til at træde i stedet for en brugers bestemmende og/eller reflekterende dømmekraft, er dette i hermeneutisk forstand ingenlunde en undskyldning for, at brugeren giver slip på disse og undlader at inddrage egen forforståelse. Dette er trods alt brugerens eneste målestok for, i hvor høj grad vedkommende forståelse af en sag udvides, og at den upåagtede vanetænkning undgås.

Den aristoteliske tænkning er derfor også relevant at inddrage i sammenhængen. For når Aristoteles anså viden og praktisk fornuft som uadskillelige i det levede liv, måtte det være enkeltindividets eget ansvar at opbygge sin dømmekraft – man kan muligvis leve sit liv igennem andre og lade disse træffe ens beslutninger, men i så fald, er dette ensbetydende med at give afkald på at udleve sit telos og muligheden for at indfri eudaimonia. Man kan således argumentere for, at Aristoteles ville være uenig med Clark/Chalmers i, at det er irrelevant om man bruger hjernen, en maskine eller andre mennesker til at finde frem til en konklusion. Det er dog en anelse mere komplekst end som så, hvilket her vil forsøges illustreret.

Lad os forestille os en person uden kløgt, der dog altid er ledsaget af en kløgtig tvillingebror (eller en app), der konsulteres hver gang personen skal træffe et valg. Isoleret set kan man argumentere for, at det ikke er personens egen vid og praktiske fornuft der anvendes, hvorfor vedkommende ikke kan kaldes kløgtig - endnu. For som Aristoteles skriver: ” [...] værd har også den mand, som vil lytte til kløgtig belæring” (Aristoteles, 2000, s. 34). Sagt med andre ord, mente Aristoteles at man bliver kløgtig af at kopiere, i betydningen tage ved lære, af andre kløgtiges adfærd (Ibid., s. 60). Dog synes ordet belæring at indikere, at man på et tidspunkt selv må stå på egne ben. Andres visdom, kan således bruges som springbræt til udviklingen af en persons karakter, men bør anvendes som guideline - ikke som hvilepude.



Det kan dog diskuteres hvorvidt der foreligger en mulighed for, at en app kan træffe de samme beslutninger som den kløgtige. Dette er imidlertid relativt underordnet. For uanset om apps kan dette eller ej, må det være op til brugerne at konsultere disse på dydig vis. Det er eksempelvis op til den enkelte at finde frem til, hvorvidt vedkommendes brug af apps bærer præg af fejhed, fx i form af overdreven brug og manglende mod til selv at træffe afgørelser.

I forlængelse af dette kan man afslutningsvist argumentere for, at Aristoteles ville mene at man ville kunne bruge en livstilsapp for meget, men der ville kunne rejses tvivl om han ville mene at denne kunne bruges for lidt. Dette skyldes, frem for alt, at en nødvendig men ikke tilstrækkelig betingelse for eudaimonia, er opbyggelsen af *egen* kløgt, der afstedkommer af en dydig deltagelse i livets aktiviteter.

## **Del VI: Dømmekraften på apps – forlænget eller outsourcet?**

### 6.1 Diskussion

Der hersker ingen tvivl om, at brug af apps hverken kan påstås som værende entydigt godt eller dårligt for det senmoderne menneskes opøvelse af dømmekraften. For der er uomtvisteligt et hav af mulige fordele og ulemper forbundet med brugen af disse. Dette leder os frem til diskussionen om, hvilken betydning apps potentielt set kan have for en brugers dømmekraft, hvilket overordnet set synes at afhænge af, i hvor høj grad de anvendes som en erstatning eller et supplement.

For om end Clark og Chalmers synes at fremlægge et gyldigt argument for, at vi fx kan bruge redskaber i vores omkringværende miljø til at *tænke med*, må det imidlertid betragtes som en ganske anden sag når apps eksempelvis synes at kunne *tænke for os* – men hvorfor? Og hvad er de mulige konsekvenser?

Paradoksalt nok synes det at forholde sig sådan, at fordelene ved apps, kan siges at være deres største ulempe, i de tilfælde en bruger ikke betjener sig af sin egen dømmekraft sideløbende. For om en bruger har modet og villigheden til at medbringe sin forstand og fornuft i brugen af apps, må i kantiansk optik anses som værende det der afgør, hvorvidt vedkommende kan betragtes som selvforskyldt umyndig. Dette er dog ikke den eneste mulige konsekvens ved at lade en app tage styringen. Langt fra.

For ikke alene vil en sådan brug, være en opgivelse af muligheden for at indfri den for Kant eneste væsentlige følelse der findes, selvtilfredsheden. Det ville også være en opgivelse af egen autonomi og dermed sagt, ville man også give afkald på at være et værdigt medlem af en dygtighedens kultur, der kendetegnes ved et samfund af forenede fornuftsvæsener, der evner at give sig selv en formålsrettethed – fri for fremmed styrelse. Man kan således sige, at den selvforskyldt umyndige i sin brug af apps, har ofret sin reflekterende dømmekraft, til fordel for bekvemmeligheden – tilbage er blot at leve efter appens bestemmelser.

Dette leder os frem til et væsentligt aspekt ift. menneskets dømmekraft og dets møde med livsstilsapps og et socialt medie såsom WeChat. For ikke alene kan apps anvendes af brugeren til at løse opgaver, det før var op til vedkommendes egen dømmekraft at udføre. Eksempelvis kan WeChat i høj grad siges at være en app, hvorigennem magthavere forsøger at manipulere brugernes dømmekraft. En appbrugers reflekterende dømmekraft kan således, potentielt set, reduceres af andre mennesker såvel som af teknologier – mere eller mindre selvforskyldt. Det synes eksempelvis mere rimeligt, at anfægte en appbruger der aktivt har bedt en app om at tænke på vegne af vedkommende, end en appbruger hvis autonomi er blevet manipuleret.

Brugen af apps og konsekvenserne af samme, er altså nuanceret. Det kan derfor, for nuværende, ikke fastslås eller med rimelighed antages, i hvor høj grad apps svækker/styrker dømmekraften eller om brugen af dem fx er et udtryk for selvforskyldt umyndighed eller ej. Der kan dog argumenteres for, at brugeren må tage sig i agt for apps særligt i betragtning af, at disse tilbyder en stadigt voksende palet af bekvemmeligheder, det intet kræver af den ufornuftige at gøre brug af, men som givetvis kan kræve meget af den fornuftige at modstå.

Dette leder os frem til et spørgsmål der opstod tidligere, i spændingsfeltet mellem Kants teori om de æstetiske forudsætninger for oplysning, og Adorno/Horkheimers argument for, at oplysningen søger at afmystificere naturen. For hvor Kant argumenterede for at vores møde med naturen, indbyder mennesket til oplysning gennem en fornuftsbrug, mente Adorno og Horkheimer netop at oplysningens forstandige afmystificering af naturen, resulterer i at mennesket og naturen bliver adskilt. Dette er af flere grunde relevant for vores undersøgelse af apps og deres indvirkning på menneskets dømmekraft. For dette er ikke bare et spørgsmål om, hvorvidt fornuften og forstanden inkluderes eller ekskluderes i vores brug af apps, det er også et spørgsmål om vi i brugen af disse refererer til *os selv* som Kant understregede nødvendigheden af, eller *oplysningens herredømme* som Adorno/Horkheimer advarede imod.

Spørgsmålet er m.a.o. om apps kan siges at være et eksempel på en instrumentalisering af fornuften, og om brugen af dem kan siges at være et udtryk for forsøg på selvopholdelse. Som sagt ville det munde ud i gisninger, hvis man skulle søge at fastslå hvorvidt appbrugere anvender deres egen dømmekraft i deres konsultation af apps. Man kan dog til en vis grad påstå, at apps på mange måder repræsenterer den forstandige tilgang der kendetegnes ved en overbevisning om, at alt og alle kan forstås, kategoriseres og begrebsliggøres. Det synes eksempelvis med det gennemgæede i betragtning, netop at være det apps' dataindsamling sigter efter at blive i stand til.

Ligeledes kan man argumentere for, at brug fx af WeChat og diverse livsstilsapps, i princippet kan anvendes af et menneske med henblik på dets selvopholdelse, i form af forsøg på at tøjle sin angst såvel som at få opfyldt kropslige behov. Her kan det som sådan betragtes som underordnet hvad enten man lever efter en myte, et herredømme eller en apps bestemmelser. For i alle tre tilfælde kan enkeltindividets reflekterende dømmekraft, i større eller mindre grad eksternaliseres, hvorfor man i princippet kan opgive ens selvbestemmelse og overvejelser om egen formålsrettethed, til fordel for forskrifter og handlingsvejledninger. I et sådant tilfælde, ville man i kantiansk forstand således kunne argumentere for, at man behandles af andre såvel som af sig selv, som et middel til et mål og ikke et mål i sig selv. Fornuften er med andre ord sat ud af spil – eller blevet instrumentaliseret om man vil.

Som et af vores tidligere fund indikerer, kan der drages en parallel mellem den reflekterende dømmekraft og system 2, hvilket på sin vis synes at underbygge ovenstående pointe. For eftersom de begge repræsenterer enkeltindividets fornuft og oplevelse af at være moralsk aktør, må det være rimeligt at antage at en udlicitering af disse, fx til apps, ville kunne reducere et menneskes mulighed for at opøve vitale aspekter af dets dømmekraft. Man kan på denne måde at forstå, se dette som den yderste konsekvens af, at foretrække lyksalighed fremfor selvtilfredshed - at opgive dømmekraften, er i kantiansk forstand tilsvarende at opgive ens værdighed.

Dette leder os frem til Gadamer, der formentlig ligesom Kant ville anse ovenstående tilgang som selvudslettende, men af andre grunde end Kant. Dette skyldes Gadamers overbevisning om, at enhver fortolker der ikke inkluderer sin forforståelse af en sag, men blot accepterer sit første udkast til helhedsmeningen af denne, vil afholde enhver mulig udvidelse af sin forståelse i at opstå.

At tilgå apps fordomsfrit, ville m.a.o. være tilsvarende at give afkald på egen fornuft, for når ens forforståelse ikke inddrages i mødet med disse, har dømmekraften så at sige intet fundament at stå på – i et sådant tilfælde kan appen, berettiget såvel som uberettiget, forekomme overlegen i indsigt. Af samme grund mente Gadamer at den bestemmende dømmekraft, uanset hvor den udspringer fra, altid bør indeholde et refleksiøst aspekt for ellers er man, før eller siden, så godt som garanteret at forfalde til upåagtet vanetænkning.

Forstås indholdet af apps fordomsfrit, kan dette derfor have omfattende konsekvenser for brugerens dømmekraft. For i lyset af Gadamer's overbevisning om, at mennesket altid forstår sig selv på selvfølgelig vis, kan en insisteren på at forstå fordomsfrit cementere et risikabelt tunnelsyn. Appbrugerens der fx overvejer muligheden for at en livsstilsapp tager fejl, er derfor også ubeskriveligt bedre stillet end den der ikke gør. I hermeneutisk forstand synes dette m.a.o. at være det afgørende, i forhold til om appen udvider eller indskrænker brugerens dømmekraft, hvilket endnu engang afhænger af vedkommendes evne til at få den bestemmende og reflekterende dømmekraft til at samarbejde. Dømmekraften må derfor, i et hermeneutisk perspektiv, gerne forlænges - men under ingen omstændigheder outsources.

Om end Gadamer og Aristoteles' genstandsfelter var ganske forskellige, havde de dog imidlertid visse ligheder i deres tilgang. Fællesnævneren for deres måde at arbejde på synes, frem for alt, at hvile i opmærksomheden på de partikulære tilfælde. At være ude af stand til at praktisere denne opmærksomhed, ville Gadamer som bekendt anse som en forhindring for forståelse, hvorimod Aristoteles ville kalde det mangel på kløgt. I begge tilfælde ville den fintfølelse fornemmelse for den enkelte situation være fraværende, og dømmekraftens betingelser for at dømme optimalt være svækkede.

Som vi flere gange har set, lagde Aristoteles vægt på handlingers indflydelse på et menneskes holdninger, hvorfor man må tage sig særlig i agt for lasterne. Her er brugen af apps selvsagt ingen undtagelse. Aristoteles ville i forlængelse af dette, givetvis være åben for at man i visse tilfælde anvendte en app, men ville som sagt understrege nødvendigheden for en besindig tilgang. For enhver overdreven brug fx hvad angår jagt på nydelse eller ønske om at lade livsstilsappen træde i stedet for en selvstændig beslutningstagen, ville på sigt afholde vedkommende fra at opbygge en stærk karakter og derved ville muligheden for at indfri eudaimonia gå tabt. Så hvor banalt det end måtte lyde, må den enkelte være sin brug af apps selvbevidst, særligt i lyset af, at disse tilbyder et stigende antal muligheder for, at kunne erstatte brugerens egen opøvelse af dømmekraft og frarøve vedkommende muligheden for, at høste fortjenesten af en kløgtig handlen.

Man kunne indvende, at om end de omtalte apps angiveligt kan træde i stedet for en brugers dømmekraft, er dette hverken ensbetydende med at brugeren nødvendigvis ville lade dem gøre det, eller om dømmekraften i sin helhed kan outsources. Der er, trods alt, et utal af livets aspekter apps endnu ikke kan og givetvis aldrig kommer til at varetage – så hvorfor ikke teknologisere vores tankesystemer mest muligt? Indvendingen er legitim.

Det må dog anerkendes, at selvom menneskets overgivelse af dets dømmekraft, fx til teknologi såsom apps, skulle kunne foregå tillidsfuldt, så må rationalerne herfor overvejes nøje. For hvis Kahneman har ret i, at system 2 udgør vores selvbevidsthed og at dele af dette tanke-system kan teknologiseres, kan konsekvenserne være betydelige. Hertil kommer det mulige afkald på den kantianske selvtilfredshed, evnen til at anvende fordomme som forståelsesbetingelser og den aristoteliske lykke, eudaimonia. At outsource en eller flere dele af dømmekraftens komponenter, kan altså muligvis gøre livet lettere – men der kan sås tvivl om det gør livet bedre.

## 6.2 Konklusion

Dette speciale har undersøgt og diskuteret to distinkte aspekter af den menneskelige dømmekraft. Den ene har omhandlet hvorvidt dømmekraft kan outsources til apps, den anden har haft til formål at afdække eventuelle konsekvenser herved. Det filosofiske grundlag for disse overvejelser, har dels været i form af en klargøring af begrebet oplysning som fremlagt af Kant og Adorno/Horkheimer, dels i form af en afdækning af begrebet dømmekraft, som fremlagt af Kant, Gadamer og Aristoteles. Siden er disse teorier sat i anvendelse, og blevet set i lyset af særligt to typer apps, hh. i form af sociale medier og livsstilsapps.

Det primære formål med inddragelsen af disse cases har været at undersøge, om apps i en smartphone, der i mange tilfælde anvendes af brugere med henblik på at træffe bedre beslutninger, i virkeligheden kan ende med at forhindre opøvelsen af deres egen dømmekraft. I diskussionen af dette, er Daniel Kahnemans fremlægning af sindets tanke-systemer og teorien om *The extended mind* formuleret af Andy Clark og David Chalmers, ligeledes bragt i spil. Vi vil nu, afslutningsvist, koncentrere os om at opridse de vigtigste fund i vores undersøgelse af, hvilke konsekvenser brug af apps potentielt set kan have for enkeltindividets dømmekraft.

Apps kan utvivlsomt være mindst ligeså fordelagtige for dømmekraften, som de kan være ulemper. Det synes derfor, i de fleste tilfælde, ikke at være appen i sig selv, der styrker eller svækker brugerens dømmekraft. Dette synes derimod i høj grad at afhænge af, om brugeren anvender appen som et supplement eller erstatning af egen dømmekraft. I forlængelse af dette og vores tidligere optegnelse af dømmekraftens symmetri, kan man tilsyneladende ikke outsource en del af dømmekraften, uden samtidig at påvirke dens helhed. Det kræver fx at man har forstand på et område, for at vide hvornår fornuften må bringes i spil, ligesom det kræver fornuft at kunne lede forstanden i den rigtige retning.

Hvis man eksempelvis outsourcer den bestemmende dømmekraft til en app, vil man så at sige have outsourcet en del af sin forstand. Det er nu op til appen og ikke brugeren at subsumere korrekt. I hermeneutisk forstand kan en brugers hengivne tillid til en app, således resultere i at vedkommende ikke inddrager sin forforståelse og dermed ikke indgår i en dialog med appens resultater – appen vil forekomme overlegen i indsigt. På denne måde at forstå, kan brugeren vikles ind i upåagtet vanetænkning og dermed ikke have indikationer på, om appen og indholdet på samme også er det.

Med Kahnemans begreber kan man sige, at hvis system 1 der repræsenterer hukommelse og forståelse outsources, ser man ikke et incitament for at igangsætte system 2. Man har således ikke en pejling på fx hvorvidt en GPS eller en lommeregner tager fejl. Ovenstående understreger Gadammers pointe om nødvendigheden af, at den bestemmende dømmekraft spiller sammen med den reflekterende, hvilket Gadamer fremhævede som en indsigt Aristoteles i særdeleshed var nået frem til, da viden og praktisk fornuft, i aristotelisk forstand, anses som uadskillelige i det levede liv – man må altid have øje for det partikulære.

Aristoteles ville altså givetvis ikke anse apps som sådan for et problem, da det igen handler om deres anvendelse. Det må derfor være op til den enkelte at finde frem til en dydig brug, særligt i form af besindighed, da det at lade apps træffe ens valg, i aristotelisk forstand må anses som en bekvemmelighed, der kan sløve sindet og svække dømmekraften.

Hvis det derimod er den reflekterende dømmekraft der outsources, har dette en indvirkning på fornuften. Dette kan af flere grunde anses som problematisk da det er denne del af dømmekraften, der muliggør at mennesket kan give sig selv en formålsrettethed, hvorfor den også synes at repræsentere menneskets selvbestemmelse og medmenneskelighed. Kant ville derfor heller ikke se det som forsvarligt at outsource den reflekterende dømmekraft, da man i så fald ville skulle kunne ville, at andre gjorde det samme.



At outsource de dele af dømmekraften der relaterer sig fornuften, fx til apps, er således problematisk. For i så fald, er det ikke længere fornuften der leder forstanden, eller brugeren der giver sig selv en formålsrettethed - det er derimod appen. På samme måde er det heller ikke længere enkeltindividets forforståelse, praktiske fornuft eller dets eget system 2's refleksioner der bringes i spil. Et væsentligt fund i sammenhængen er, at der synes at kunne drages visse paralleller mellem den reflekterende dømmekraft og system 2, da de begge har øje for refleksioner og det moralske aspekt af livet.

Hvad der er yderligere bekymrende er, at system 2, ifølge Kahneman, ligeledes repræsenterer vores selvbevidsthed, hvorfor en outsourcing af dette system, såfremt Kahneman har ret, potentielt set kan have en reduktiv effekt, på vores oplevelse af at være aktører i vores eget liv. Af ovenstående grunde synes det ikke underordnet, som Clark og Chalmers synes at hævde, om løsningen af en opgave outsources helt og holdent til teknologi såsom apps, uanset om det er den bestemmende eller reflekterende dømmekraft der forsøges udliciteret.

Der må dog siges at være markant forskel på, hvorvidt enkeltindivider forsøger at opgive deres dømmekraft fx til livsstilsapps eller om magthavere forsøger at påvirke brugernes dømmekraft på sociale medier. Det første tilfælde er et udtryk for selvforskyldt umyndighed, det er det andet tilfælde ikke nødvendigvis. Forskellen består m.a.o. i, om man selv har opgivet at bestemme sin egen formålsrettethed eller andre har forsøgt at påvirke den, hvilket bl.a. kan foregå gennem magthaveres indskrænkning af den kantianske offentlige brug af fornuften.

Dette skyldes, at den offentlige brug af fornuften relaterer sig til den reflekterende dømmekraft, der ikke blot kan anvendes af mennesket til at overveje egen *formålsrettethed*, den synes også at kunne anvendes til at overveje fænomeners og handlingers *formålstjenlighed*. Og eftersom det er den offentlige brug af fornuften, der muliggør at privatpersoner kan stille spørgsmålstejn ved formålstjenligheden af magthaveres bestemmelser, følger det som en naturlig konsekvens, at hvis den offentlige brug af fornuften indskrænkes, som vi så i eksemplet med det sociale medie WeChat, vil dette også kunne influere på brugernes muligheder for at udøve den reflekterende dømmekraft.

I værste fald ville dette, med Adorno/Horkheimers teori in mente, kunne resultere i, at enkeltindividet og herredømmet indgår en transaktion, hvor enkeltindividet køber dets selvopholdelse med dets selvfor nægtelse. Her ville individet m.a.o. kunne opgive dets dømmekraft til fordel for herredømmets anerkendelse såvel som goder, og individet bliver således afmægtigt og styrbart – fornuften ville dermed være blevet instrumentaliseret. I et sådant tilfælde, ville vedkommende hverken træffe sine egne afgørelser eller opleve den kantianske selvtilfredshed, den hermeneutiske forståelse eller aristoteliske lykke der kan være forbundet herved.

## Litteraturliste:

Albinus, Lars. (1999). *Mytens tvang*. Religionsvidenskabeligt Tidsskrift Vol. 34. (1) (s. 27-45).

Aristoteles. (2015). *Etikken*. Det lille forlag.

Becker, Benjamin., Gan, Chumnei & Montag, Christian. (2018). *The Multipurpose Application WeChat: A Review on Recent Research*. Frontiers in psychology Vol. 9 (s. 1-19).

Boutrup, Christina. (2018). *Den store tech-revolution*, People's Press. København.

Clark, Andy., & Chalmers, David. (1998). *The Extended Mind*. Analysis. Vol. 58, (s. 7-19.).

Collin, Finn & Køppe, Simon. (2012). *Humanistisk videnskabsteori*. DR multimedie, København.

Gadamer, Hans-Georg. (2014). *Sandhed og metode*. Hans Reitzels forlag, Aarhus.

Habermas, Jürgen. (1986-1987). *Sammenfletningen af myte og oplysning: Horkheimer og Adorno - 1. del*. Dansk Musik Tidsskrift. Vol. 6. (s. 325-329).

Hartnack, Justus. (1994). *Immanuel Kant*. C.A. Reitzel, Viborg.

Hendricks, Vincent. (2016). *Spræng boblen*. Gyldendal, København.

Hendricks, Vincent & Hansen, Pelle. (2011). *Oplysningens blinde vinkler*, Samfundslitteratur, København.

Horkheimer, Max., & Theodor Adorno. (2001). *Oplysningens dialektik*. Gyldendal, København.

Kahneman, Daniel. (2011). *At tænke hurtigt og langsomt*. Lindhardt og Ringhof, København.

- Kant, Immanuel. (2000). *Besvarelse af spørgsmålet: Hvad er oplysning?* Slagmark, Aarhus.
- Kant, Immanuel. (2014). *Grundlæggelse af sædernes metafysik*. Hans Reitzels forlag, København.
- Kant, Immanuel. (2005). *Kritik af dømmekraften*. Det lille forlag, København.
- Kant, Immanuel. (2011). *Kritik af den praktiske fornuft*. Det lille forlag, København.
- Kant, Immanuel. (2002). *Kritik af den rene fornuft*. Det lille forlag, København.
- Kant, Immanuel. (2017). *Oplysning, historie, fremskridt*. Slagmark, Aarhus.
- King, Gary., Pan, Jennifer., & Roberts, Margaret. (2017). *How the Chinese Government Fabricates Social Media Posts for Strategic Distraction, not Engaged Argument*. American Political Science Review Vol. 111. (3) (s. 484-501).
- Lund, Erik., Pihl, Mogens., & Sløk, Johannes. (1994). *De europæiske idéers historie*. Gyldendals bogklubber, Haslev.
- Lübcke, Poul., Husted, Jørgen., & Grøn, Arne. (1983). *Politikens filosofi leksikon*. Politikens forlag, København.
- Lyon, David. (1994). *Electronic eye: The Rise of Surveillance Society*. University of Minnesota Press.
- Montag, Christian., Zhao, Zhiying., & Sindermann, Cornelia. (2018). *Internet Communication Disorder and the structure of the human brain: initial insights on WeChat addiction*. Science Report. Vol. 8, (1-10).

Nuzzo, Angela. (2013). *Reflective judgment, Determinative judgment, and the Problem of Particularity*. Washington University Jurisprudence Review, Vol. 6 (1), (s. 7-25).

Oluffa, Esther., Jepsen, Per., & Friberg, Carsten. (2007). *Kritik af dømmekraften – otte læsninger*. Philosophia, Aarhus.

Rashid, Imran., & Kenner, Søren. (2019). *Offline*. People's Press, København.

Roessler, Beate., Nissenbaum, Helen., & Susser, Daniel. (2019). *Technology, autonomy, and manipulation*, Internet Policy Review, Journal on internet regulation. Vol. 8 (2), (s. 1-14).

### **Links:**

[https://www.dr.dk/drtv/se/horisont\\_-de-advarede-om-corona\\_krisen\\_-og-forsvandt\\_168968](https://www.dr.dk/drtv/se/horisont_-de-advarede-om-corona_krisen_-og-forsvandt_168968)

(Citeret som DR-Horisont, senest tilgået d. 30-03-2020)

<https://9to5mac.com/2017/05/05/average-app-user-per-day/>

(Citeres som Artikel 1, senest tilgået d. 20-04-20)

<https://ordnet.dk/ddo/ordbog?query=overv%C3%A5ge>

(Citeres som Artikel 2, senest tilgået d. 20-04-20)

<https://ordnet.dk/ddo/ordbog?query=privatliv>

(Citeret som Artikel 3, senest tilgået d. 20-04-20)

<https://spectrum.ieee.org/tech-talk/telecom/internet/how-chinas-statesponsored-social-networks-control-misinformationand-dissent>

(Citeres som Artikel 4, senest tilgået d. 27-04-2020)

<https://www.mealime.com/>

(Citeres som Artikel 5, senest tilgået d. 16-05-2020)

<https://apps.apple.com/dk/app/sleep-cycle-sleep-better/id320606217?l=da>

(Citeres som Artikel 6, senest tilgået d. 16-05-2020)

<https://support.apple.com/da-dk/HT208982>

(Citeres som Artikel 7, senest tilgået d. 16-05-2020)