

# FILOSOFISK SUPPLEMENT

22. ÅRGANG 1-2/2026

*Filosofisk supplement* er et studentdrevet fagtidsskrift ved  
Program for filosofi ved Universitetet i Oslo.

*Filosofisk supplement* gis ut med støtte fra Kulturstyret ved  
Studentsamskipnaden i Oslo, Frifond, og IFIKK.

Edda Trykk AS

Opplag: 200

ISSN: 0809-8220  
Org. nr.: 988 784 346

Filosofisk supplement  
c/o IFIKK  
Postboks 1020 Blindern  
0315 OSLO

redaksjon@filosofisksupplement.no  
Manus og artikkelforslag mottas per e-post til:  
bidrag@filosofisksupplement.no

Årsabonnement NOK 180,- (4 utgaver)  
[www.filosofisksupplement.no](http://www.filosofisksupplement.no)



[www.tidsskriftforeningen.no](http://www.tidsskriftforeningen.no)



# REDAKSJON

SJEFREDAKTØRER

Johan Pedersen Betsi  
Halvor Jørgensen

LAYOUT

Daniel Dalseth

ØKONOMI

Magnus Kristoffersen Nyrud  
Karl Westergaard  
Richard Fauchald Griebenow  
Eleanora Yancheva Mincheva

ØVRIGE  
MEDLEMMER

Benjamin Berglen  
Thomas Torgersen Bråttum  
Marcus Holst-Pedersen  
Kristýna Jančová  
Ingeborg Gloppen Johnsen  
Maria Bundli Karlsen  
Gustav Lind-Fossen  
Fulvio Maina  
Trym Mostad  
Willemijn Muis  
Julie Noorda  
Oskar Prøsch  
Anine Hansen Stranda  
Magnus Strand-Gjernes

FORSIDE

"Rain, Steam and Speed - The  
Great Western Railway" av  
J.M.W. Turner (1844)

*Filosofisk supplements* artikler er alle behandlet gjennom en  
dobbel blind vurderingsprosess.

# INNHold

- 12     **ARTIKLER**  
**I RUINENE TIL DEN GLOBALE LANDSBY**  
Halvor Jørgensen
- 27     **THE POST-FEMINIST REVOLUTION: SHOULD WE FEAR IT  
OR CELEBRATE IT?**  
Sara Mehri
- 45     **PROTAGORAS, PARMENIDES OG POLITIKK**  
Trym Mostad
- 60     **INTERVJUER**  
**LEA YPI**  
Halvor Jørgensen, Anine Hansen Stranda og Oskar Prøsch
- 72     **KANT OG REVOLUSJONER**  
**EN SAMTALE MED REIDAR MALIKS**  
Benjamin Berglen og Magnus Strand-Gjernes
- 88     **DEN REVOLUSJONERENDE LANGSOMHETEN**  
**ET INTERVJU MED PROFESSOR I FILOSOFI KRISTIN  
SAMPSON**  
Vårin Sinnes og Emi Pæz Rokseth
- 96     **FRA FORSKNINGSFRONTEN**  
**HVERKEN REFORMER ELLER REVOLUTION, MEN  
REGENERATION**  
Peter Nielsen

- 109 **BOKESSAYS**  
**OG I DERES ØYNE VAR VARIGHET**  
Sindre Brennhagen
- 120 **SPIRITUELL KORRUPSJON SOM PERSONLIG**  
**REVOLUSJON**  
Anine H. Stranda
- 126 **BOKANMELDELSER**  
**11 GODE GRUNNER TIL Å VÅKNE OPP**  
Anine H. Stranda
- 130 **DU SKAL TRO AT DU ER NOE – MITT OPPGJØR MED**  
**JANTELOVEN**  
Magnus Strand-Gjernes
- 134 **INGENTING BLIR SOM FØR - EN**  
**GENERASJONSFORTELLING**  
Oskar Prøsch
- 137 **VÅR ÆRE OG VÅR FRYKT**  
Leslie Berre
- 141 **BOKSPALTER**  
**HYPERPOLITIKK**  
Gustav Lind-Fossen
- 142 **HUMAN ACTS**  
Fulvio Maina
- 143 **MØRKETS VENSTRE HÅND**  
Maria Bundli Karlsen

- 145 **HOUR OF THE STAR**  
Willemijn Muis
- 147 **UTDRAG AV DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI**  
**SUBALTERN**
- 148 **QUIZ**
- 152 **FORRIGE & NESTE NUMMER**
- 155 **BIDRAGSYTERE**





# REVOLUSJON

(#1-2/2026)

Det er mange måter å forstå hva en revolusjon er. En revolusjon kan feile, den kan lykkes, det kan være en vitenskapelig revolusjon, det kan være en politisk revolusjon eller en kunstnerisk revolusjon. Alle disse måtene å forstå begrepet revolusjon på har til felles at de fører til radikale endringer innenfor sitt felt eller i praksis.

En revolusjon kan fungere som et reservoar for filosofiske ideer. Om det er Marx sine ideer om rettferdighet som nødvendiggjør en revolusjon, eller om det er Kant sine tanker om revolusjoner i det hele tatt kan være rettferdigjort. Revolusjoner byr sånn sett på filosofisk spillerom. Entusiasmen for revolusjon i det vestlige samfunnet er i dag fraværende, men dette betyr ikke at filosofen har mistet sin interesse for temaet. Fra studentrevolusjonen i 1968 til Mark Fishers kapitalistiske realisme har filosofiske tenkere ofte behandlet mangelen på en revolusjonær ånd som et sentralt ledd i deres teorier og samfunnskritikk.

Halvor Jørgensen tar for seg passivitetens fremvekst i det moderne samfunn i sin artikkel. Ved å undersøke mediers rolle i formingen av verden, kobler han det moderne mennesket til myten om Narcissus. Ved å dra media vekk fra teknologiens domene og sette mediets rolle i sentrum av samfunnets utforming, kommer han frem til en mediebevisst holdning han kaller «shooting the messenger». Medielandskapet, slik det er i dag, bidrar til å forhindre revolusjon.

Sara Mehri drøfter post-feminismens ambivalenser i hennes artikkel, og stiller spørsmål om hvilken revolusjon post-feminismen egentlig bringer. Hun kritiserer post-feminisme for dens sammenkobling med nyliberalisme og kapitalisme. Mehri skriver om den post-feministiske revolusjonen og argumenterer for en forpliktelses-basert feminisme.

Trym Mostad undersøker Protagoras av Abdera og i forlengelse, sofismen generelt. Teksten hans er en kassstudie som forsøker å bringe sammen fragmenter og testimonia av en revolusjonerende erkjennelsesteoretisk og politisk holdning hos Protagoras og hans omkrets.

Vi har tre intervjuer med i denne utgaven. Det første er med professor i filosofi ved LSE, Lea Ypi, som blir intervjuet av Halvor Jørgensen og Anine

Stranda. Ypi holdt ExPhil-forelesningen i 2025, der hun foreleste over nett-opp revolusjon. Intervjuet er en utbrodering av temaene hun tok opp i denne forelesningen. Intervjuet er forfattet av Oskar Prøsch. Det andre intervjuet er med professor i filosofi ved UiO, Reidar Maliks. Maliks ble intervjuet av Benjamin Berglen og Magnus Strand-Gjernes. Maliks forsker på Kants politiske filosofi. Intervjuet fokuserte følgelig på Kants syn på revolusjon. Maliks demonstrerer Kants reformisme. I tillegg har vi et intervju utført av Vårin Sinnes og Emi Paez Rokseth med Kristin Sampson, som er professor i filosofi ved UiB. Sampson slår et slag for det revolusjonære potensialet i den langsomme og tilbakeskuende filosofien.

I tillegg har vi nytt fra forskningsfronten: Peter Nielsens artikkel argumenterer for at den radikale utviklingen av media og nyheter i nyere år har gjort tradisjonelle ideer om sosial endring i kritisk teori utdatert. Samtiden er blottet for innhold, grunnet spredningen av ikke-hendelser og ikke-nyheter. Nielsen argumenterer for at det er behov for *regenerasjon* og ikke revolusjon. Vi har også flere bokanmeldelser i dette nummeret.

Flere redaksjonsmedlemmer har anmeldt bøker skrevet av politiske figurer i norsk offentlighet. Anine Stranda har en anmeldelse av Simen Velles *11 Gode grunner til å våkne opp*. Magnus Strand-Gjernes anmelder Danby Chois bok *Du skal tro at du er noe*. Simon Velle er ikke den eneste ungdomspolitikeren som har debutert med bok i år, Gaute Børstad Skjervø sin bok *Ingenting blir som før - En generasjonsfortelling* er blitt anmeldt av Oskar Prøsch. Sist, men ikke minst blir Abid Rajas bok *Vår ære og vår frykt* anmeldt av Leslie Berre.

Utgaven byr på to bokessays. Sindre Brennhagen revolusjonerer forståelsen av dyrehager gjennom hans lesning av *What Are Zoos For?* Anine Stranda skriver om spirituell korrupsjon som personlig revolusjon gjennom et essay om Herman Hesses *Siddharta*. Vi har også bokspalter å by på. Gustav Lind-Fossen med *Hyperpolitikk*, Fulvio Mania skriver om *Human Acts*, to andre skriver om lyst og mørkt: henholdsvis i Maria Bundli Karlsens spalte om *Mørkets venstre hånd*, og Willemijn Muis skriver om *Hour of the star*. Til slutt har vi utdrag fra *Den leksikryptiske encyclopedi* og quiz. Vi håper at utgaven er inspirerende, ja, til og med revolusjonerende for dere.

Sjefredaktørene    Johan Pedersen Betsi  
                                 Halvor Jørgensen

# REVOLUTION

(#1-2/2026)

There are many ways to understand what a revolution is. A revolution can fail, it can succeed, it can be a scientific revolution, it can be a political revolution or an artistic revolution. All these ways of understanding the concept of revolution have in common that they lead to radical changes within their field or in practice.

Revolution can work as a reservoir of philosophical ideas. Whether it is Marx's ideas about justice that necessitate a revolution, or it is Kant's thoughts about the possibility of justifying a revolution. Revolutions can in that regard offer philosophical playing room. The enthusiasm for revolution in western society is distant today, but that doesn't mean that the philosopher has lost his interest for the theme. From the student revolution in 1968 to Mark Fisher's capitalist realism, it has been central to understanding why there is a lack of a revolutionary spirit in the West.

Halvor Jørgensen addresses the rise of passivity in modern society in his article. By examining the role of media in shaping the world, he connects modern man to the myth of Narcissus. By pulling the media away from the domain of technology and placing the role of the media at the center of the shaping of society, he arrives at a media-conscious attitude he calls "shooting the messenger". The media landscape, as it is today, helps to prevent revolution.

Sara Mehri discusses the ambivalences of post-feminism in her article, and asks what kind of revolution post-feminism actually brings. She criticizes post-feminism for its connection with neoliberalism and capitalism. Mehri writes about the post-feminist revolution and argues for a commitment-based feminism.

Trym Mostad investigates Protagoras of Abdera and in extension, sophism in general. His text is a case study that attempts to bring together fragments and testimonia of a revolutionary epistemological and political position of Protagoras and his circle.

We have three interviews in this issue. The first is with Professor of Philosophy at LSE, Lea Ypi, who is interviewed by Halvor Jørgensen and Anine Stranda. Ypi gave the ExPhil lecture in 2025, where she lectured on revolu-

tion. The interview is an elaboration of the themes she raised in this lecture. The interview is authored by Oskar Prøsch. The second interview is with Professor of Philosophy at UiO, Reidar Maliks. Maliks was interviewed by Benjamin Berglen and Magnus Strand-Gjernes. Maliks is a researcher on Kant's political philosophy. The interview therefore focused on Kant's view of revolution. Maliks demonstrates Kant's reformism, what we speculate might be a hidden counter-revolution. In addition, we have an interview conducted by Vårin Sinnes and Emi Pæz Rokseth with Kristin Sampson, who is a professor of philosophy at UiB. Sampson strikes a blow for the revolutionary potential of the slow and retrospective philosophy.

In addition, we have news from the research front: Peter Nielsen's article argues that the radical development of media and news in recent years has made traditional ideas about social change in critical theory outdated. The present is devoid of content, due to the spread of non-events and non-news. Nielsen argues that there is a need for regeneration and not revolution.

We also have several book reviews in this issue. Several editorial members have reviewed books written by political figures in the Norwegian public. Anine Stranda has a review of Simen Velle's 11 *Gode grunner til å våkne opp*. Magnus Strand-Gjernes reviews Danby Choi's book *Du skal tro at du er noe*. Simon Velle is not the only youth politician to have made his debut with a book this year; Gaute Børstad Skjervø's book *Ingenting blir som før – En generasjonsfortelling* has been reviewed by Oskar Prøsch. Last but not least, Abid Raja's book *Vår ære og vår frykt* is reviewed by Leslie Berre.

The edition also offers two book essays. Sindre Brennhagen revolutionizes the understanding of zoos through his reading of *What Are Zoos For?* Anine Stranda writes about spiritual corruption as a personal revolution through an essay on Herman Hesse's *Siddharta*. We offer book columns as well. Gustav Lind-Fossen with *Hyperpolitikk*; Fulvio Mania writes about *Human Acts*; light and darkness are written about in Maria Bundli Karlsen's column *Mørkets venstre hånd*, and in Willemijn Muis' column on *Hour of the star*. Lastly, we have an excerpt from *Den Leksikryptiske encyclopedi* and a quiz. We hope the issue is inspiring, maybe even revolutionary for you.

*Chief editors*      Johan Pedersen Betsi  
Halvor Jørgensen

# ARTIKKEL

## I RUINENE TIL DEN GLOBALE LANDSBY

Av Halvor Jørgensen

*And in the water sank his arms to clasp  
The neck he saw, but could not clasp himself!  
Not knowing what he sees, he adores the sight;  
The false face fools and fuels his delight.  
You simple boy, why strive in vain to catch  
A fleeting image?* (Ovid 1986, 63-64)

Virkeligheten har blitt et tåkete landskap for unge. Mobilisering, organisering og felleskap avhenger av digitale plattformer. Når jeg forsøker å forstå hvorfor unge er så passive ovenfor fellesskap, er jeg overbevist om at dette er en av faktorene. Til forskjell fra andre generasjoners oppfostring, har internettet spilt en sentral rolle i å forme nyere generasjoner. Verden ser ulik ut. Vi navigerer oss gjennom verden med internettets kart, territoriet endrer seg fordi det tilpasser seg vårt nye navigasjonsmiddel. Internettet er ikke avskåret fra verden, det er verken et utsnitt eller en representasjon *av* verden slik vi ofte fremstiller kart. Internettet er en portal *til* verden der framstillingen *av* verden samtidig *konstruerer* verden. For å forstå hva konsekvensene av en slik radikal omforming av verden innebærer, og hvordan det medfører passivitet, må kritikk rettes mot *formen* til de *digitale medier*. Ved en kritikk rettet mot *mediet* forsøker denne teksten å besvare hvordan det *digitale mediet* slukker gnisten til den revolusjonære ånd ved en omforming av virkeligheten. Likevel vil jeg peke til «Gen-Z» revolusjonen som tok sted september 2025 i Nepal for å vise hvordan det kan motstride teoretiske betraktninger om mediets rolle, men også belyse hvordan Nepal kan være en kilde til inspirasjon.

## Varme og kalde medier

Marshall McLuhans kjente uttrykk «the medium is the message» forstås i sin reneste form som lyspæren (McLuhan 2001). Lyspæren er et medium uten et budskap; den utstråler ren informasjon gjennom belysning. Bare det lyspæren belyser er dens budskap. Det samme gjelder for alle medier, fordi et mediums *budskap* er endringen i skala, tempo, eller mønster den introduserer til menneskehetens affærer (McLuhan 2001, 8). Lyspæren gjorde mennesket til mestere over natten, og med det ble lyset frigjort fra både natt og dag. For første gang kunne klokken tre ut av solens skygge og styre døgnet. Det var ikke hvordan lyspæren ble brukt eller hva den belyste som gjorde den viktig. Lyspærens eksistens som et *medium* endret menneskehetens mønstre. Til Nietzsches tilfredsstillelse ble Apollon fratatt sitt verv som lysets gud som følge av menneskets apollinske framgang. Prometheus så sin flamme temmet. Opplysningstiden som lenge var over før oppfinnelsen av lyspæren så begrepet *opplysning* få sin doble betydning, der det å lyse opp også var et testament til menneskets herredømme over naturen. Det sentrale er at mediet ikke kan være en nøytral medierer av dens innhold. Mediet har iboende betydning som form; det kan aldri skilles fra dette. Et medium er i sin essens en forlengelse av mennesket.

Med mediet sitt budskap i fokus oppretter McLuhan distinksjonen mellom varme og kalde medier. Snarere er distinksjonen en relasjonell akse der medier står i forhold til hverandre. Det varme mediet har høy oppløsning eller høydefinisjon som vi ofte forkorter til HD. Sentralt for alle medier i HD er at de er tettepakket med data (McLuhan 2001, 24). Det varme mediet fratrar byrden til deltakelse fra mottakeren og gjør seg mer gjeldende som representasjon istedenfor interpretasjon, «[...] as a lecture makes for less participation than a seminar, and a book for less than a dialogue» (McLuhan 2001, 25). Selv om denne distinksjonen ikke krever enn historisk horisont, vil det være belysende å se på hvordan vi har gått fra kalde til varme medier, fordi det vil hjelpe oss å forstå den moderne tilstanden som dominert av varme medier.

Blant de eldste medier finner vi tale, som krever et øre som fortolker og deltar: «[...] speech is a cool medium, or one of low definition, because the ear is given a meager amount of information» (McLuhan 2001, 24). Videre kan vi tyde hieroglyfer som et kaldt medium i en annen form enn tale, der interpretasjon avhenger av det visuelle istedenfor lytting. I kontrast til hieroglyfer er det fonetiske alfabet langt varmere. Den visuelle abstraksjonen som det fonetiske alfabet krever, ble til typografi når denne virtuelle abstraksjo-

nen ble intens nok. Når det snakkes om visuell abstraksjon i forhold til det fonetiske alfabetet innebærer det at man må lære seg å abstrahere til språket koder og lover der ord og bokstaver for sin mening (McLuhan 2001, 25). Det fonetiske alfabet evner å binde språket til plogen ved å pakke inn så mye data som språket muliggjør i tekst. Mengden deltakelse og interpretasjon av hva ethvert hieroglyfisk symbol står for, er ikke nødvendig for de som nytiggjør seg av det fonetiske alfabets koder. Forskjellen på trykkekunsten og steininnrissing viser oss betydningen av mengde data som pakkes inn i et format. Steininnrissing er u håndterlig, vanskelig å bruke og kan ikke omskrives. Alt dette leder til en intensjonstungt og sparsommelig uttrykkelse. Det sløses ikke med hieroglyfer i steinvegger der det tenkes at leseren kan fortolke det som er *intendert*. Med trykkekunsten forsvant behovet for å ta hensyn til den intensjonelle samtale som finnes mellom forfatter og leser, det trykkede ord ble det som skulle forstås. Både forfatter og leser underlegger seg meningen som oppstår i språkets koder.

Vi burde spørre oss hva trykkekunsten forteller oss. Hvordan det muliggjorde Tocqueville sine bøker om Amerika og Frankrike. Revolusjonene som fant sted i Amerika og Frankrike trengte trykkekunsten for å standardisere og allmenngjøre nasjonenes prinsipper (McLuhan 2001, 14-15). Når Tocqueville skriver at Amerika kan forstås gjennom forskjellige startpunkter som leder til samme sted, er dette betinget av at trykkekunsten fantes forut denne foreningen av veier. Han ville derimot trengt et lengre opphold om han skulle skrive bok om England, fordi landet var bygget på orale tradisjoner (McLuhan 2001, 15).

*One could compare america to a forest pierced by a multitude of straight roads all converging to the same point. [...] But in England the paths run criss-cross, and it's only by travelling down each one of them that one can build up a picture of the whole* (McLuhan 2001, 15).

Trykkekunsten er et varmt nok medium til å forene nasjoner, samtidig som det er for kaldt til å fragmentere individer fordi trykkekunsten ikke klarer å hypnotisere individet vekk fra deltakelse. Reformasjonen var fullstendig avhengig av boktrykkerkunsten, de ti buds steintavler ble trykket på papir, og med det ble de ti bud igjen satt i stein ved å bli tilgjengelig for både lekmann og prest.

Vi behøver ikke se lenger enn til Ivar Aasen. Det nynorske skriftspråket som forente dialektene ligger i selve kjernen av den norske nasjonsbyggin-

gen. At bokmål holdt ved er dessuten et testament til at Norge aldri klarte å skape én kollektiv nasjonalitet, og at kolonitiden under Danmark er uforløst.

I det moderne har vi returnert til symbolet til fordel for alfabetet, men det gjenspeiler ikke hieroglyfers kalde symbolske språk. Derimot har symbolet blitt uttrykket for de varme mediers kommunikasjon og eksisterer kun som representasjon. Tv-en, sosiale medier og andre medier som benytter seg av dette krever ikke lenger deltakelse eller selvstendig interpretasjon. I syntesen av det visuelle og det orale oppstår symbolet. Observatøren kan ikke annet enn å hengi seg til dette symbolet som ikke kan deles opp i sine bestanddeler. Han kan ikke annet enn å ta innover seg skuespillet.

### **Den Globale Landsby vekket aldri Narcissus**

Førut internettet spådde McLuhan muligheten for en *global landsby*. Det slo ut tretti år senere i en sammenknytting av verden *gjennom the World Wide Web*; informasjon fra hele verden gjort tilgjengelig og transparent. Den globale landsby for McLuhan kommer av en implosjon, forstått som ett sentrert punkt som binder hele verden sammen. Denne portalen til verden kaster mennesket inn i *sanntid* (i McLuhans termer ligner dette *electric speed*), og informasjonen trenger ikke lenger reise over territorier.

*As electrically contracted, the globe is no more than a village. Electric speed in bringing all social and political functions together in a sudden implosion has heightened human awareness of responsibility to an intense degree* (McLuhan 2001, 5).

Det er mulig McLuhans beskrivelser fortsatt rommer aspekter *ved the World Wide Web* og at diverse søkemotorer fortsatt framstiller verden i sin bredde, men det finnes ikke lenger tvil om at de dominerende digitale plattformer ikke lenger strekker til i å speile verdens bredde. Den globale landsbyen oppløses i ekkokamre. Transparens og tilgjengelighet forsvinner. Selv om verden i større grad er «gjennomsiktig» til enhver som har tilgang til internettet, har verden blitt et fragmentert landskap, oppstykket i forskjellige fortellinger for forskjellige individer. Informasjon strømmer inn på individet, fortellinger oppstår i deres reaksjoner til denne informasjonen. Ingen trer inn i et ekkokammer, snarere faller man inn i det. Å være informert handler ikke lenger om å få tak i informasjon: alle blir matet strømmer med informasjon. De som er informerte er de som motstår denne strømmen, og heller tar på

seg byrden av å tilegne seg utilpasset informasjon.

I McLuhans begrep om den globale landsby er det sentralt å forstå hva han mente med *landsby*, fordi det innebar en slags tilbakevending til stammer. I en landsby er alle bevisste om hverandre til enhver tid. Han så for seg en forening av det sosiale og politiske på et globalt nivå. Det er verdt å merke seg at han også stilte seg kritisk til denne spådommen (McLuhan 2001, 4). Det er ikke slik at vi burde forkaste McLuhans innsikter om medier i internettets tid, fordi det er imperativt å forstå hva McLuhan sier om *forlengelser av bevissthet* for å forstå hvordan de moderne medier medfører passivitet istedenfor sosialt og politisk ansvar.

Som tidligere nevnt er ethvert medium i sin essens en forlengelse av mennesket. Men det mennesket som snarere tror at mediet er avskåret en selv, går i fellen som McLuhan belyser med myten om Narcissus:

*The youth Narcissus mistook his own reflection in the water for another person [...] The young man's image is as self-amputation or extension induced by irritating pressures. As counter-irritant, the image produces a generalized numbness or shock that declines recognition. Self-amputation forbids self-recognition* (McLuhan 2001, 45-47).

Narcissus innså for sent at han så sin egen form i vannets overflate. Han hadde blitt nummen, derav forstår vi hans skjebne fra navnet *Narcissus* sin opprinnelse: *Narcosis* (McLuhan 2001, 45). Som i myten der Ekko hermer etter de siste ordene til Narcissus sine setninger, befinner det moderne menneske seg i et ekkokammer som følger den samme lov: bevissthetens lukkede krets og ekkoene det svares med. Mennesket som befinner seg i Ekkos kammer roper ut «bli!» og hører Ekko svare «bli!», uvitende om at det er deres speilbilde de gjenspeiles i. Vi er i det varme medium sin tid, og det varme medium dratt til sitt ytterpunkt er hypnose (McLuhan 2001, 35).

Denne hypnosen er i dag sterk nok til å true evnen til selverkjennelse. Det vises i tanken om at mediet ikke er en forlengelse av mennesket, men heller avskjæringspunktet mellom mennesket og virkelighet. Kortformatvideoen vi finner på diverse sosiale medier, blant annet TikTok, Instagram og Facebook, har utviklet hypnosen på en måte film-mediet aldri gjorde. Film-mediet evner å underlegge den som observerer til ren representasjon; alle som har forsøkt å lese en bok etter de har sett filmen den var inspirert av vil vite hvor vanskelig det er å interpretere boken uten at filmens representasjon dukker opp som bilder i hodet. Men filmen evnet aldri hypnosens

siste stadium: *forglemmelsen*. Etter enhver film sitter en igjen med fortolkningen, formeningen og byrden av å dømme den. Derimot har kortformatsvideoen unngått at representasjonen kan fordøyas av tilskueren. Så straks den korte videoen er over, fortsetter man til neste, og dette gjentar seg så lenge hypnosen varer uten at noen videoer setter seg i minne. Den reneste form for hypnose er representasjon uten behov for fortolkning. I de varme mediers tid ser vi verden som avskåret fra oss, avmystifisert og rasjonalisert, den ytre natur som dominert. Det er grunnet de varme medier at den globale landsby ikke ble en ny form for offentlighet for global meningsutveksling. Likevel fikk McLuhan rett i at de nye medier innebærer en helt annen horisont for mennesket, «[...] we wear all mankind as our skin» (2001, 52).

### Skuespillets fremvekst

Guy Debords *The Society of the Spectacle* avviker fra McLuhans mer teknologi-isolerte og formorienterte fortolkning av mediets betydning (Debord 2021). For Debord er skuespillet en total beskrivelse av samfunnets tilstand og innebefatter medier i seg som et av mange uttrykk for skuespillet. Skuespillet presenterer seg selv som meget mye for Debord. Skuespillet *er* samfunnet, samtidig som det er en *del* av samfunnet. Som en *del* av samfunnet, gjør skuespillet seg gjeldende som fokuspunkt for all bevissthet og alle synspunkter som *egentlig* legger til grunn for massenes falske bevissthet. Samt presenterer skuespillet seg som en forening av samfunnet ved å gjøre gjeldende sitt offisielle språk som universell separasjon (Debord 2021, 1-2). Selv om skuespillet fremtrer på mange forskjellige vis, fremtrer det alltid som illusjon. Denne illusjonen er hegemoniets projiserte verdensbilde.

*Understood in its totality, the spectacle is both the result and the project of the present mode of production. [...] it is in the heart of this real society's unreality. [...] In both form and content the spectacle serves as a total justification of the conditions and goals of the existing system* (Debord 2021, 2).

Skuespillets representasjon rettferdiggjør og underbygger alltid det eksisterende systemet. Det finnes overlapp i det moderne menneskets nummenhet i møte med teknologi som avskåret fra en selv, og skuespillets språk som universell separasjon. Skuespillet er for Debord en materialisering av

den religiøse illusjonen. Ved teknologi (bl.a. varme medier) sender skuespillet mennesket til en «verden utenfor» som fører til intern separasjon i virkeligheten (Debord 2021, 6). I den klassiske marxistiske religionskritikk er religion opium; Debord finner derimot opiumen i skuespillet. Denne «verdenen utenfor» blir den objektiverte ytre natur slik den er representert av skuespillet. Observatøren forblir passiv og glaner slik Narcissus glante på sitt eget ansikt, fordi verken tror de observerer seg selv.

*[...] the spectator's consciousness no longer knows anyone but the fictitious interlocutors who subject him to a one-way monologue about their commodities and the politics of their commodities* (Debord 2021, 118).

I Debords skildring av skuespillet får vi en dyptgående beskrivelse av de kausale virkningene av og på varme medier; vi har fjernet oss fra den tradisjonelle isolerte forståelsen av mediet. Skuespillet trives i det varme medium, gjort til i HD, det påtrenger sin uvirkelighet på observatøren ved å solidifisere et imperium av passivitet. Under skuespillet blir mennesket støpt inn i en passiv rolle (Debord 2021, 4). Både det varme mediet og skuespillet forlanger passivitet.

Passivitetens imperium i kontrast til den globale landsby viser oss en Narcissus som aldri ble ristet ut av sin nummenhet, men heller falt dypere inn i hypnosens. I anerkjennelsen av den politiske makten til det varme medium har det gjeldende økonomiske hegemoniet gjort seg avhengig av mediens styrke. Et blikk mot USA vil belyse dette. De dominerende mediehusene CNN og FOX er tett knyttet til sin politiske agenda, og Silicon Valley har i nyere tid blitt sentrum for politisk innflytelse. Dette er likevel kun en overfladisk og innholds-fokusert sammenknytting av politikk og skuespillet. Den virkelige kritikken bør rettes mot det sosiale medium og nyhetsmedium sin form, ikke sine allianser. Det nyhetsmediet gjør, som en del av «massemedia» er å eksternalisere enhver politisk sak. Det er slik skuespillet *virkelig* pasifiserer. Hver politisk hendelse viser seg i representasjon og hypnose grunnet det varme mediet de tar i bruk. Det er vidt forskjellig å få sine nyheter fra en avis og en nyhetskanal. I en nyhetskanal sin form kan fortellingen om «slik det skjedde» bli mottatt uten selvstendig deltakelse av observatøren. I et kaldere medium som avisen er det ikke mulig grunnet sin form. Mottakeren er nødt til å *interpretere* for at abstraksjon fra skrift til tanke kan gi mening. Konsekvensen er en langt mer selv-

stendig fortolkning av nyhetssaken som nødvendigvis fører til mer individuelle interpretasjoner av «slik det skjedde». Man deltar i høyere grad i nyhetssaken i avisen, til forskjell for nyhetskanalen der alt som har blitt direkte levd blir omgjort til representasjon (Debord 2021, 1).

### Tid og virkelighet oppløst

Kontra den tradisjonelle fortellingen om det sosiale mediet som nyhetsmediets forfall, der førstnevnte viser verden i fortellinger og sistnevnte hevder å vise verden i sin «sanne form», har det egentlig forekommet en syntese som viser nyhetsmediets «sanne form». Nyheter skjuler seg bak sløret av kildekritikk og journalistisk integritet som sine prinsipper, men det kan aldri være deres budskap eller drivkraft. I kjernen finner vi behovet for det «nye». Det «nye» er bekreftelsen på at nyheter rapporteres i sanntid og forteller oss at ingenting kan ha forekommet før skuespillet har satt sine klør i det. Innholdet i en sak er som oftest overflødig om det kommer for sent. Sosiale medier har avslørt nyhetsmediets form: opprettholderen av sanntid og en produsering av det «nye». Sosiale medier pumper ut nyheter i samme tempo bare uten sløret av kildekritikk, uten prinsipper. Hensyn til innhold i sanntid er redundant, fordi nyheter og sosiale medier ikke *fanger* nuet, heller *produserer* de nuet. Sanntid som projiseres på samfunnet av nyhetsmediet og sosiale medier huler ut tid og virkelighet. Det er færre historiske hendelser som setter preg på tiden, de fester seg ikke til virkeligheten (Nielsen 2024).

Kritikken av nyhetsmediet viser i tillegg at avisen aldri kunne motstå nyhetskanalens makt, fordi å sette noe på trykk vil kun bremse ned sanntid. Til lite nytte jobber journalister nå rundt klokka for å tilpasse seg nyhetskanalens sanntid. Skuespillet må mate folket, behovet for det «nye» har blitt loven og bekreftelsen på at tiden beveger seg. Mediets ånd har stjålet den politiske revolusjonens ånd; folket trenger sitt brød og sirkus.

Konsekvensen av tilstedeværelsen til sanntid i den moderne tilstand er hva Hartmut Rosa kaller hyperakselerert stillstand (2025, 47-48). Når vi ser et bilhjul spinne i høy hastighet ser vi en illusjon om at den ikke spinner fordi felgen forblir på samme sted. Hyperakselerert stillstand viser oss en omvendning av denne illusjonen: vi er under illusjonen av at felgen spinner når hjulet egentlig står stille. Tiden ser ut til å bevege seg på enorme hastigheter når den egentlig står stille, fordi vi ikke kjenner tiden. Ved en akselerering av virkninger i tiden, går dens mening mot stagnasjon (Rosa 2025, 63). Det samme går for rommet. Vi forestiller oss at vi kjenner

rommet i det digitale, men vi har ikke tatt innover oss at vi lever i den globale landsbyens ruiner. Vi interpreterer ikke rommet, heller observerer vi det som et skuespill. Rommet blir for stort til å ta eierskap over. Narcissus er ikke bevisst at han skaper sitt eget speilbilde. Han forblir i hypnose og nekter å interpretere hans forlengelse. Vi kjenner ikke rom eller tid fordi vi ikke interpreterer det.

Menneskeheten mistet kjennskap til tid og rom i 1989. Dette er ikke som «enden til historien» slik Francis Fukuyama hevdet ved Berlinmurens fall, der nyliberalismen var den historiske dialektikkens høydepunkt og endepunkt. Egentlig var solidifiseringen av den nyliberale doktrine «enden til historiens bevegelse» ved å få en ideologi til å nå globalt herredømme. Det er ikke bare ideologikritikk i den polemiske hevdelsen om at mennesket mistet kjennskap til tid og rom i 1989; det er også mediekritikk. 1989 var året internettet ble oppfunnet og den globale landsby ble født. Året 1989 viser (polemisk) til medier og ideologier sine vekselvirkninger om hverandre, og hvordan det kan påvirke tid og rom.

Mark Fisher viser oss hvordan Margaret Thatcher sitt uttrykk «Det finnes ikke noe alternativ» ble en brutalt selvoppfyllende profeti for *Den kapitalistiske realismen* (2023, 31). Kapitalismen utvikler seg på ad-hoc-basis. Den tilpasser seg og reinstallerer sine prinsipper på eget vis (Fisher 2023, 28). For Fisher må kapitalismen bekrefte seg som *det ekte*, ved å undertrykke det «tomrom som ikke lar seg representere» (2023, 51). Et eksempel han gir på dette er klimakrisen som blir representert som en slags fantasistruktur, der trusselen om ressursutarming blir representert i markedsføring og reklame. Kapitalismen kan aldri ta klimakrisen seriøst fordi trusselen om ressursutarming er direkte motsigende kapitalismens forutsetning om utømmelige ressurser (Fisher 2023, 51). Klimakrisen blir omgjort til skuespillets representasjon: «hva koster det å redde kloden?». Igjen hviler skuespillet og kapitalismen på det varme mediet sin objektiverende metode for å fremstille informasjon. Skuespillet og kapitalisme fordrer en analfabetisk og ensidig forståelse. Det kommuniseres gjennom audiovisuelle symboler og signaler der meningsinnhold igjen utvikler seg på ad-hoc-basis.

Det viktige for Fisher og Debord er at kapitalismen og skuespillet sin representasjon må fortrenge aspekter ved virkeligheten for å bli ekte. Det innebærer en falsk bevissthet som systemet må insistere på. Fisher belyser dette ved at kapitalismen medfører psykiske lidelser på samfunnet som en form for omforming av mennesket i kapitalismens bilde. Det kommer av

det han kaller refleksiv impotens, som innebærer en opplevelse av maktesløshet i møte med systematiske problemer. Dette medfører en slags internalisering av problemer som utvikler seg til patologier som depresjon (Fisher 2023, 57-58). For Debord er det en fremmedgjøring av mennesket gjennom varefetisjisering av sosiale relasjoner og varer. Varen får sin fetisj status ved å bli sett på som et tegn/symbol i isolasjon fra sin produksjonsprosess. Den sosiale relasjonen får sin fetisj status ved at mennesker blir sett på som varer og objekter til fordel for subjekter. For begge er skuespillet og kapitalismen bare ekte som en pervertering av virkeligheten. Tomrommet som ikke kan bli representert vil dermed være det virkelige, frigjort fra perverteringen.

Jean Baudrillard stiller seg mot dette ved å hevde at virkeligheten er død. Den døde delvis som følge av implosjonen McLuhan viste til. Det som ligger i at virkeligheten er død er at representasjon ikke lenger trenger sin opprinnelse i noe ekte. Representasjon kan ha fullstendig avsondrede referansepunkter fra virkeligheten og fortsatt gjelde som forståelse av verden og samfunn. Det er mulig å beskjeftige seg med Baudrillards totale konstruktivism og perspektivism, med en kritikk om at man trenger et anker i virkeligheten for at representasjonen skal ha mening. Likevel kan vi forstå virkelighetens død som at representasjonens forankring i virkeligheten *ikke lenger er en funksjonell nødvendighet*. Det ekte trenger ikke virkelighet eller opprinnelse; det er blitt *hypervirkelig*<sup>1</sup> (Baudrillard 1994, 1). Det hypervirkelige er ekte i kraft av at representasjonen forutsetter og blir til verden. Det at hele verden har blitt bundet sammen gjennom implosjonen har fjernet grensen mellom representasjon og virkelighet (Kellner 1989, 63). Sammenbindingen av representasjon og virkelighet manifesterer seg i hypervirkelighet. For Debord er det en underliggende virkelighet som kontrasterer illusjonen. For Baudrillard er dette i seg selv en illusjon. Ideen om en underliggende virkelighet er kun en forfallende ubetydelig ørken. Dette skyldes at verden etter *implosjonen* består av representasjon uten et referendum, altså simulakrum. Tingenes opphav blir ubetydelige. Det er heller deres kode som har noe å si, deres plass i *matrisen*. Dette er en total hengivelse til medium-som-budskap. Medium-som-forlengelse konstituerer det hypervirkelige.

## Oppvåkning i Nepal

For å vise forskjellen på Baudrillard og Debords standpunkter om revolusjon, returnerer vi her til McLuhans fremstilling av Narcissus for å stille

spørsmålet: hvordan bør han handle? For Debord vil de fleste varme medier være inkompatible med alle måter å vekke Narcissus fra sin passivitet. Dette er fordi mediet legitimerer det gjeldende økonomiske hegemoniet. Han vil fjerne Narcissus fra sitt speilbilde. I det han kaller «the inevitable fall of all cities of illusion», vil en arbeiderrevolusjon bli muliggjort (Best 1994, 62). Derimot vil Baudrillard kalle dette en fornektelse av *implosjonens* konsekvenser. Narcissus kan ikke amputere av seg sine forlengelser. Det er en selvfornektelse. Baudrillard har en anti-revolusjonær holdning, der den strategiske motstanden vil være en fornektelse av mening og «ord» fordi de blir konstituert av mediernes forlengelser (Kellner 1989, 89). Det kan forstås som et forsøk på å bli usynlig i møte med de varme mediers overflødiggjøring av informasjon (Nielsen 2024). Begge disse synene innebærer en konfliktfylt relasjon til medier-som-forlengelser, der førstnevnte er amputasjon og sistnevnte er kamp om mening. En tredje vei finner vi i revolusjonen som skjedde september 2025 i Nepal.



En 23 år gammel nepalsk aktivist ser et bilde gjennom Instagram av et nepotisme-barn, omgitt av gaver, i stor kontrast til hva han ser gjennom et vindu til gaten der fattigdom og arbeidsløshet er overalt. Den 23 år gamle gjenkjenner mediet Instagram som en forlengelse, tilknyttet virkeligheten og at nepotisme-barnet kunne stå til skyld (Wong 2025). Narcissus gjenkjenner sitt speilbilde som en utvidelse av seg selv og bestemmer seg for å gjøre noe med det. Mobiliseringen som forekom på sosiale medier av nepalsk ungdom var essensiell; det slo rot. Nepalrevolusjonen forteller oss om unge som ikke forble pasifiserte av de varme medier, noe som motsier enhver teoretisk betraktning gjort i denne teksten. Denne mobiliseringen var en anerkjennelse av at mediet er en forlengelse av mennesket. Nepals regjering la ned forbud på de fleste sosiale medier, og med det ble revolusjonen utløst (Wong 2025). I mørkleggingen av sosiale medier ut av frykt for mobilisering, slapp det sosiale mediet Discord bannlysningen. Discord er et kaldere medium enn andre sosiale medier fordi det kun er mellommenneskelig kommunikasjon, både i form av tale og tekst.

Discord ble revolusjonens talerør; avstemninger om landets neste statsminister tok sted der (Kharel 2025). Presist ved å ikke holde mediet og virkeligheten avskåret, fikk nepalsk ungdom påvirke rom og tid. En skulle trodd at den tusen-episoder lange serien *One Piece* skulle dømme seere til et halvt liv med passiv titting, men i Nepal inspirerte serien til et flagg de revolusjonære kunne samle seg under (Wong 2025).

## Konklusjon

Et varmt medium forteller ikke noe i isolasjon, dens budskap ligger i det den påvirker. Jeg har sett på de politiske og samfunnsmessige påvirkningene til det varme medium. Nå vil jeg gi et forslag til hvordan vi skal forholde oss til dette. Det varme medium som et politisk «verktøy» er et som forhindrer anerkjennelsen av bevissthetens rolle i mediet ved å minimere bevissthetens determinering av innholdet. Utnyttningen av det varme mediet er i mitt hen-seende hva som gjør at et *kontrollsamfunn* blir et *skuespillersamfunn*. Det er sentralt at det varme mediet tar representasjonen form. *Skuespillers* representasjon-av-verden blir omgjort til determinering-av-verden når medier ikke anerkjennes som en forlengelse av mennesket. Total underleggelse ligger i *Skuespillers* insistering på at verden ligger utenfor oss.

Det er lettere å kjenne seg igjen i Debords skuespillersamfunn enn det er å kjenne seg igjen i den Nepalske revolusjonen. Nyhetssyklusen fortsetter å

definere sanntid. Jeg har tross alt ikke sett noen nyheter om Nepal siden revolusjonen tok sted. Det forblir for meg et mysterium å forstå at de klarte å mobilisere ved bruk av sosiale medier. I vesten virker det veldig tydelig at universell separasjon fortsatt er skuespillets språk. Denne separasjonen kommer tydeligst fram i mangelen på noen form for definisjon på rommet og tiden. Reproduisering av nostalgi ser vi i både klær og politiske slagord, der et referendum til nostalgien er unødvendig, fordi alt nostalgien behøver å vise er at det en gang fantes noe som var «bevegelse i tiden».

Motstand og muligheten for revolusjon ligger i frigjørelsen fra mediers determinering av verden. En slik motstand kan ikke fornekte implikasjonen av *implosjonen*. Forsøket på selv-amputering er en vei til et tåkete tomt landskap der mennesker bare kan samles under en selvfornektelse, der finner vi Ted Kaczynski og hans følgere. I Nepalsk ånd bør vi sikte til å redefinere mediets budskap. Ved å anerkjenne mediets forlengelser som gjenspeiling bør vi forsøke å definere vår egen utstrekning: våre egne uttrykk, gjennom vår egen selvforståelse.

Det at tiden mangler et tegn bør omfavnes dersom det skal bli mulig å gjenoppdage tidens historiske akse. Det er en felles rotløshet i denne tidsalder som mangler preg av lokal nedbinding av mennesket. Tid og rom er ikke lenger lokale størrelser, ikke slik vi forholder oss til de gjennom medier. Det trengs en bevisstgjøring av mediets form. Medier som stritter imot skuespillets representasjon bør dyrkes. Et eksisterende eksempel på dette er graffiti. Graffiti undertrykkes av skuespillet fordi valget av lerret ikke legitimerer kapitalisme; det motstrider helliggjøringen av eiendom. Samtidig anerkjenner det mediets form ved at kunstens lerret er like viktig som dens innhold. Graffiti er et non-konformativt medium, slik bøker er i et fascistisk samfunn. Disse mediebevisste formene for uttrykk bør være en inspirasjonskilde til kollektiv organisering.

I informasjonsalderen trenger vi en revolusjon mot informasjon ved å vektlegge en diskurs om form istedenfor innhold. En ukritisk forståelse av mediers betydning i dannelsen av kollektive agendaer der utsagn som «all pr er god pr» blir hyllet, fører egentlig til et budskap omgjort til signal og konnotasjon uten slagkraft. Når klimakampen blir reklame så er reklamens klimavennlige innhold overflødig i møte med at klima blir kommodifisert av *formen* reklame. Innholdet blir gjort til gjenstand for formens budskap, ikke motsatt. Når enhver kampsak blir tatt opp i nyhetskanaler forsvinner gnisten fra det levde liv gjennom skjermen. Den revolusjonære ånd forsvinner når den neste nyhetssak er på skjermen. Det trengs nye former for

offentligheter, der *felles rotløshet* er tankens objekt.

Vi har for lengst reist fra virkelighetens bukter. Vi er ikke lenger landlåst til tid og rom. I implosjonens begynnelse beveget vi oss vekk fra våre bukter med stor optimisme. Nå drømmer vi nostalgisk om buktene vi forlot. «Ikke tro på noe du ser på nettet» er nåtidens forsiktige påstand som enda ikke har skjønt akkurat hvor mye nettet påvirker og former. Det er denne distansen vi ønsker å holde som er med på å gjøre oss passive. Den distansen der en bare titter: fra politikk til pornografi. Vi finner nå nytelse i å sitte på benken og se på istedenfor å delta. Det trengs en gjeninterpretasjon av hva det vil si å være et menneske som har hele verden som sin hud: mediebevissthet som bare kommer til av «shooting the messenger».

#### NOTER

1. I oversettelsen av reality, hyperreality og the real kan vi på norsk fortsatt beholde dikotomien mellom virkelighet og hypervirkelighet ved å nyttiggjøre oss av ekte som oversettelse av the real. Det ekte kan brukes om både virkelighet og hypervirkelighet. Der jeg har brukt ordet virkelig er for å beskrive virkeligheten, og ikke hypervirkeligheten.

#### BIBLIOGRAFI

- Baudrillard, Jean. 1994. *Simulacra and Simulations*. Oversatt av Sheila Faria Glaser. Michigan: The University of Michigan Press.
- Best, Steven. 1994. "The Commodification of Reality and the Reality of Commodification: Baudrillard, Debord, and Postmodern Theory" i *Baudrillard: A Critical Reader*. Redigert av Douglas Kellner. 41-67. Cambridge: Blackwell Publishers.
- Debord, Guy. 2021. *The Society of the Spectacle*. Oversatt av Ken Knabb. Critical Editions.
- Fisher, Mark. 2023. *Den kapitalistiske realismen: finnes det ingen alternativer?*. Oversatt av Alf Jørgen Schnell og Daniel Vernegg. Moss: H//O//F.
- Kellner, Douglas. 1989. *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond*. Cambridge: Polity Press.
- Kharel, Samik. 2025. "'More egalitarian': How Nepal's Gen Z used gaming app Discord to pick PM" Aljazeera. 15. september, 2025. <https://www.aljazeera.com/news/2025/9/15/more-egalitarian-how-nepals-gen-z-used-gaming-app-discord-to-pick-pm>
- McLuhan, Marshall. 2001. *Understanding Media: The extensions of man*. Oxfordshire: Routledge.
- Nielsen, Peter. 2024. "News Fetishism and the Hegemony of Forms" Baudrillard Now. 31. desember, 2024. <https://baudrillard-scijournal.com/news-fetishism-and-the-hegemony-of-forms/>
- Ovid. 1986. *Metamorphoses*. Oversatt av A. D. Melville. Oxford: Oxford University Press.
- Rosa, Hartmut. 2025. *Akselerasjon og resonans: Artikler om livet i senmoderniteten*. Oversatt av Anders Dunker. Oslo: Cappelen Damm.

Wong, Tessa. 2025. "The Gen Z uprising in Asia shows social media is a double-edged sword" BBC. 24. september, 2025. <https://www.bbc.com/news/articles/cn4ljv39em7o>

ARTIKKEL

# THE POST-FEMINIST REVOLUTION: SHOULD WE FEAR IT OR CELEBRATE IT?

## AN ANALYSIS OF POST-FEMINISM THROUGH A PHILOSOPHICAL FRAMEWORK

By Sara Mehri

### **Introduction: Thank you, feminists! You can go home now**

Somewhere between the 1980's and the 1990's feminism was declared "over" in mainstream culture<sup>1</sup>. In the beginning, its "end" probably came as a surprise to many. Was it time to celebrate or was it a clear sign of defeat? Could feminists finally pack their bags and go on with their lives without the slightest worry? The uncertainty was unsettling – much like the unresolved emotions the viewer is left with after the end of any good movie; when the screen turns black, the curtains drop and the lights go on – raising the question: What now?

The end of feminism sparked the beginning of what I call, a post-feminist revolution. But what does this mean, and how should we interpret it? This article seeks to shed light on the dynamics and mechanisms that form post-feminism. It attempts to further grasp and comprehend post-feminism by analyzing it through a philosophical framework particularly by examining the connection between post-feminism and *freedom*. Ultimately my goal is to increase awareness about post-feminist ideals and discourses. Many of us engage with post-feminist content on a daily basis without being aware of it.

Hopefully, by the end of this article, it will be easier to detect post-feminism and position ourselves critically towards. This begs the question, why

should we be conscious and critical of post-feminism? The answer might lie in the fact that post-feminism is a harmful act that is deeply linked with capitalist and neoliberalist tendencies.

### **Post-feminism: Yay or nay?**

Before delving into a critical analysis of post-feminism, I wish to engage with it seriously. Why should we as feminists not be grateful that feminism has ended? In a feminist utopia, one could argue that no such thing as feminism would exist. There would be no reason to fight for equality if equality is already present, but then the latter needs to be the case. How can we declare the end of feminism, when we have witnessed, in the last couple of years, a “boom” in violence against women in Norway (Ullaland 2026). Reports indicate that 9 out of 10 people murdered by their partners in Norway are women (Søilen and Strømme 2024). The murder of Rhavy Varatrajan made headlines in 2024, sparking a debate about reverse personal security alarms and the broader safety issues faced by women in abusive relationships. Although we have witnessed an increased public awareness regarding partner violence, every time I read a headline about a woman that has been murdered by her partner I am, unfortunately, not shocked. How can feminism be “over” in a world like this? This is only one of many examples. If we enlarge our perspective and look at the situation of women globally, we will further confirm our hypothesis that equality has not been reached and that we are far from reaching it (United Nations Women 2025). Declaring feminism “over” – and thereby implying that equality has already been achieved – is deeply harmful for the future of women and minorities that are dependent on forces such as feminism to be liberated.

### **Why “post” and “revolution”?**

It is necessary to clarify some terms that have been mentioned in the article so far. First, why do I call it a “post-feminist” revolution? Secondly, how should we interpret the word “post” in post-feminism?

I will have to admit, calling it a “post-feminist revolution” is paradoxical. First of all, revolution is often used to denote change in political governance. Definitions of the word revolution are often linked to such understandings. The post-feminist revolution that I discuss is not linked to any concrete government or state – although we see that it appears to be a western phenomenon – but still, however, it is deeply politicized. Moreover,

the word revolution is by some used with a positive undertone, for instance in Marxist terms it symbolizes collective ownership and strength (not all Marxists would agree with me, I am sure). This is not the case for post-feminism.

In other contexts, the word revolution might be used to indicate a total upheaval from already existing truths and systems. Thus entailing a fresh start independent from any previous links. The post-feminist revolution negates such an understanding. Because, it is arguably seen as, not a total breakage from feminism, but a mutation of it. Post-feminism appears to be in a contradictory state, it draws both on feminist ideals, while simultaneously building on conservative and neoliberal thought. This is why Angela McRobbie describes post-feminism as a “double entanglement”. Meaning that the post-feminist project is both anchored in “neo-conservative values in relation to gender, sexuality and family life (...) [and] process of liberalization in regard to choice and diversity in domestic, sexual and kinship relations (McRobbie 2007, 255-256).” Paradoxically, these two oppositions coexist making post-feminism both feminist and anti-feminist (Gill 2007, 149).

Because of this double entanglement, I am skeptical to the idea that post-feminism is purely an antifeminist movement. This statement does not tell the whole story. Exploring how a mutation like this developed is more interesting, instead of denouncing post-feminism’s link with feminism. This discussion, I believe, is connected with how we choose to understand the word “post” in post-feminism. Does it indicate a total separation from feminism, or does it refer to a feminism that is partly but not fully independent of its past? This article operates with the second understanding. I see post-feminism as a reactionary ‘ism’ that operates dialectically with its feminist past.

On the surface post-feminism appears to radically break free from its feminist past. Arguably it has led to colossal change in how we view, describe and understand the feminist project. This change has undoubtedly led to a massive reorganization of feminism. Therefore, to some extent, I believe it is plausible to call it a revolution.

### **How did we get here?**

How we reached a post-feminist state of affairs is a tricky question. During my research process a central question that kept appearing is who is to blame for the uprising of post-feminism? It seems unlikely that we can find

*one* source to blame. The reason why post-feminism has become widespread, I argue, is due to several factors that stem from the academic, political and cultural sphere. Usually post-feminism is a widespread topic of discussion in cultural studies, and the most fruitful analyses and research that has been done on post-feminism appears here. Therefore this field will be my point of departure when attempting to define “post-feminism”. As already mentioned, post-feminism can be described as a “double entanglement”. This idea appears in Angela McRobbie's article *Post-Feminism and Popular Culture* (2007). I will base my arguments on this article in addition to Rosalind Gill's article *Postfeminist Media Culture* (2007), when defining and describing what post-feminism is.

McRobbie's description of post-feminism as simultaneously building on anti-feminist and feminist ideals is a spot on description of what the post-feminist project entails. Embracing ideals from both spheres leads to a “double entanglement” (McRobbie 2007 255-256). This contradiction appears clearly in popular culture. I will draw on some pop-cultural examples later in this article. Before delving further characteristics of post-feminism it is necessary to shed light on the historical context from which post-feminism grew.

Post-feminism had its breakthrough in parallel with feminists in academia initiating an extensive deconstruction of the feminist project. In other words, post-feminism arose simultaneously as criticism of second-wave feminism intensified, and questions related to who the subject of feminism is and whom feminism is meant to represent became particularly prominent. This period was marked through scrutinizing and deconstructing feminism as it had developed up to that point (McRobbie 2007, 256). Additionally, this period saw the emergence of “popular feminism”. Selfhelp books and women's magazines started embracing feminist values. Discussions that had previously been kept in subcultural feminist circles, such as domestic violence, equal pay and workplace harassment became popularized through media – which in turn birthed the idea of female success (McRobbie 2007, 256).

### **Female success: from shared success to selffulfilling prophecy**

Female success is an important characteristic of post-feminism. McRobbie describes this as a consequence of the explosion of feminist ideals in society. Feminist values were taken on board within a range of institutions – such as media, education, law, and employment – to indicate a progressive and

modern approach that is up to date with social change. Young women become the metaphor of social change. Especially women who are able to climb the ladder and succeed in their fields. Success is therefore framed as personal effort and self-improvement not as collective struggle and achievements of feminist politics. McRobbie writes “(...) female achievement predicate[s] not on feminism but on female individualism (...) (McRobbie 2007, 258)” This type of encouragement can be found in Sheryl Sandberg’s book *Lean In* (2013) which I believe to be a post-feminist masterpiece. Young women are told that they are competing within a fair and equal system. Therefore, success requires dedication, discipline, and hard work. Questioning inequalities, organizing collectively and detecting sexism is discouraged. This might explain why many young girls and women see Beyoncé, Sophie Elise or Rihanna as feminist icons and role models (Amundsen, 2018). Based on my reading of McRobbie I see the phenomena of female success to be deeply linked with one other mechanism that she discusses in her article, which is female individualization.

### **Female individualization**

The term female individualization that McRobbie coins draws on Ulrich Beck and Anthony Giddens understanding of individualization. They explain how individuals in modernity are increasingly expected to plan their own lives, manage risk and take responsibility for their own success or failure. There is, in other words, an increased focus on self-monitoring. McRobbie writes “(...) individuals are increasingly called upon to invent their own structures. They must do this internally and individualistically, so that self-monitoring practices replace reliance on set ways and structured pathways (McRobbie 2007, 260).” Thus, when people fail, they have themselves to blame, and not the structures around them. The popularization of manifestation culture and the hyper-focus on optimization are clear signs of such individualization.

According to Hegel, one could claim that a society constituted by such individuals is a society without spirit. Subjectivization is not created through individuals “seeking inwards”, but through connecting with other people – only then can the spirit emerge. Focusing only on self-optimization and becoming “perfect” is an abstraction of human life (Hverven 2024).

McRobbie notices that individualization plays out differently for women

– hence the term female individualization. She criticizes Beck and Giddens for their account on why individualization arose. They claim that individualization is linked to modernity because modernization led to the creation of a welfare state and birthed a set of institutions that led to independence and freedom for the majority. Consequently, Beck and Giddens claim, young women were disembedded from their communities. They were no longer strictly bound to the fixed gender roles that constituted these structures. In their version of the story there is little trace of the feminist battles that were fought to achieve freedom and independence for women. The freedom women enjoy today rests on the battles fought by feminists in the past. This, however, is obscured and invisibilized in what can be seen as Beck and Giddens post-feminist narrative (McRobbie 2007, 260). For McRobbie, this erasure is a defining feature of post-feminism, which often distances itself from or even ridicules its feminist past.

### **No more victim feminism!**

Unpopular feminism can be seen as an antithesis post-feminism. It is a mechanism used in post-feminist discourse to historicize and generalize feminist battles fought in the past by rendering them as outdated. Feminism is thus framed as something the older generation cared about and as irrelevant for today's youth. This can explain the popularization of slogans such as "I am not a feminist but..." or explain why feminism is rejected by so many today. McRobbie writes: "Why do young women recoil in horror at the very idea of (...) [feminism]? To count as a girl today appears to require this kind of ritualistic denunciation (...)" (McRobbie 2007, 258).

Moreover, "unpopular feminism" is often linked to what some scholars call *victim feminism*, which portrays feminists as trapped in narratives of oppression rather than empowerment. The term is often associated with writer Naomi Wolf and can be found in her book titled *Fire with Fire: The New Female Power and How It Will Change the 21st Century* (1993). In this book Wolf claims that the feminist movement has failed women by casting them as victims, rather than recognizing them as powerful agents (Goldstein 2025). Rosalind Gill, in her analysis of the uprising of post-feminism, notices this pattern in feminist scholarly discussions. In her article *Cultural and Subjectivity in Neoliberal and Postfeminist Times* (2008), Gill claims that the rise of post-feminism should be seen in light of the rejection of some feminist, Marxist and Foucauldian work, because it appears to be too totalizing. These theories are presented as perspectives that

emphasize “‘old’ vocabulary of ‘victimhood’ or ‘trafficking’ (Gill 2008, 5)”. Instead, theories which promote autonomy and self-choice became popularized and preferable (Gill 2008, 5).

As demonstrated above post-feminism continues to speak to, criticize and homogenizes a feminist past (McRobbie 2007). This tension between past and present illustrates, what I argue is, the dialectical nature of post-feminism.

This dialectical dynamic shapes post-feminist discourse and the construction of the desirable post-feminist subject. Through this process, post-feminism produces new *modes of beings*. These subjects are constituted through ideals that define themselves explicitly in opposition to earlier feminist movements. Yet, paradoxically, all of this occurs while post-feminism claims that feminism is over. In doing so, post-feminism not only homogenizes the concerns of earlier feminisms but also asserts control over how the story of earlier feminism is told. Ironically post-feminism remains dependent on the very past it claims to have transcended. Without this opposition, its core logic would collapse. By continually defining what it is not, post-feminism constructs what it is.

### **Undoing feminism**

Because feminism is rendered as a thing of the past and stamped as unpopular in post-feminist discourse, opposing it and ridiculing it becomes a central task. This is apparent in popular cultural phenomena, which often utilize irony and humor – both important rhetorical tools used in post-feminist discourses – to provoke feminist thought. One recent example from popular culture is Sabrina Carpenter’s latest album titled “Man’s best friend”. On the cover, Carpenter can be seen on all four staring deeply into the camera while a man – visible only from the neck down – is grabbing her by her hair. The imagery seems to mimic the dynamic between a dog and its owner and reflects the title of the album accurately. Such provocation is what McRobbie calls a so-called undoing of feminism, where textbook sexist content becomes accepted and tolerated by the general public (McRobbie 2007, 258-259). It is important to mention that the album sparked a huge debate on the internet, some argued it was purely sexist while others claimed that if you felt offended you did not really “get the point” (Horton 2025). The undoing lies in disempowering or dismantling many years of feminist battles fought by enacting sexism. Such imagery can also be seen as echoing a mobilization against political correctness or

wokeism. In other words, it is not naïve sexism we are witnessing but a playful and humoristic act. Because feminism is assumed to have completed its political work and to belong to the past, the use of sexist discourse and outdated gendered stereotypes is reframed as harmless irony rather than oppression (McRobbie 2007). This also helps explain the popularization of the genre known as porno chic, which refers to the phenomena in which sexually explicit content became mainstream, fashionable and generally accepted. Porno chic has seeped through the cultural landscape and can be detected in many places. Gill writes “‘Porno Chic’ has become a dominant representational practice in advertising, magazines, internet sites and cable tv (...) this sexualization can be seen in the way clothing companies target girls as young as five with (...), belly tops and T-shirts bearing sexually provocative slogans, such as ‘When I’m bad I’m very bad, but when I’m in bed I’m better (Gill 2007 151).

In her article McRobbie sheds light on a commercial manifesting an undoing dynamic which I would like to include here. The example she refers to is a TV-ad by the car company Citroen featuring supermodel Claudia Schiffer, the commercial is old, but similar motifs can be found today. In the ad Schiffer is seen descending a flight of stairs in a luxury mansion. She is headed outside where her brand-new Citroen car is awaiting her. With each step she takes, she simultaneously takes off a piece of garment. When she is sitting in the car ready to drive away, she drops her panties on the ground. McRobbie writes “This advert appears to suggest that yes, this is a self-consciously ‘sexist ad,’ feminists’ critiques of it are deliberately evoked. Feminism is ‘taken into account,’ but only to be shown to be no longer necessary. Why? Because there is no exploitation here, there is nothing remotely naïve about the striptease. She seems to be doing it out of choice and out of enjoyment (McRobbie 2007, 259). This is another fundamental feature of post-feminism: the shift from being a passive sex object to becoming an active, desiring sexual subject.

I believe this characteristic emerges directly from the dialectical dynamic of post-feminism discussed above. It represents a form of taking ownership by willingly adopting the position of a sexual object – paradoxically. Rather than accepting the victim-feminism narrative of sexual objectification being imposed by society, the post-feminist subject chooses to present herself as a sexual object. It is her *right* to do so, and she is *free* to make that choice (Gill 2007).

In her article, *Postfeminist Media Culture* (2007), Gill describes post-

feminism as a sensibility. Her understanding is grounded in her view that post-feminism is neither best comprehended as an epistemological perspective, a historical shift, nor a backlash against earlier feminist movements. By sensibility, she refers to a patterned set of ideas, affects, and assumptions circulating through media culture that shape how gender is represented, formed, and understood. In this sense, post-feminism becomes a mode of being that produces subjectivities through wider cultural and discursive structures. While I agree with Gill that post-feminism operates as a sensibility, I place more emphasis than she does on the reactionary dimensions of post-feminism. In addition to functioning as a sensibility, post-feminism should also be recognized as a historically specific discursive formation shaped by neoliberal ideology, consumer culture, and responses to earlier feminist movements. Although Gill acknowledges the neoliberal dimensions of post-feminism, she places less emphasis on its reactionary tendencies and its dialectical relationship to the feminist politics that preceded it. Underestimating this dialectical and reactionary context – one deeply embedded in the political and historical conditions from which post-feminism emerged – risks abstracting the phenomenon and narrowing our understanding of its broader significance. Post-feminism is not solely a reaction to earlier forms of feminism, but its reactionary dimensions are crucial for grasping the dialectical nature of post-feminism that I discussed above. That being said, I still believe that Gill makes an excellent contribution, and her framework offers valuable insight into how we can better comprehend what post-feminism entails.

### **Who is the post-feminist subject?**

So far in this article, I have discussed several mechanisms and dynamics that constitute post-feminism: an intense focus on individualization, self-surveillance, and discipline that reflects the desire for self-optimization; the shift from being a sexualized object to a self-objectified subject; the generalization and homogenization of a feminist past in contrast to a supposedly post-feminist present, which facilitates an ongoing “undoing” of feminism; and the dialectical dynamics of post-feminism, particularly its need to disavow feminism and declare its end, often through irony and humor. This list shares many of the same features that Gill identifies in her analysis of post-feminism, largely because McRobbie and Gill detect similar cultural patterns. Gill’s formulation includes additional characteristics that help identify post-feminism, but it is not necessary for my purposes to examine



her entire list. Instead, I intend to shift the discussion toward the broader structural and political landscape of post-feminism – namely neoliberalism and capitalism. Gill herself encourages others to pursue this connection. I will do so by drawing on the features that overlap between her analysis and my own.

As mentioned, Gill writes about the shift from being a sex object to a desiring sexual subject. This is an important characteristic of the post-feminist sensibility. Gill writes,

*Where once sexualized representation of women in the media presented them as passive, mute objects (...) women [are now] straightforwardly objectified but portrayed as active, desiring sexual subjects who choose to present themselves in a seemingly objectified manner because it suits their liberated interest to do so (Gill 2007, 151).*

This can be seen in the Citroen commercial mentioned earlier. Most importantly, this shift goes hand in hand with the shift in the way that power is mediated:

*(...) it represents a shift in the way power operates: from an external, male judging gaze to a self-policing, narcissistic gaze or it can be argued that this represents a higher or deeper form of exploitation than objectification – one in which the objectifying male gaze is internalized to form a new disciplinary regime. In this regime power is not imposed from above or the outside, but constructs our very subjectivity (Gill, 2007, 152).*

Gill makes an excellent point here, but I disagree with her. The male gaze that is internalized, but rather neoliberalism and governmentality – or more broadly modernity. This internalization, which appears in sexualized forms, is tied to the historical ways sex has been discussed.

Postfeminist discourse constructs a notion of sexuality through a rhetoric of “liberation” that frames sex as something society seeks to suppress or prohibit, while simultaneously presenting it as natural, biological, and essential – this is another key feature of post-feminism, it reinforces ideas about natural sexual difference (Gill, 2007, 158).

Within this framework, sexual freedom is positioned as a feminist task anchored in liberation: women are encouraged to embrace and express this supposedly innate sexuality through a permissive and positive attitude

toward sex. In this context, sex equals liberation: Why? Because society seeks to suppress sex, especially sexually active women. But sex is natural, and not something to fear. By treating sex as natural and pre-discursive, post-feminism reinforces an essentialist view of sexuality and obscures the ways in which sex is constructed and produced through discourse. In doing so, post-feminist presents power as merely reactive to an already-existing sexuality. This framing conceals the fact that power actively produces, regulates, and gives meaning to sex itself (Butler 2013, 37). Consequently, post-feminist claim to sexual liberation paradoxically participates in the reproduction of power rather than its disruption. This logic is visible in popular culture, for example, in Beyoncé's song *Partition*. The spoken-word segment of the song claims that men hold a false stereotype against feminists: that they hate sex. This is countered by claiming that sex is natural, stimulating, and something women adore. Thus, female sexual desire is framed as natural, pleasurable, and unjustly associated with feminist repression. The song positions feminism as incompatible with sexual dissatisfaction reinforcing the idea that sexual expressiveness functions as a marker of freedom. Within this post-feminist framework, refusal of hypersexual expression or ambivalence toward sexual visibility is interpreted as repression. The post-feminist subject thus emerges as a hypersexualized subject who takes ownership of her body by embracing dominant sexual norms. In doing so, the post-feminist subject aligns herself with patriarchal ideals of femininity and heteronormative ideals of modernity. At the same time the post-feminist subject understands this alignment as empowerment, thereby internalizing and reproducing the very power relations that claim to be challenged (Gill, 2007).

### **Why the need to look inwards?**

The hyper-sexualization of the post-feminist subject and the subjectification of sexual objectification are linked to the notions of *freedom* and *choice*. In addition to the idea of pleasing oneself, self-care, choosing oneself and doing everything in your power to become a better version of yourself, these are all central tasks for the post-feminist subject. At first glance, this does not appear to be a bad idea, I think everyone would benefit from becoming a better person. But what does becoming a better person mean for the post-feminist subject? The most astonishing example is the so-called hot girl hibernation trend, also known as winter arc (Muhammad 2025). The idea is to use the winter strategically by engaging in different wellness activities

to prevent burnout, stress and to prepare for the summer. The trend consists in engaging in different rituals – working out, avoiding coffee, following a strict skincare regime, setting up a budget, meditating, avoiding excessive screen time and so on – that can improve your mental health, physical health and career. In addition to that, you are supposed to engage minimally with other people. The task is to look inwards and to mind your own business for the sake of becoming a better person.

This trend screams of self-optimization culture, but also of individualism. These practices construct a reality that makes it the individual's duty and task to succeed, you cannot rely on anyone else but yourself. Additionally, it paints a picture of freedom and choosing yourself as a consumerist act. Such notions are closely tied to neoliberal values of free choice, individualism, and an extreme conception of negative freedom – you cannot become a better person if anyone interferes in your life. One interesting observation is that at its very core, this trend speaks to legitimate structural problems that we are facing in our society: increased stress, feelings that our boundaries are being overstepped, alienation and loss of control (therefore the need for a strict internal regime). In other words, we are living in a world marked by escalating levels of psychosocial distress, alienation, and burnout. Individuals increasingly report profound emotional strain and a pervasive sense of powerlessness regarding their capacity to effect meaningful or legitimate change in the broader social world. However, instead of treating these issues as structural problems, the post-feminist subject seeks inwards. Paradoxically, however, becoming a better person on the inside is heavily reliant on how you look on the outside. But why need to look “inwards”? There are many philosophical theories to turn to when answering this question. By drawing on German philosophers George Wilhelm Hegel and Axel Honneth, through Sigurd Hverven's reading of them, I will attempt to answer this question.

### **What is freedom for the post-feminist subject?**

A possible cause of human suffering weak socio-political structures. Any society organized by such conditions can lead to its citizens experiencing internal suffering and spiritual deficiency. Internal suffering is, in other words, caused by external forces, and because social structures are not sufficient enough to rely on (Hverven 2025, 154). This Hegelian idea was popularized by German philosopher Axel Honneth. *Suffering under indeterminacy*, a term coined by Honneth based on his reading of Hegel, indica-

tes a state of emptiness. There is no concrete meaning that constitutes the social structures in a given society, which leads to individuals suffering *under* or because of such conditions. Therefore, and this is important, individuals *do not suffer from* indeterminacy, but rather they suffer *under* indeterminacy (Hverven 2025, 155). This shift indicates that sociopsychological suffering is closely connected to societal structures. Because there is a lack of meaning in larger structures, this might lead to a feeling of meaninglessness for the individual living under these conditions. Society is not constructed by any commonly agreed upon rules on what is right and wrong. Instead, almost all practices are considered a free choice (Hverven 2025, 156). To some extent, one could say we're suffering from a pandemic of choice: there are simply too many options. With so much to pick from, we end up paralyzed, and any decision we make feels somehow wrong. Under these conditions individuals are left to fend for themselves. They themselves have to navigate through a world that lacks meaning and social guidance. This can, according to Hegel, lead to an overbearing feeling of loneliness and emptiness. Additionally, there is a lack of guidance and navigation: Human relations seem meaningless and participating in everyday life seems like a tiring and forceful task (Hverven 2025, 156).

This is the premise for post-feminist trends such as hot girl hibernation. Society is unbearable and tiring, therefore we need to create meaning ourselves by participating in rituals that are anchored in consumerist behavior.

This suffering can be understood as arising from a neoliberal understanding of freedom: Seeing freedom solely as an extreme form of negative freedom (Hverven 2025, 156). But is this the same notion of freedom that the post-feminism subject operates with? Freedom for the post-feminist subject, as discussed above, is an understanding that all our practices are freely chosen (Gill 2007, 153). Since free choice is given such high status, no matter what choice you make, even if it is based on consumerist ideals or self-objectification are not seen as harmless acts. Instead, it is seen as fun, self-indulging, and empowering. Additionally, there is an overarching idea that social and political structures really do not have any effect on personal development or on individual freedom. You yourself are free to construct your own life – this is evident in McRobbie's term female individualization which I discussed above – Gill writes:

*What is striking is the degree of fit between the autonomous postfeminist subject and the psychological subject demanded by neoliberalism. At the*

*heart of both is the notion of the 'choice biography' and the contemporary injunction to render one's life knowable and meaningful through a narrative of free choice and autonomy, however constrained one actually might be (Gill, 2007, 154).*

Here, freedom is understood as anchored in autonomy and in individual fulfillment. When choice is treated as independent of society and human relations, freedom is reduced to a purely autonomous act. Suggesting that human relations and society at large should matter for how we understand freedom can, however, appear contradictory. After all, why think of others when acting freely? Does freedom not imply independence and self-determination? One way to address this tension is to rethink what freedom means: to see that it may not be grounded solely in autonomy. Another approach is to resist interpreting freedom in exclusive terms. Instead of treating it as a closed category, we might view freedom as an open one. Acting freely could then involve considering love, community, climate, society, and relational responsibilities as meaningful elements in one's decision-making. Yet this raises further questions: how can we act with these factors in mind without turning them into abstractions? How can society at large influence our choices when it is experienced as something distant or intangible? I do not intend to answer these questions here. Rather, I aim to show that freedom is a complex and often contradictory concept. Still, I maintain that neoliberal notions of freedom are harmful, and that, despite the difficulty, rethinking our understanding of freedom is more necessary than ever.

### **Conclusive remarks and suggestions for further discussions**

The post-feminist revolution has completely reshaped the feminist terrain, bringing it closer to and shaping it in accordance with neoliberal- and capitalist ideology. However, post-feminism is not completely independent from its feminist past as it continues to engage with it through criticism and by homogenizing it. This dialectical dynamic of post-feminism is one of many characterizations that shape post-feminist ideology. The striking thing about post-feminism is that it takes up so much space in popular culture. Perhaps this is the very first time a feminist movement has become so mainstream. Consequently, in a time where the screens are ruling, leading to mass exposure of the post-feminist narrative. Young people and the current generation are being raised with this understanding of femi-

nism, that in turn shapes their understanding of freedom, choice and liberation. This is alarming because, post-feminism does not challenge status-quo but strengthens the very system that is leading to the extermination of human life. In the end, post-feminism reveals how capitalism is seeping through every aspect of society, and even expropriating forces that can be liberating and freeing. Further exploration of Nancy Fraser's idea of cannibalization and how it can be asserted on post-feminism would be an interesting inquiry to follow to further increase our knowledge on the links between capitalism and post-feminism. Far from representing a natural evolution of feminist politics, post-feminism is deeply shaped by neoliberal-values and practices. This is visible in post-feminism's confusion of feminism with autonomy alone. While independence has always been an important feminist goal, treating it as the sole condition for emancipation is a dangerous illusion. By prioritizing individual freedom over collective struggle, post-feminism undermines the community, solidarity, and sisterhood that have long formed the backbone of feminist movements. In a world already marked by intensifying individualism and social fragmentation, a feminism built on these same ideals offers little hope for meaningful change.

In this article it may come across as if the post-feminism subject mainly targets women and young girls. During the time that Gill and McRobbie wrote their papers, this might have been the case. However, I believe things have changed since then, and that the post-feminism subject is now targeting all genders. Could it be that we have reached a state in capitalism where men and women are equally encouraged to transform themselves and surveil every aspect of their lives? Examining this question is necessary to further grasp post-feminism's gendered dynamics. Before concluding it is important to acknowledge the limitations of my own approach. My analysis risks homogenizing post-feminism, simplifying a phenomenon that is still emerging and not yet fully defined. Few, if any, individuals claim the label post-feminist. Instead, one can say that the term functions more as a description of certain practices and cultural logics than as a coherent political identity. In this sense, my critique mirrors one of post-feminism's own tendencies – the tendency to flatten or overgeneralize complex phenomena. Even so, with the scholarship currently available, there is ample reason for concern. Although it may be too early to fully map the contours of the post-feminist subject, it is not too early to recognize the harm that post-feminist ideals can generate. At a moment when we rely more than ever

on community, cooperation, and collective forms of care, post-feminism offers none of these resources. For that reason, it is crucial that we critically resist its further spread and reaffirm the relational, outward-looking commitments that genuine feminist politics demand.

#### NOTES

1. It is important to note that the intention here is not to claim that feminism has literally ended. Rather, the statement refers to a broader cultural discourse—particularly visible in the 1990s—in which media and popular culture frequently questioned the relevance and necessity of feminism. A well-known example is the 1998 TIME magazine cover titled “Is Feminism Dead?” This discourse is commonly associated with post-feminism. Scholars such as Angela McRobbie, whose work informs this article, have analyzed how feminist ideas during this period were simultaneously incorporated into and repudiated by popular culture. The notion that feminism is “over” is therefore not treated here as a factual claim but as a cultural assumption that shapes post-feminist discourse. The analytical focus is thus less on whether feminism has actually ended and more on how the perception of its supposed “end” contributes to the formation of post-feminist subjectivities and cultural narratives. While the claim that feminism has ended should itself be approached with skepticism, this article adopts a perspective that examines how such assumptions influence lived experiences, interpretations, and the cultural meanings attached to feminism.

#### BIBLIOGRAPHY

- Amundsen, Bård. 2018. “Sophie Elise viser hva feminisme er for unge kvinner.” *Forskning.no*. <https://www.forskning.no/norges-forskningsrad-likestilling-partner/sophie-elise-viser-hva-feminisme-er-for-unge-kvinner/1238807>.
- Butler, Jess. 2013. “For White Girls Only? Postfeminism and the Politics of Inclusion.” *Feminist Formations* 2013 (1): 35–58. <https://www.jstor.org/stable/43860666>.
- Gill, Rosalind. 2008. “Culture and Subjectivity in Neoliberal and Postfeminist Times.” *Subjectivity* (25): 432–445. <https://doi.org/10.1057/sub.2008.28>.
- Gill, Rosalind. 2007. “Postfeminist media culture Elements of sensibility.” *European Journal of Cultural Studies* (2): 147–166. <https://doi.org/10.1177/1367549407075898>
- Goldstein, Leigh. “Naomi Wolf.” *Encyclopedia Britannica*. <https://www.britannica.com/biography/Naomi-Wolf>.
- Hverven, Sigurd. 2025. *Hegel – en ganske enkel bok om en vanskelig filosof*. Oslo: Forlaget Oktober.

McRobbie, Angela. 2007. "Post-feminism and Popular Culture." *Feminist Media Studies* (4, no. 2004): 255–264. <https://doi.org/10.1080/1468077042000309937>.

Muhammad, Subhan. 2025. "‘Extreme makeover’ i mørketida." [https://www.nrk.no/kultur/winter-arc-trenden-har-tatt-over-tiktok.-vi-far-se-hvordan-andrea-eide-\\_25\\_-hopper-pa-trenden.-1.17618906](https://www.nrk.no/kultur/winter-arc-trenden-har-tatt-over-tiktok.-vi-far-se-hvordan-andrea-eide-_25_-hopper-pa-trenden.-1.17618906)

Snapes, Laura. "Sabrina Carpenter Album Art ‘Offensive’." *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/music/2025/jun/14/sabrina-carpenter-album-art-offensive>.

Søilen, Hedvig. Strømme, Iben Eline. 2024. "Oppretter ny kommisjon etter økning i partnerdrap." *Journalen*. <https://journalen.oslomet.no/nb/2024/05/oppretter-ny-kommisjon-etter-okning-i-partnerdrap>

Ullaland, Paula. 2026. «Unge kvinner hardest rammet: Økt omfang av vold og voldtekt i Norge.» <https://www.forskning.no/nasjonalt-kunnskapsenter-om-vold-og-traumatisk-stress-nkvts-partner-trauma/unge-kvinner-hardest-rammet-okt-omfang-av-vold-og-voldtekt-i-norge/2607588>

UN WOMEN. 2025. «Facts and figures: Ending violence against women.» <https://www.unwomen.org/en/articles/facts-and-figures/facts-and-figures-ending-violence-against-women#89310>

# ARTIKKEL

## PROTAGORAS, PARMENIDES OG POLITIKK<sup>1</sup>

Av Trym Mostad

### Del 1: Introduksjon

I blant beskrivelsene listet av doxografen Diogenes Laertius (ca. 300 evt.) i sin seksjon om sofistene Protagoras av Abdera (ca. 490 fvt. - ca. 420 fvt.) leses den første av dem i andre rekke slik: «Han setter frem den påstanden at den finne sto meninger om enhver sak. Ved hjelp av slike motsetninger trakk han også slutninger i sine lære-samtaler, en framgangsmåte han var den første til å innføre» (Diog. Laert. Bok Ni, paragraf 398. Oversettelse av Geir O. Rønning). Denne teknikken var i antikken kalt 'eristikk' etter gudinnen Eris som var datter av krigsguden Ares og skjønnhetsgudinnen Afrodite. Eris tok etter begge sine foreldre og ble derfor gudinnen av strid, og ordet etter navnet betyr det samme. Protagoras sine argumenter er altså både i bruk og opphav ansett til å være stridige, og Aristoteles forteller oss i sin Sofistiske Gjendrivelser at sofistene, den gruppen av nytenkende lærere som underviste i Hellas rundt det fjerde århundre, drev med nettopp denne typen argument; gjendrivelser. Aristoteles var ikke imponert over sofistenes gjendrivelser, og han skriver så at: «For noen er det bedre å virke klok uten å være det enn å (faktisk) være klok uten å virke klok for sofistens kunst er åsynet av visdom uten virkeligheten, og sofisten er den som tjener penger (på falsk visdom)» (165a20-25, opprinnelig oversettelse av W.A. Pickard).

På tross av deres dårlige ry hos både Aristoteles og hans forgjenger Platon vil denne teksten undersøke bruken av denne såkalte eristiske teknikken som vi finner hos sofisten Protagoras. Ett argument skal analyseres, og forfatteren vil foreslå at argumentet antagelig var ment å anse som provoserende, men også som et genuint erkjennelsesteoretisk argument med radikale implikasjoner. Implikasjonene var så radikale, at det de skulle ha hatt revolusjonerende effekt som skulle bety mye for erkjennelsesteorien til sofistene. En revolusjon betyr direkte oversatt en 'omveltning' som igjen betyr å 'voldsom forandring', og Protagoras sitt argument er en voldsom forandring

av den metafysiske intensjonen til det argumentet det vender om i bytte imot en anti-metafysisk holdning.<sup>2</sup> Ved å hente frem argumentet slik de fremstår i fragmenter kan vi selv anskue om Aristoteles har rett i sin dom av sofistene sine egenskaper i argumentasjon, og vi vil lære noe om resepsjonshistorien til det metafysiske argumentet som Protagoras argumenterer imot ved å se hvordan argumentet blir 'snudd om' ifra posisjonen de ville hatt i forståelsen til en allmenn leser. Vi vil og se hvordan dette argumentet passer inn i en holdning som har er sammenhengende med et politisk prosjekt. La oss først vende oss til argumentet i sin originale form.

## Del 2: Parmenides' Om Væren

I sitt innflytelsesrike dikt *Om Væren /Om Natur* (gresk: περί Φυσεως, orginaltittel ukjent) skriver den mystiske figuren Parmenides av Elea (Ca. Sent på sekshundretallet fvt. - En tid rundt det femte århundre fvt.) om 'det som er' (to eon). Mye av diktet er tapt, og det vi har er rekonstruert igjennom senere kilder som delvis er i strid (Waterfield 2000, 49). Diktet er det eneste verket vi kjenner til av Parmenides, og ellers vet vi lite sikkert om han. Gitt det lille materialet vi har og uklarthetene rundt Parmenides sitt liv har mye spekulasjon og uenighet om diktets mening vært en naturlig etterfølge. Å forsøke å løse opp i disse uenighetene ville vært en oppgave for grandios for denne typen tekst. Det vi derimot kan gjøre er å rekonstruere elementet av diktet som virker mest relevant for oss for derved å presentere en så ortodoks som mulig versjon av argumentet basert på fragmentet for så å se om det er i overensstemmelse med tolkninger gjort i nær resepsjonshistorie. Vekten vil ligge på Platon og Aristoteles ettersom de er våre største kilder angående resepsjonen av Parmenides og de såkalte Eleatiske tenkerne, som i løse termer beskriver Parmenides sine 'følgere'.

Diktet deles i tre deler; (1) introduksjonen, (2) veien av sannhet og (3) veien av mening. For våre formål er den andre delen mest relevant, for det er her vi finner argumentet Protagoras og Gorgias ser ut til å spille på. I fragmentene som mener å bevare Parmenides sitt dikt leser vi innføringsvis til det som blir kalt andre del av diktet:

*2. Så vil jeg da sige – og tag vare på de ord, du hører -hvilke veje for undersøgelsen, der alene er at tænke sig. Den ene, at det er, og at ikke-væren ikke er, er overbevisningens vej, for den følger sandheden, men den anden, at det ikke er, og at ikke-være må til, siger jeg dig er ufarbar, for du ville hverken kunne erkende det ikke-værende- det er jo ugørligt –*

*eller være i stand til at udsige det'* (DK:28:2, oversettelse av Niels Henningsen)

Slik legger Parmenides frem sin ide om væren og ikke væren: som to veier av undersøkelse hvor den ene er umulig og den andre nødvendig. Videre skriver Parmenides at væren og tanke er en og samme ting (DK:28:3), at væren er mulig og at intethet er umulig (DK:28:6), at en ikke må la seg lure av sine sanser men heller følge fornuften angående væren (DK:28:7) og at væren alltid må ha vært, for den kan ikke ha en begynnelse da den ikke var, og at den ikke kan tilbli fordi den alt er, og at den ei heller kan deles opp fordi da må det være en ikke-væren som skiller væren ifra seg selv (DK:28:8).

Diktet ser ut til å bli tatt imot som en slags erkjennelse av alle tings enhet, en såkalt henologi. I dialogen *Parmenides* skriver Platon at der hvor Parmenides argumenterer i sitt dikt at alt er ett, argumenterer hans elev Zenon av Elea at mangfold er umulig (128b). Aristoteles skriver i *Fysikken* at Parmenides mente at universet var enhetlig og uforanderlig (188a19-22). Tolkningene er grovt sett de av en tenker som forestiller seg en enhetlig verden. Om vi våger å være en smule anakronistiske kan vi si at det er en metafysisk påstand Parmenides har tatt i og for seg, ihvertfall hvis vi leser den type henologi inn i det som hans fremste lesere foreslår. Parmenides beveger seg ifølge Platon og Aristoteles ifra en observasjon av logisk nødvendighet, nemlig at alt som er må være, til en altomfattende og underliggende sannhet om universet utenfor våre sanseinntrykk, altså at universet er en enhet på tross av at sansene våre ikke går i overstemmelese med dette inntrykket, og vi får derav kommentaren om å ikke la seg lure av sanseinntrykk i linje syv av diktet. Parmenides går utover sansene ved hjelp av fornuften, for han har blitt opplyst om veien av sannhet.

### **Del 3: Protagoras og hans sirkel**

La oss nå undersøke Protagoras sitt motargument, eller i det minste dets potensielle eksistens. For å gjøre dette vender vi oss først til Platons *Euthydemus*. Her anvender sofisten Euthydemus et argument Sokrates gjenkjenner. Vi leser:

*Faktum er at jeg har hørt akkurat dette argumentet før av mange personer til mange tider, og det har aldri sluttet å forundre meg. Protagoras sin sirkel tok seg særlig god bruk av det, og det gjorde andre før dem*

*og (...) Argumentet ender opp med å hevde at det ikke er noe slikt som falsk tale, gjør det ikke? At personen som snakker enten snakker sant eller ikke overhodet? (286c).*



Selv om det ikke nevnes direkte av Platon her vil en oppmerksom leser, om hun har lest noe av Eleatikerne, kjenne igjen deler av dette argumentet, for Parmenides skrev: «Det er nødvendig at sige og at tenke, at det værerende er. For at være er mulig, men at være intet er ikke mulig» (DK:21:6. Over-

satt av Niels Henningsen). Talen må altså være sannferdig, det vil si at den må være om det som er ettersom vi ikke kan si noe om det som ikke er. Men der dette for Parmenides betydde at verden var enhetlig og udelelig, er argumentet tilsynelatende vendt om av Protagoras og hans sirkel til et argument imot muligheten for feilbarlighet generelt sett. Altså vil den som hevder at verden er mangfoldig ha like rett som Parmenides som hevder at den er enhetlig, for ingen av dem kan tross alt ta feil om deres påstander ettersom alle må tale det som er. Protagoras og hans sirkel bruker fornuften til å si at inntrykkene ikke kan overstiges, i direkte opposisjon med Parmenides!

Nå kan en selvfølgelig tvile på om Protagoras alene var så hyppig på bruken av argumentet på tross av det som skrives ovenfor, for Platon skriver tross alt at Protagoras ikke var den første til å anvende det, og at hans sirkel brukte det mye, dessuten er det tvilsomt om argumentet er eleatisk i at Sokrates ikke nevner Parmenides i sammenhengen. En for hastig lesing bringer med seg flere problemer enn fordeler. La oss derfor ta et steg tilbake før vi vurderer å ta noen fremover. Vi må innrømme at de to førstnevnte klagene nok er sanne, men vi mangler kilder til å utbrodere hvem det kunne ha vært som brukte argumentet før Protagoras. Videre er det noe uklart hvor utbrodert Protagoras sitt argument var, og ved å undersøke det kan vi besvare den sistnevnte klagen om den potensielle Eleatiske koblingen. Altså må vi for å etablere sikkerheten av at bruken i *Euthydemus* ikke bare var et engangstilfelle som ikke var representativt av Protagoras sitt øvrige tankegods (og derved potensielt sett en feil-attribusjon i beskrivelse av en erkjennelsesteoretisk tese) og for å forsikre oss om at dette er et eristisk argument imot Eleatikerne burde vi analysere om det er sannsynlig å kunne tilskrive Protagoras dette argumentet på basis av annen evidens, og undersøke hvorvidt annen evidens styrker eller svekker saken for at Protagoras skrev slikt et argument som det nå er hevdet at han skal ha gjort.

Heldigvis finner vi i Platons største avbildning av Protagoras sin erkjennelsesteori, *Theaitetus*, et lignende argument. Her skriver Platon at Sokrates i sin beste og mest rettferdige etterligning av den avdøde Protagoras i hans forsvar sier: «Nå er det aldri slik at man kan få en som oppfatter ting feil, til å senere oppfatte dem riktig, for det er umulig å oppfatte det som ikke er, eller å oppfatte noe annet enn det som er i ens umiddelbare opplevelse, og som alltid er sant» (167b, oversatt av Øyvind Rabbås). I denne dialogen nevnes Parmenides, og det sies at Protagoras er en slags direkte antagonist til Parmenides sin lære (152e). Men en burde merke seg at her

presenteres og et prekärt syn av Protagoras sin erkjennelsesteori: Protagoras sin kjente påstand om at «Menn(eske) er alle tings målestokk» identifiseres med Platons tolkning av den pre-Sokratiske eksentriske tenkeren Heraklit (ca. sjette til femte århundre fvt.) sin metafysikk ved bruk av det Sokrates beskriver som 'en hemmelig doktrine' som Protagoras ikke delte med offentligheten (152c-d). Denne Heraklitiske metafysikken er en hvor alt er i konstant bevegelse slik at alle ting er hva de virker til å være fordi deres åsyn ikke kan skjule en statisk bakenforliggende sannhet som en kan ta feil om (152d-160e). Slik er Protagoras beskrevet som relativist ved bruk av san-senes ufeilbarlighet, dog på en annen måte enn vi ser i *Euthydemus*.

Med andre ord blir det uklart om årsaken til Protagoras sin uenighet med Parmenides er Protagoras sin relativisme qua det tilsynelatende eristiske anti-Eleatiske argumentet henvist til i *Euthydemus* 286c og (potensielt sett) *Theaitatos* 167b eller om Protagoras har en egen metafysikk og han er uenig med Parmenides qua den Heraklitiske metafysikken hans. Jeg vil foreslå, på tross av at det er en smule spekulativt, at Protagoras sin såkalte hemmelige doktrine ikke er en trussel for lesningen av argumentet som anti-Eleatisk. Årsaken til dette er først og fremst at Sokrates selv innrømmer at han fremmer en hypotese som han mener det ikke er annet bevis for enn at den behøves for at det hele skal gi mening for han: «Nå er det vel ikke rimelig å tro at en vis mann snakker vrøvel...Men, ved charitene, var så Protagoras' visdom altomfattende? Talte han i gåter om dette for oss, det gemene hop, mens han forkynte Sannheten til sine elever i dølgsmål?» (152b, 152d-e). Videre så skriver Platon i samme dialog at Protagoras skal ha nektet å omdiskutere gudenes eksistens (162e). Diogenes Laertius skriver om samme sak at Protagoras skal ha startet et verk på følgende vis: «Angående gudene kan jeg ikke sikkert vite om de eksisterer, for det er mange årsaker som forhindrer dette, blant dem emnets obskuritet og menns korte liv» (DL:21:3). Om vi skal tro Diogenes her, som det ser ut til at vi har grunn til å gjøre ettersom det samsvarer med hva vi hører ifra Platon, så har vi så en noe som ser ut til å være en påstand som Protagoras skal ha proklamert som ikke ser ut til å la seg lett løse ved å henvende til en relativisme slik det blir foreslått av Platon ved bruken av den Heraklitiske metafysikk, for det ser ut til at svaret simpelthen enten ville vært at det avhengte av hvem du spurte og hva de oppfattet i det øyeblikket eller at gudene var en del av en større prosess-ontologi og derved ikke vil eie uavhengig eksistens. Altså ville gudenes eksistens eller mangel derav vært et relativt 'faktum simpliciter' eller så ville guden(e) ikke eksistert som uavhengig entiteter,

men snarere som bevegelser innad en verden bestående av endringer.

Men utsagnet ifra Theitatos 167b ser ut til å bringe en mulig løsning, for her vektlegges nettopp individuell erfaring. Altså er det slik at det enhver oppfatter er sant for dem, men dette betyr ikke nødvendigvis at dette er sant om verden som sådan. Om vi leser argumentet i Euthydemus 286c på lignende vis som noe som er sant for personen som taler så får vi en mer tilfredsstillende koherens. For da er det ingen strid imellom agnostisismen og Protagoras erkjennelsesteori; Protagoras er ikke en relativist som bygger på en Heraklitisk metafysikk, men en anti-metafysisk tenker som bruker eristikk (i det minste til en grad) for å rive ned argumenter som presenterer metafysiske narrativer som er altomfangende. Det er også derfor menneske er alle tings målestokk, altså fordi vi som mennesker dømmer verden etter våre inntrykk av den. Dette er antagelig grunnen til at vi kan finne en utdypelse av det kjente målestokk sitatet til Protagoras i den kristne forfatteren Eusebius (c. 260 evt. - c. 340 evt.) som siterer Aristocoles som skriver at det fulle sitatet skal ha lydet slik ut: «Menneske er alle tings målestokk. Av de som er, at de er, og av de som ikke er, at de ikke er. Og angående resten kan vi ikke bekrefte noe sikkert» (Eusb. Praep Evan XIV:XX). Eusebius siterer og Porfyrios (c. 234 evt. - c. 304 evt.): «Uansett, det har seg slik at der hvor jeg tilfeldigvis leste Protagoras sin *Om Væren*, (der hvor han har) argumentet han bruker imot dem som sier at alle ting er en ting, så bruker han en lignende motbevis» (Porfyrios i Eusib. Preap. Evan, DK:80:2. Originale oversettelse: Kathleen Freeman).

Platon skriver også i sin *Sofsten* to bemerkelsesverdige ting. Det første blant dem er at det sies i dialogen at sofistene skal ha vært utmerket i å motsi argumenter om væren og tilblivelse (232d). Her burde det og nevnes at Protagoras sin nært kontemporære Gorgias av Leontinoi (480-380 evt.) også skal ha argumentert imot Parmenides. Det er noen problemer med å diskutere Gorgias som gjør at han stort sett blir utelatt fra diskusjonen her. Den første er at han i dialogen *Gorgias* ikke er fremstilt som en sofist, men som en retoriker. Dessuten så heter det i *Menon* at han ikke skal ha undervist i dygd (ἀρετή) som er et kjennetegn ved sofistene (Taylor and Lee 2025, seksjon 4). Det er sant at han skal ha undervist mot betaling ifølge Sokrates i *Forsvarstalen* da dette hevdes i linje 19e-20c og at dette og er et kjennetegn ved en sofist. Men gitt at vi ikke er sikre på om han underviste i dygd og at han skal ha narrgjort de som gjorde det, er det ikke sikkert han var det. Det er først ved langt senere forfattere som Philostratus (ca. 170-240 evt.) i hans bok *Liv* hvor han beskrives som den første sofisten ( Liv

I:492:23:9). Det er og hos senere forfattere som den skeptiske Sextus Empiricus (ca. Andre århundre evt.) at vi ser fragmentene av Gorgias sine skrifter om det Eleatiske. I et utdrag ifra skeptikerens *Imot Logikerne* finner vi ett argument av Gorgias som skal ha tilhørt et verk som Sextus hevder at het *Om Væren og Ikke-Væren*. Tittelen ser ut som en åpenbar referanse til diktet av Parmenides, og innholdet peker til det samme. I diktet argumenterer Gorgias at «Ingenting er. Hvis noe var, ville vi ikke kunne vite det. Hvis vi visste det, ville vi ikke kunne meddele det» (Andersen 2002, s. 164). Gitt at argumentet ikke dukker opp hos hverken Platon eller Aristoteles utelates det fra denne analysen.

Den andre tingen som er bemerkelsesverdig ved *Sofisten* i denne sammenhengen er at det skrives at Protagoras skal ha skrevet bøker «om bryting» og andre felt som inneholder argumenter imot enhver ekspertise (232e). Den førstnevnte av de bemerkelsesverdige påstandene stemmer godt overens med sitatet ifra Porfyrios ovenfor, som igjen passer godt inn med argumentene vi ser i Euthydemus og Theiatatos gitt at vi tolker dem til å angå samme argument, og at dette argumentet er anti-Eleatisk. Vi ser med andre ord en rekke med sitater en kunne tvilt på i isolasjon som tilsynelatende former en gestalt i helhet som det er vanskeligere å tvile på. Det andre nevnte sitatet forteller oss det samme som vi hører hos Diogenes og Aristoteles, altså at Protagoras (og de andre sofistene) skal ha anvendt eristiske argumenter. Noe av årsaken til at sofistene ville undervist eristikk er antagelig for å gi trening i retorikk til de unge mennene med fedre som hadde midler til å betale sofistene for deres tjenester, ettersom Athen var et direkte demokrati hvor det var ventet at alle skulle tale sin sak og svare på ethvert argument motstanderen deres kom med. Men dette betyr ikke at rollen til argumentene var redusert til retoriske øvelser, for Platon behandler i det minste Protagoras som om han hadde et tankegods verdt å bekjeftige seg med, og dette er han ikke alene om.

Videre bevis for at Protagoras anvendte disse eristiske argumentene for filosofiske formål, eller at han i det minste ble tolket slik, finner vi hos den Platonske forfatteren Plutark (Før 50 evt. - Etter 120 evt.). I en passasje i hans bok imot den Epikurianske Colotes (ukjent) nevnes teoriene til tenkeren Demokrit (460 fvt. - 370 fvt.), som er nært assosiert med de av Epikur, på grunn av at atomismen begge deler, på tross av noen uenigheter. I en forbigående passasje om Colotes sin tolkning av disse uenighetene skriver Plutark:

*Det første angrepet Colotes bringer imot han (Demokrit) er at ved å si at ingenting er mer en ting enn en annen så har han kastet livet inn i en forvirring. Men Demokrit var så langt ifra å hevde dette at han sa imot sofistene Protagoras for å si akkurat dette, og han skrev mange overbevisende argumenter imot han (Imot Colotes 4, 1108. Original oversettelse: M.K. Lee)*

Altså ser vi at der hvor Demokrit argumenterte for at noen ting var mer standfast enn andre ting, så argumenterte Protagoras i likhet med det vi hører ifra Diogenes Laertius og Platon i Sofisten for og imot enhver sak. Dette er i overensstemmelse med det Aristoteles sier om sofistene som polemikere som anvender eristikk. Men en utbrodering gjøres her hos Plutark som er manglende hos de andre forfatterne; Protagoras anvender argumentene sine nettopp for å bevise at ingenting er sikkert. Dette kan vi lese ifra fire bevis. Det første er Diogenes Laertius, som alt nevnt skrev at Protagoras skal ha anvendt argumenter for og imot enhver sak. Det andre er litt lengere og hittil unevnt og angår Demokrit og Protagoras sine filosofiske forskjeller. Våre kilder forteller oss at Demokrit skal ha sagt at «Efter skik og brug (findes der) farve, efter skik og brug sødt, efter skik og brug bittert» (fragment 125 i Henningsen). Det greske ordet for skikk og bruk her er νόμος (nomos) som betyr lov, sedvane, skikk og bruk. I antikken ble nomos spesielt i kontekst av debatter omkring sofistene anvendt som en kontrast til begrepet φύσις (fysis) som betyr fødsel, natur, kvalitet og type (Urmson 1990, 114-115, 134-135). Imens nomos representerte det ærbitrære, menneskeskapte og foranderlige sto fysis for det ovenfor menneske, det objektive og det uforanderlige. Demokrit spiller så på denne debatten i utsagnet sitt som fortsetter slik «men egentlig (kun) atomer (10) og det tomme [rum]». For Demokrit, i likhet med Parmenides, er sansene bedrageriske. Han skriver:

*11. Men af erkendelsen er der to måder (5), den ægte og den dunkle; og til den dunkle hører samtlige disse: syn, hørelse, lugt, smag og berøring (6). Men fra den dunkle måde er den ægte adskilt (...) Når den dunkle ikke mere kan hverken se ned i det mindre eller høre eller lugte eller smage eller føle ved berøring og man skal søge efter det finere, så kommer det ægte til, da den har et finere redskab (7) i det at tænke (8) (DK:68:11, Oversettelse av Niels Henningsen).*

Altså gitt det arbitrære og usikre ved sansene putter Demokrit sin lit i fornuften og eksistensen av atomer og tomrom som metafysiske prinsipper som man oppdager ved bruk av fornuften. Dermed går Demokrit stikk i strid med Protagoras, for Protagoras setter sin lit i inntrykkene fordi han mener vi ikke kan overgå dem.

Det tredje beviset for at Protagoras skal ha brukt argumenter for og imot ligger i at han er assosiert med sofistene, og et kjennetegn ved de som ble kalt sofister var at de ofte tok del i denne debatten om nomos og fysis som nevnt over, hvor det er implisert at Protagoras skal ha tatt side med nomos, antagelig ved bruk av konvensjons-argumenter. Det fjerde beviset er Platon, i *Sofisten*, hvor han skriver at Protagoras skal ha skrevet argumenter imot enhver form for ekspertise. Det må sies her at begrepet Platon bruker er τέχνη (technē) som vi oversetter som ekspertise, og begrepet brukes ofte i forbindelse med mer praktiske kunnskaper og teknikker (som i teknikker). Og vi leser i dialogens kontekst at denne motbevisningskunsten er i bøkene til Protagoras "Om Bryting og andre ekspertiser". Samtidig nevnes disse skriftene i forlengelse av sofistens ekspertise i å «motsi enhver angående væren og tilblivelse» og evnen deres til å motsi enhver lov. Her er det oppsiktsvekkende at Sextus Empiricus skriver at navnet på Protagoras sitt store verk som skal ha inneholdt hans kjente utsagn om at menneske er alle tings målestokk skal ha vært καταβάλλοντες λόγοι (*Knockdown Arguments*) (Sextus Emp. MVII:1:61). Og i *Euthydemus* når Sokrates skal ha beseiret dette argumentet til Protagoras og hans sirkel, så sier han «det virker som om argumentet ikke har gjort noe fremgang, og i det lider av det gamle problemet hvor det ramle ned på seg selv i sitt forsøk på å slå ned andre (argumenter)» 288a. Ordet i teksten for å slå ned er καταβαλων (havende kastet seg selv ned) og det er en bøyning av det samme ordet som er å finne i tittelen på hans bok ifølge Sextus, καταβάλλοντες λόγοι (knockdown arguments). Vi kan skjønne at dette er Platon som gjør narr av Protagoras sine argumenter imot ekspertise, som skal vært sammenknyttet Protagoras sin påstand om at menneske er alle tings målestokk og som skal ha anvendt metaforer ifra bryting, som gjør at det er mer sannsynlig at det var derfor Protagoras sine tekster var nevnt i sammenheng med utdragene ifra Platon sin *Sofisten*. Platon gjør en lignende vits om Protagoras i Thaeitatus 152d-e når han skriver om Protagoras sin sannhet (αληθεια) som han kun deler med sine elever, for det er antagelig en vits ettersom et annet navn boken til Protagoras var kjent under var ifølge Platon αληθεια (om sannhet). Dette

kan igjen ha vært et spill på Parmenides, som skal ha oppdaget 'veien av sannhet'.

Om vi nå returnerer til Parmenides sitt argument forøvrig, kan vi se hvor argumentet har ledet. På tross av at det er noe uklart om Parmenides sitt dikt var ment å tolkes slik Platon og Aristoteles gjør det, så virker de begge to til å være enige om at diktet var ment som forsvar for et slags metafysisk avbildning av verden som enhetlig, og synet som ble fremmet i diktet ville derfor vært en påstand som var ment til å være sann uavhengig av hva leseren tenkte. Det er noe støtte for denne lesning i deler av diktet, slik som linje syv hvor vi leser at vi må forkaste sansene og undersøke ved bruk av fornuften. Det Protagoras later til å gjøre er å ta argumentet ifra diktet i en helt annen retning ved å hevde at påstanden om at tanke og væren er en og samme ting, hentet ifra linje tre av diktet som må limiteres til erfaringen enhver har. Årsaken til dette er ikke metafysisk, men erkjennelsesteoretisk. Ifra Aristoteles sin utdypelse av «menneske er alle tings målestokk»-sitatet, og Diogenes Laertius sin gjengivelse av Protagoras sitt lille forsvar for hans agnostisisme, så kan vi utlede at Protagoras bærer tvil om at vi kan oppnå høyere innsikt om verden som sådan gitt de mange vanskene en støter på ved å forsøke å gi en slik altomfattende forklaring på verden. Dette er og antagelig årsaken til at Protagoras var kjent som en polemiker samtidig som det ofte hevdes at han var en relativist på tross av at disse historiske virkelighetenes ko-eksistens ser ut til å skape et paradoks som burde gi enhver filosof hodebry. For hvorfor ville ikke en relativist vært mer medgjørlig?<sup>3</sup>

Dette anti-eleatiske argumentet hviler på en tillit til sitater som det kan settes tvil ved. Ikke noe enkelt sitat er avgjørende for argumentet, spesielt de av senere forfattere som Plutark, Eusebius og Diogenes Laertius er så fjerne i kultur, tid og rom ifra Protagoras at det ikke er lett å determinere ved sikkerhet at sitatene de bringer selv og ifra andre forfattere er nøyaktige. Det er ikke en uvanlig ting i forskning om antikkens forfattere at man setter tvil ved slike påstander som disse av Eusebius. Til dette må svaret bli at samtidig som det er sant at sitatene ikke kan garantere ufeilbarlighet, er dette alt vi har å gå på. Dette må det en grad av spekulasjon til, og man må kunne si imot bevisene presentert. Samtidig virker det å danne seg en rød tråd i argumentasjonsrekken allerede ved Protagoras nesten kontemporære, Platon, som kan inspirere tillit til at Protagoras virkelig anvendte anti-Eleatiske argumenter.

#### Del 4: Politiske implikasjoner

I introduksjonen av denne artikkelen var det hevdet at argumentet til Protagoras kunne anses til å være et revolusjonerende argument gitt at det var en omveltning av argumentet til Parmenides. Men det er en ytterligere dimensjon ved argumentet som gjør det revolusjonerende, som minner mer om slik vi tenker på revolusjon generelt sett. Det vil si en politisk dimensjon. La oss først se hva som sies om sofistene utenfor de polemiske angrepene i beskrivelsene til Aristoteles og utenfor den Eleatiske dimensjon som har vært vektlagt så langt. I det fjerde århundre før vår tidsregning oppsto det vi i dag kjenner som sofismen. Ordet har sitt opphav i det greske ordet for visdom, og har vært i sirkulasjon før det fjerde århundre før vår tidsregning, men da helst som en måte å omtale blant annet poeter og rapsoder heller enn en ironisk måte å omtale sjarlataner. Oppstandelsen av begrepet slik vi i dag kjenner det er noe uklart, men vi leser for eksempel i Platons Protagoras 312d-e at Sokrates anser Protagoras til å være en sofist, noe Sokrates sin kamerat tolker som en god ting ettersom ordet direkte oversatt betyr klok. Senere i samme dialog leser vi at sofisten Protagoras selv anså seg til å være en sofist, og at han anerkjenner den tidligere bruken av ordet sofist som brukt om poeter og rapsoder. Det Protagoras sier som skiller hans virke ifra deres er simpelthen at han sier eksplisitt hva de kun uttrykte implisitt. Det står ordrett følgende:

*Nå, jeg anerkjenner at sofistens kunst er en eldgammel kunst, men at mennene som praktiserte den i oldtiden, i frykt for forakten den var forbundet med, skjulte den, noen ganger som poesi, slik som med Homer og Hesiod, andre ganger som mystiske religioner og profeti, slik som Orpheus og Musaeus, og iblant, har jeg selv lagt merke til, som idrett, som Iccus av Tarentum og, i vår samtid, Herodocius av Sekymbria, som er minst like sofist som noe annen sofist (316d-e).*

Protagoras lister så i sin kjente, langdratte stil enda flere figurer han mener å være sofister, før han til sist hevder å skille veier med disse andre sofistene i det at de skal ha feilet i sine oppgaver. Derfor tydde han til en mer direkte didaktisk metode hvor sløret ble dratt vekk slik at alt som var tilbake var lærdommen selv.<sup>4</sup> Denne lærdommen skal ifølge Protagoras i dialogen av samme navn bestå i å undervise dygd, som han beskriver som kunsten å være borger, altså kunsten å maksimere ens potensiale for suksess innen politisk debatt og handling, og kunsten å ta hånd om husholdet (318e-

319a). Kort sagt skisseres det en helt ny type sofist, som er den type sofist som Sokrates sin kamerat gjenkjenner som kloke menn, og som vi i dag som oftest tenker på i noe dårlig lys når vi hører ordet sofist, som vi blant annet har å takke Platons dårlige omtale av deres virke for.

Selv om Platon sine beskrivelser av Protagoras sitt virke kan være partiske, så fremstår de mye mindre polemiske enn beskrivelsene av sofistene ellers. Det er og grunn til å tro at Platon ikke ville fremstilt Protagoras på en måte som var helt ukjennelig for hans leserpublikum.<sup>5</sup>

Denne fremstillingen av Protagoras og sofismen som forkjempere for dygd og talekunst er velkjent, men ofte misforstått. For det at Protagoras underviser i dygd er ikke ene og alene tilsynelatende opportunistisk pengejag. Ser vi det i den politiske konteksten av Athen rundt det fjerde århundre så kan vi se at sofismen oppstår rundt samme tid som demokratiet. Grunnen til dette er trolig at det plutselig ble relevant for alle å tale sin sak etter som alle plutselig hadde en sak å tale, i motsetning til tidligere politiske systemer i Athen hvor maktene lå i noen få hender. I forlengelse av denne politiske situasjonen kan vi se Protagoras ikke bare som en slu retoriker som søkte å forebillige sannheten ved å utvanne den, men som en tenker med egen filosofisk meritt som sto imot maktene som ved å utfordre deres tvilholdning på deres sannhets-monopol som berettiget herskingen deres.<sup>6</sup> Det er antagelig derfor dialogen Protagoras angår spørsmålet om hvorvidt dygd kan læres vekk; for Protagoras mente det var en selvfølge at alle kunne delta i styringen av bystaten. I denne lesningen er Protagoras en ekte didaktisk revolusjonær, som ville returnere makten tilbake til folket.

En kritikk imot denne lesningen er imidlertid at sofistens ambisjoner, som både kan anses som demokratiske og revolusjonære, fortsatt befant seg i en verden av sølv og mynter.<sup>7</sup> Som nevnt på starten av denne teksten er dette den mest sedvanlige kritikken rettet mot sofistene, så dette er på sett og vis ikke nyheter. Men på den andre siden er det nytt, for der hvor Platon og Aristoteles anklager sofistene for å ikke argumentere grundig nok ser vi nå at de er kapable til å begrunne seg med nøysomhet. Det som forblir en vanske for sofistene med å motta betaling er at de på tross av å motsi alle normer og konvensjoner, og derved utfordre tidligere makt-strukturer, fremdeles følger den mektigste, og kanskje mest urettferdige, konvensjonen av dem alle: den av økonomisk ulikhet.

## Del 5: Konklusjon

Leser vi altså de historiske kildene om Protagoras nøye ser vi noen gjennomgående røde tråder. Vi ser en agnostiker, vi ser en del koblinger til figuren Parmenides, sofist-bevegelsen, erkjennelsesteoretiske spørsmål, etiske og politiske spørsmål, og en tro på folk flest. I denne teksten har jeg forsøkt å gjøre mening av disse røde trådene ved å samle dem sammen i en stor lesing av Protagoras og hans virke, og jeg har foreslått til leseren at det som samler alle trådene er Protagoras sitt forsøk på å motbevise at noen vet bedre enn andre; ikke fordi alle vet best, men fordi vi alle vet knapt noe som helst. På tross av dette skal Protagoras ha ment at vi alle har potensiale for dygd, og dette betyr at hver og en av oss har potensiale til å ha suksess i politisk handling. Om kunnskap er makt, slik Francis Bacon skal ha sagt, så hadde det for Protagoras betydd all makt til ingen.

### NOTER

1. Seksjon 1-3 av denne teksten er basert på masteroppgaven min. For mer, se Mostad (2025).
2. Norsk Språkråd, *Tanums Store Rettskrivingsordbok*, (Kunnskapsforlaget, 1996) s. 428 og 363
3. Jeg vil her hevde Protagoras er nærmere skeptisisme, dog det er et begrep som ikke har samme filosofiske betydning i hans samtid som det vil påta seg senere. For der hvor skeptiker ville sagt vi er redusert til et rammeverk fordi undersøkelsen har ført oss dit at en ikke kan hevde noe utenfor sansene, ville en relativist si at X er sant i forhold til Y utenom at det må virke som et rimelig premiss for skeptikeren. Eksempelvis vil en relativist kunne si at det er sant at det finnes denne og denne guden ifølge denne og denne byens tradisjoner uten å si at det betyr at undersøkelsen må fortsette. Det er slik Protagoras virker til å være tolket hos Platon. Forskjellen ligger i at på tross av en skeptiker og en relativist vil dele erfaringens sannhet, så vil de i teorien kunne skille veier hva angår deres stilling til erfaringen selv. En skeptiker av typen jeg argumenterer for at Protagoras er vil ikke kun si at den guden eksisterer der og den finnes da for dem, men vil heller si at den guden finnes for dem, den for dem, og vi kan derfor ikke vite noe om guder overhodet. Vi er redusert til våre erfaringer, og de kan vi ikke tvile på fordi de er selvgitte. Men Protagoras sier ikke våre erfaringer er selvgitte fordi de er våre erfaringer.
4. Protagoras, eller ihvertfall Platon sin gjengivelse av Protagoras, er ikke så langt unna mål her ifølge det våre kilder forteller oss. Order sophos har hatt mange betydninger, og iblant dem skal vi for eksempel se poesi, diktning og tekniske ferdigheter. For mer om dette, se Morgan i kapittel en av Billings og Moore (2023).
5. Argumentet om at Platon antagelig presenterte en noe historisk nøyaktig Protagoras er løftet ifra Manuwald (2014), spesielt s. 163-169. Manuwald undersøker om myten Protagoras forteller i dialogen kunne vært representativ av Protagoras sitt virke, men det er ingen grunn til å tro at argumentet ikke gjelder majoriteten av gjengivelsene Protagoras gir om sitt eget yrke.
6. Denne kunnskapen behøver ikke være kunnskap eksplisitt, det holder at det er en

allmenn sannhet om verden som begrunner dens tilstand. Med andre ord kan det være en metafysisk sannhet, som for eksempel at noen er bedre egnet av natur til å regjere enn andre, for i den grad denne sannheten er selvgitt er dens berettigelse og derav erkjennelsesteoretiske element også innbakt. Hadde ingen trodd på begrunnelsen til den metafysiske påstanden så hadde den ikke hatt samme innflytelse. Det ville for eksempel aldri vært en pave om ingen faktisk trodde på katolsk lære. For mer om sofistene og deres demokratiske ambisjoner samt andre tenkeres forakt av sofistene som et resultat av deres nytenking, se Andersen (1995) delkapittel 6.1. Delkapittelet står som bakgrunn for denne seksjonen.

7. Robin Waterfield, *The First Philosophers*, (Oxford University Press, 2000), s. 206.

## BIBLIOGRAFI

- Andersen, Øvind. 2002. "6.1 Sofistene." i *I retorikkens hage*, 4. oppl. Universitetsforlaget.
- Aristoteles. 2014. "Sophistical Refutations." i *Complete Works of Aristotle, Volume 1: The Revised Oxford* Redaktør: Jonathan Barnes. Bollingen Series (General) 192. Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400835843>.
- Billings, Joshua, and Christopher Moore, red. 2023. *The Cambridge Companion to the Sophists*. Cambridge Companions. Cambridge University Press.
- Eusebius. 1908. *Preparation for the Gospel*. Oversatt av Edwin Hamilton Gifford. Claredon Press. [https://archive.org/details/eusebius-gifford-1903-preparation-for-the-gospel\\_202311/page/n1/mode/2up](https://archive.org/details/eusebius-gifford-1903-preparation-for-the-gospel_202311/page/n1/mode/2up)
- Henningens, Niels. 1994. *De første græske filosoffer: førsokratiske fragmenter*. Det lille Forlaget.
- Freeman, Kathleen. 1996. *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*. Harvard University Press.
- Laertius, Diogenes. "Diogenes Laertius: Protagoras." *Agora* (Oslo), no. 4/93-1/94 (n.d.): 81–83.
- Mostad, Trym. 2025. "Protagoras on Knowledge, Reason and Utility." Master, Universitet i Oslo.
- Norsk Språkråd. 1996. *Tanums Store Rettskrivingsordbok*. Kunnskapsforlaget.
- Ophuijsen, J. M. van, Marlein van Raalte, and Peter Stork, red. 2013. *Protagoras of Abdera: The Man, His Measure*. Philosophia Antiqua, VOLUME 134. Brill.
- Plato, John M. Cooper, and D. S. Hutchinson. 1997. *Euthydemus*. In *Complete Works*. Hackett Publishing INC.
- Platon. 2004. *Samlede Verker: B. 6: Parmenides; Theaitetos; Sofisten; Statsmannen*. Oversatt av Egil Wyller, Øyvind Rabbås, Eyjólfur Kjalar Emilsson, Håvard Løkke, og Christine Amadou. Oslo: Vidarforlagets kulturbibliotek.
- Taylor, C. C. W., and Mi-Kyoung Lee. 2025. "The Sophists." i *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2025, edited by Edward N. Zalta and Uri Nodelman. Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2025/entries/sophists/>.
- Urmson, J. O. 1990. *The Greek Philosophical Vocabulary*. Duckworth.
- Waterfield, Robin. 2009. *The First Philosophers: The Pre-Socratics and Sophists*. Oxford World's Classics. Oxford University Press.

# INTERVJU

## LEA YPI

*Et intervju med Lea Ypi av Halvor Jørgensen, Anine Hansen Stranda og Oskar Prøsch*

9. februar 2026 fikk vi (Halvor, Anine og Oskar) en brå mulighet til å intervju Lea Ypi. Hun var i Norge for å promotere den nyeste boka si *Uverdighet: overlevelse i en ekstrem tid* (2026), da noen andre i timeplanen hennes plutselig avlyste, og de dermed lurte på om vi ville intervju henne istedenfor. Vi kastet oss rundt og grep selvfølgelig muligheten med begge hender. Intervjuet er hovedsakelig basert på EX.PHIL forelesningen hun holdt på UiO høsten 2025, og artikkelen hennes «On Revolution in Kant and Marx» (2014), som begge omhandler revolusjoner. Dersom temaene diskutert her interesserer deg som leser dette, oppfordrer vi deg til å ta en titt på Ypis verk selv. Slik som «How revolutions can be a sign of moral progress» (2026), «Revolutions between Kant and Hegel: Comments on Hegel and world revolutions» (2025), eller «From Revelation to Revolution: The Critique of Religion in Kant and Marx» (2017), i tillegg de andre verkene referert til i intervjuet.

*I think the easiest way to start is just by asking if you could tell us a bit about your work on revolutions.*

There are two contexts in my academic career in which it has come up. I have written an academic article which is on Kant and Marx on revolution (Ypi 2014), which is part of a longer project of what I call moral socialism, which is an effort to think about the moral foundations of socialism and a moral critique of capitalism. Kind of reconciling some insights from Kant's idea of freedom with some Marxist critique of capitalism. It's an effort to bridge these two traditions that are seen usually as opposite intellectually, like idealism and materialism, and the topic of revolution is, on the surface, the one where these traditions are most opposed to each other. Marx does not even justify revolution; he does not need to talk about it. He just talks about it as the kind of midwife of history. It's a sort of

necessity for him, so he does not engage with the concept in moral categories. In Kant, there is a very elaborate discussion of whether there is a right to revolution and whether there is a right to resist an unjust government. He has a very elaborate philosophical argument for why there isn't a right to revolutionize. There is also contemporary philosophical literature which then builds on that and says, "How could he say that?", "Is this compatible with other things that Kant says?" and so on. I was trying to show that there is actually more overlap between these two thinkers than we think, just looking at this question of revolution, and it has to do with the way in which they think about certain important transformative events, and the role they play in the philosophy of history. That's partly what the lecture (Ypi 2025) was about, but also partly this academic article (Ypi 2014) is on that.

The other part of my work where I discuss revolutions is a book I have written with a co-author, Jonathan White, on partisanship (White & Ypi 2016), talking about the meaning of political parties, the ethical role of parties in society, which then also discusses how we think about revolutionary parties. Some of the dilemmas with which the revolution lecture starts is actually coming out of that work. Those are the two contexts in which I'm interested. But I suppose in this sort of Marxist tradition, I'm really interested in the question of revolution not so much as a prospective justification, but more in reflecting on the meaningfulness and the relevance of revolutions within this more historical philosophical context.

*How do you feel about the application of what you're discussing now in today's society?*

A lot of the reflection on revolution, I think, is to do with thinking of crisis; thinking in times of crisis: how we should think about moments where, for example, people experience clear violations of freedom, where there is resistance, or there is oppression in society. Often the discussion of revolution is at the level of whether it is morally desirable or not to have a revolution. I think somehow this discussion is too academic, too intellectual, and besides the point. As I say in the lecture, nobody who actually does a real revolution goes to ask academics what they think about it, and whether they have

permission or not. So for me, it is the way in which a lot of liberal analytic political philosophy raises the question about the moral justifiability of revolution. Then they get into these debates where people who defend legalism say it's not justified, and people who defend moralism disagree. I think that discussion, politically, is irrelevant. People who want a revolution will have it. A part of what makes a revolution a revolution, is that it's unpredictable; that it's a way of intervening in a crisis, it just happens and you can't quite plan it. I don't think any revolution, ever, was planned. Not even the revolutions that we think of as paradigmatic revolutions, like the French Revolution, happened because it was planned as a revolution. It's rather that events precipitate and then you find yourself in a revolutionary situation.

So, I believe the more productive way of thinking about revolution is thinking about what we can learn from revolutions of the past, in terms of our capacity to respond if there is another revolution in the future. I think there are two things that we learn, and both things are not really to do with whether it's justified or not. The answer to whether it's justified or not can be whatever – your moral answer can be whatever – but this thinking about what is interesting about revolutions; the reflection on it applies regardless of the answer to that. And that is because it also takes failed revolutions as instructive. Revolutions have two interesting effects: one is that they shift the boundaries of political feasibility. So often radical proposals in society are dismissed because people don't think they're feasible. I am sure, if you have leftist politics like me, and you say: “I would like to see this happen in the world”, people say: “But do you realize which world you live in? Do you realize that people don't work like that, and they don't think like that? They're self-interested, they want to just maximize their advantage. This is too demanding. This theory is too utopian.” and so on. I think this has always been an objection to radical reform or radical change. When people wanted democracy in the 19th century, when there was a movement to expand the franchise, they were always being told “This isn't realistic, these workers are ignorant, how can you give them a vote? They don't know how to read and write,” and so on. I think what happens when there are revolutions is that they show that something that was thought to be impossible, is possible and feasible. So, they shift the boundaries

of feasibility, and in that sense, they help us show what is actually feasible. For example, when people tell you: “This isn't feasible.” You can say, “yeah, but have you noticed that in the past some events that we thought were not feasible became feasible?” This is in part because there is this kind of revolutionary energy that is the work of a group which is particularly motivated to see this change.

The other thing that's also interesting is when you think about the effect of revolution in the social-cultural imaginary. This is another argument that I made in the article and in the lecture: how do we think of failed revolutions? They have this legacy that they leave in works of art, in film, or in the social imaginary, where you don't forget that there was this moment of uprising. This generates a kind of enthusiasm in the people who observe this event, that makes them have a kind of faith in the human, that they would not otherwise have. This is more like an aesthetic effect of this event, and that's how I think about revolutions and what we can learn about the revolutions of the past.

*If I remember correctly from the article, you talk about it as an educator for moral progress for the species.*

I think of revolution – and this is also part of my definition of revolution – that revolution is something that expands freedom, so the ‘trumpian’ stuff would not count as revolution for me. It would count as reaction, because it's not freedom expanding, it's actually freedom restricting. It expands it for some people but is actually shrinking it for other people. So, in that sense, if your unit is a species, then that does not count as expansion of freedom. If your moral unit is the species, then revolution is something that expands freedom in this much more transgenerational, transcultural way.

*You talk about the Species-Being with Marx, and I wonder, does that imply some sort of collective will?*

No, I think about the Species-Being as a different way of saying the spirit in Hegel, or in Kant, kind of transcendental reason. It's a way of thinking about the collective results of humanity that leave a legacy in culture and politics. So, a Species-Being is a way of thinking

about the human that goes beyond the individual here and now, the living individual. It is temporal, but it's also institutionally entrenched, and so it leaves a mark on the way you construct institutions. The species being is like the effect of our individual reason on institutions we create, and then our institutions with which the future generations engage. So, there is something that Marx calls the Species-Being, and there is something about the human that's understood at this transcendental level, which isn't reducible to the individuals that are alive here and now. But when we are thinking about the human interest of the future – or if you think about environmental questions – we are thinking about future generations. What is it that links us now to these generations in the future? It is the Species-Being. So we are all part of this human species that transcends the particular individuals here and now.

*You also talk about enthusiasm. Is that where that comes into picture, the enthusiasm about freedom?*

I use enthusiasm in the Kantian way. Kant raises the question of revolution in the context of asking: “Are there signs of moral progress of humans?” And he says that one visible sign of moral progress is the French Revolution; not the French Revolution as an event, not what happened, but the effects of the French Revolution on the spectators, on the people who are observing it. The more specific effect that he focuses on is the enthusiasm that this generates. Now, why is enthusiasm so important? Because enthusiasm is a kind of moral feeling.

Enthusiasm is what captures the power of moral ideas on us, as embodied people with feelings and sentiments. Enthusiasm is something we have for something good. It's not the same as fanaticism, for example. We have this enthusiasm because we see that people are able to act in the name of something greater than themselves; and that's where we see that the human leaves a visible mark on us. When we see those revolutionaries that operate at this level, we get excited because we are like: “This is what humans are capable of.” And so we get enthusiastic, and it lifts us up; it makes us more optimistic about our species. It overcomes particularity and that's why Kant says that there are all these spectators of the French Revolution and they're

getting really excited. It's actually quite dangerous for them to be excited because they live in monarchies – they live in authoritarian societies – but they're seeing these people who are rebelling against a monarchy and resisting authoritarianism, resisting the church and the ancient regime. Those people in Germany who have nothing to do with it – it's not their government, it's not their society – see the French and they get really excited about what is happening, and this is what lifts. Kant thinks that this is a sign that our species is making progress. Because all of us are getting excited about something that goes beyond our national interests, or our family interests, or our particular bourgeois interests, or whatever.

*Is the term enthusiasm exclusively a sign of moral progress? Or can enthusiasm be understood as going too far, like the revolution eating its own kids?*

Kant would call that fanaticism. That's the difference. So, there is a flip side, there is a negative radicalization of enthusiasm; there is a point where enthusiasm can become fanaticism. But in his case, enthusiasm is always defined positively, and it's always about this moral feeling that's generated by us, which is future-oriented.

*But is it just a feeling, or is it grounded in some belief, in something? Do you have to be disinterested to be enthusiastic? Do you have to have something to grasp?*

You have to be disinterested to be enthusiastic, because it's connected to Kant's moral theory. The core of Kant's moral theory is that it's impartial. I don't act out of my own self-interest, I act out of some kind of universalizable interest, for example. So, I am acting out of an impartial perspective. The enthusiasm does not have a feeling to go with it, but when it happens, I get excited because I am like, "this can be done," and I can see people doing it. This is where it is really interesting, because Kant's moral philosophy is very abstract. He never talks about feelings, and most of the time feelings are actually undermining his philosophy. His whole point is to say you should forget about feelings. So, it's really interesting that he picks this one case of enthusiasm, where the feeling is of a moral nature. It's not your inclination. He connects it to the sublime. In Kant's Critique

of Judgment, for example, he says enthusiasm is a sign of a sublime state of mind. The sublime for Kant is when you see the power of ideas, the power of moral ideas, so it's all part of his aesthetic categories.

*You talk about viewing progress as looking backwards and forwards as an opportunity for progress. What would you say encapsulates learning from looking backwards? Is it just learning from mistakes?*

This isn't in the revolutions paper, but I have a theory of progress that is basically: the sign of moral progress is what I call a functional refinement of justice-based norms. So, when I think about whether an institution is progressive or regressive, I think about how this institution has created justice. Whether it has created more justice or less justice, and whether it has produced the kind of social and political norms that reflect this justice; understood in this universal sense. Progress is then something that enables me to look at history and to think about moments in the past, for example, what was the relationship between justice and institutions? Was this a progressive transition or a regressive transition? I think one wrong way of thinking about progress is that it's always there and it always happens. Another way of thinking about it is that there are moments of progress, and then moments of regress. And that to understand what is progressive and what is regressive, you have to think about it in terms of how justice is invoked when people are contesting power. So, people are contesting politically in their institutions and they're contesting in the names of some ideas of justice. Are these ideas freedom-expanding or are they freedom-restricting? Justice is a measure of that. So, progress is this idea of learning. You engage with the past and with movements and politics of the past, and you ask yourself the question of what can I learn from their failures? What can I learn from their effort to create justice? What can I learn from, for example, revolutions of the past that eat their children? What did they do wrong? Where do they go back? Where do they go forward?

*And then it's this notion of justice that you also apply to revolutions, right?*

Yeah exactly, although, as I say, in revolutions there are two arguments. One is the justice one, and one is the political feasibility part. And then there is a sort of aesthetic one, which isn't about justice, it's more about culture and effects of culture, art and all this other stuff.

*You connect the definition of scientific revolution and political revolution, and I wonder if this means or implies a sort of cyclical view on revolution, with thinking about revolving.*

This is something where the people who think about the relationship between political and scientific revolutions think that they are opposites. Because in the notion of scientific revolution there is this idea of predictable motion. The revolution of the planets in orbit, which was a Copernican idea of revolution, what's at stake there is exactly this idea of planetary motion that is cyclical and returns to the point of origin. People who think about political revolution often think that this is the exact opposite because you do not return to anything; you jump and make people move forward. But if you think about how revolutionaries justify and think about revolution, they always invoke this idea of returning to something. And what they return to is some lost condition of freedom or justice. We have innate human rights, for example, but then we have a tyrannical government that abuses these human rights. So, we want to return these innate human rights that we have and see them realized in the political sphere. In that second sense, the conception of political revolution is quite similar to the one of scientific revolution, because it's returning to an original condition of harmony, of predictability, and of motion that's circular in this way.

*To tie it together, you also mentioned that revolutionaries always think that their revolution is the last revolution. Would it be beneficial for people to think that their revolution must die and be reborn?*

Yes, I know what you mean, but it's very difficult to make that part of law. This is where the argument for why there can't be a right to revolution in the constitution comes from, for example. You can't legislate revolutions because if you create a constitution that's truly

delivering justice, what you would have created is a mechanism for improving that system from within; so, you don't need the revolution anymore. You can see why the last revolution is always the final one, because the people who act in the name of these ideas, and who are revolutionaries—who think that they're creating an order of justice—think that they have also created the mechanisms for remedying flaws that are within the system. They have reforms so they don't need revolution. If you have a mechanism that produces a constant series of reforms, and then improves the system, why would you need a revolution? You have already had the final revolution, and now you have a system that can improve on the problems. I think it's paradoxical to legislate, and that's why Kant was against revolution. He thought that it's a paradox to legislate and to turn it into a prescription of the constitution that there should be a right to revolution. You have created this body, and you say that this is a source of authority, and then by acknowledging a right to revolution, you are also saying that it's not really the final authority. The final authority is something else out there, and this is a contradiction. Or at least Kant thought that this could not be universalized; it's a principle that does not meet the criteria of publicity and intersubjective justification.

*The way I have understood Kant, when others talk about him, is that Kant believes revolution brings contradictions and only change through internal means is justified. And that seems quite against how you use Kant. You discussed it a bit already, but I think it's really fascinating. The way I understood it is that he says even though an institution can't be justified, it's not justified to rise against it. But he still supported the French Revolution?*

Kant supported the French Revolution because it had already happened. There is a theory that says that—and I don't know if I believe this theory, but it's an interesting one—because Kant was so excited about the French Revolution, he wanted to make sure that those French revolutionaries stayed in power. So, when they came into power, they were like, “that's it, that's power now,” and there are no other questions, we can't ask more questions about where this is coming from. This is just the way it is: they are now the body, people's loyalty is due. At the time in which these French revolutionaries

were acting, France was at war. There was an exiled government, and there was a royal family, which could have claimed that they were the authority of the French state. And Kant was saying: “Actually, you have lost that, now it's these new guys, it's the new revolutionaries who have the power.” At the time in which he was writing there was a Vandéan revolt, all these peasants wanted the king back. And so, some people say that the reason he was making this argument against the right to revolution, was an argument against the Vandéan revolt. To say no, they have no right to rebel. It was defending the French Revolution.

*Yeah, so it was actually quite political, instead of metaphysical; moral.*

It was very political, exactly. But if you were to ask him: “Okay, now, should we have a revolution?” Prospectively, forward-looking, then he would still say “No.” It's more of an argument for how you engage with revolutions that, for whatever historical reason, have already happened, like the politics of it.

*You started with telling normal people, academics, that discussions about revolution will not move them to a revolution. I feel that the difference between Kant and Marx is that there is the Kantian thought of revolution, which is why and how, and then there is the Marxist, which is when and where. If we are to say those are entirely different standpoints, how do you come to a middle ground, or how do you combine them?*

The logic of activism is different from the logic of analysis, right? The logic of activism—from the point of view of political activism—you have to engage with the question of revolution from within; and so it's a question of where and when. You are always thinking about constraints, pragmatic constraints, what you are doing and what opportunities you have to realize an alternative course of action. For example, should you take certain actions, or should you not take them? Should you go with a different path? These are all questions of political activism, on which I think a normative theorist can't legislate from above without knowing the details of the specific case; what specific constraints the activist is encountering, what they're doing. The normative theorists aren't in a position to speak on that. I think

they would be deluding themselves if they were to say, “I think this movement should do X and Y”. Because if you don't know the facts on the ground; if you don't know the details of the movement, there is very limited resources you have to say whether it's when and where. However, on the question of how and why you can speak: on that question, Kant is right to say that when you're thinking about revolution in the future, it's very hard to justify revolution. Because you have a legitimate government, and what you need to work on is within the system, opportunities for change or finding opportunities for change.

*I thought maybe to move a bit away from the philosophical. In your EXPHIL lecture (Ypi 2025) you talked a bit about your personal reasons for being interested in revolution. Do you think this affects your view of revolution, and why you think about it the way you do?*

I think, maybe it does. I grew up in a context where there was a revolution in my lifetime. For most people that isn't the case. I don't think other people of my generation, who aren't from Eastern Europe, have experienced real world revolution. I think it makes you aware of how change takes place. Once you see—as I say in my other book *Free* (Ypi 2022)—once you see a system fall once, you can believe that it's going to fall again because you've seen it. It's again like this feasibility question; the boundaries of the feasible have changed for you, because you were in one system and then you find yourself in another system. I think this experience of living in different systems does change the way you think about this radical movement in society.

#### BIBLIOGRAFI

- White, Jonathan and Ypi, Lea. 2016. *The Meaning of Partisanship*. Oxford University Press
- Ypi, Lea. 2014. “On Revolution in Kant and Marx” *Political Theory* 42 (3): 262–287.  
<https://www.jstor.org/stable/24571401>
- 2017. “From Revelation to Revolution: The Critique of Religion in Kant and Marx.” *Kantian Review* 22 (4): 661–681. <https://doi.org/https://doi.org/10.1017/S1369415417000322>.
- 2022. *Free: Coming of Age at the End of History*. Penguin Books Ltd
- 2025. “Revolutions between Kant and Hegel: Comments on Hegel and world revolutions.” *History of European Ideas* 51 (2): 397–401. <https://doi.org/https://doi.org/10.1017/S0950268825000000>

doi.org/10.1080/01916599.2024.2408889

- "Are Revolutions Justified?" The Annual Examen Philosophicum Lecture at Georg Sverderups Hus, University of Oslo, December 30, 2025.
- 2026. *Uverdighet: overlevelse i en ekstrem tid*. Gyldendal
- 2026. "How revolutions can be a sign of moral progress." LSE British Politics (blog) February 3rd. <https://blogs.lse.ac.uk/politicsandpolicy/how-revolutions-can-be-a-sign-of-moral-progress/>

# INTERVJU

## KANT OG REVOLUSJONER

### EN SAMTALE MED REIDAR MALIKS

*Et intervju med Reidar Maliks av Benjamin Berglen og Magnus Strand-Gjernes*

**V**i møtte professor i filosofi Reidar Maliks for et intervju der vi diskuterte Immanuel Kants syn på revolusjon og legitim statsmakt. Fokuset i intervjuet lå på Kants politiske filosofi. Reidar har forsket på dette i en årrekke. I 2022 publiserte Reidar en bok om Kants syn på den franske revolusjon under tittelen *Kant and the French Revolution*. Dette er utgangspunktet for intervjuet. Nylig var Reidar også medredaktør for *Kant's Early Followers in Political Philosophy*.

Intervjuet ble gjennomført i begynnelsen av januar, før USA og Israel gikk til krig mot Iran. På dette tidspunktet var demonstrantene fortsatt aktive i gatene. Det er interessant å se hvordan dette har utviklet seg i ettertid, med tanke på det som kommer frem i intervjuet, særlig med tanke på Kants internasjonale politikk og argumentene USA og Israel har brukt for å legitimere krigen. For mer om Kants syn på internasjonal politikk kan vi anbefale å lese *Til Den Evige Fred*. Alle sidehenvisninger er til Kants *The Metaphysics of Morals*. God lesing!

*Til å begynne med, lurte jeg på om du kort kan si hvordan du tolker Kant sitt syn på revolusjoner?*

Det som er sentralt, er hvordan Kants synspunkter på motstanden mot statsmakten og revolusjon er en del av en rettslære hvor det fundamentale spørsmålet er om de midlene vi bruker for å oppnå våre mål er kompatible med en rettslig tilstand.

*Da snakker vi om handlingene våre?*

Ja. Han er ikke så veldig opptatt nødvendigvis av de målene vi søker, men av de midlene vi bruker for å oppnå våre mål. Og grunnen til at han er



motstander av revolusjon, er at de midlene de revolusjonære bruker, ikke er kompatible med en rettsstat.

*Da går vi til første spørsmål. På hvilke områder av filosofien mener du Kant tok feil? Er det noen områder du er uenig med Kant?*

Her er ett eksempel. Kant ekskluderte kvinner og de som mangler eiendom fra retten til å stemme ved valg av lovgivende forsamling, og der mener jeg han tok feil fordi det strider med hans egalitære premisser. Kants grunnleggende premiss er at alle har en lik rett til frihet. Siden ingen fra naturens side har rett til å bestemme over andre, må myndighetene derfor velges av alle statens borgere slik at fellesskapet er selv-lovgivende. Likevel skilte han mellom aktive og passive borgere, hvor bare de første har stemmerett i valg. Begrunnelsen var at passive borgere mangler selvstendighet, og deres stemme derfor ikke vil bidra til et godt resultat. Problemet med Kants syn er ikke nødvendigvis at han skiller mellom aktive og passive borgere, eller at noen ekskluderes fordi de mangler selvstendighet. Det er for eksempel gode grunner til at barn ikke skal ha stemmerett. Problemet er at det er ingen grunn til å tro at kvinner eller proletarer er kognitivt mindre selvstendige enn mannlige eiendomsbesittere.

Nå er det slik at forskere er uenige om hvilke argumenter han brukte for å ekskludere kvinner og de uten eiendom. Det kan være at han mente at noen mennesker i samfunnet på grunn av deres økonomiske situasjon er forpliktet til å følge sin husbondes mening, eller sin arbeidsgivers mening, og at de derfor ikke er uavhengige nok til å kunne hevde sitt eget syn i et valg. Problemet med det er ikke nødvendigvis at man ønsker å ekskludere de som er uavhengige. Problemet er at man tillater noen å stå i situasjoner, økonomiske situasjoner, hvor de ikke har retten til å hevde sin egen mening om politiske spørsmål. Det strider ganske sikkert mot den grunnleggende egalitære forpliktelsen til Kant.

*Jeg har hørt de lærde si at Kant var motstander av revolusjon generelt, men i favør for den franske. Kan det stemme at denne motstanden stammer fra at det å gjennomføre en revolusjon er selvmotsigende; det undergraver grunnlaget for samfunnet? Kant vil vel hevde noe sånt som at mennesket ikke, gjennom handling, vil motsi seg selv? Eller kan det stamme fra det at vi ikke kan endre fortiden, men vi er frie, rasjonelle, autonome eller selvstendige vesener, og at vi kan endre framtiden?*

Jo, det er nok det grunnleggende synet Kant har. Påstanden om at Kant var i favør av den franske revolusjonen kommer ikke fra hans egne tekster, men er basert på andres opptegnelser så de bør vi ta med en klype salt. Det er også viktig å påminne om at man kan mene at en handling er gal, men likevel være fornøyd med resultatet. Det tipper jeg var tilfelle med Kant. Han var dypt uenig i midlene de revolusjonære brukte, men godt fornøyd med målet om å avskaffe føydalismen og etableringen av en republikk.

Det er riktig at Kant avviser retten til motstand mot statsmakten og retten til revolusjon fordi det innebærer en selvmotsigelse. Motsigelsen består av å ønske på den ene siden å leve i et samfunn hvor rettigheter og plikter beskyttes, og det det forutsetter myndigheter med autoritet. Myndighetene – institusjoner som lovgivende forsamlinger, domstoler, og politiet – har autoritet, det vil si at de har rett til å styre, og i ytterste instans bruke makt for å opprettholde lovene. Hvis man da samtidig ønsker å forbeholde seg retten til å motsette seg myndighetene med makt når man vurderer at det er riktig å gjøre, så står man i realiteten for prinsippet som umuliggjør

offentlig myndighet. Det er da paradoksalt å gå med på at myndighetene har den retten, og samtidig insistere på retten til å bruke makt mot dem. Og det er jo veldig viktig å unngå den type motsetning, fordi offentlig myndighet er det som muliggjør at min og din frihet kan forenes. Så dypest sett så er det nok uforenlige prinsipper som preger en som ønsker å forsvare revolusjonen. Med andre ord har det ikke å gjøre med de målene man søker. Kants argument her er basert på formelle prinsipper, ikke på hva man ønsker å oppnå med å motsette seg statsmakten. At den revolusjonære har verdifulle idealer hjelper ikke. Argumentet er viktig for Kant, for det er statsmaktens myndighet som gjør det mulig å forene alle samfunnsmedlemmenes bruk av frihet, slik at alles naturlige rett til frihet beskyttes. Kant forsvarte for eksempel introduksjonen av en republikk, et lovstyrt samfunn.

*Hvordan kunne borgerne i Frankrike ha oppnådd målet om frihet på en annen måte? Det virker som det er en motsetning der?*

Ja, det gjelder jo ikke bare i Frankrike, men det gjelder i alle samfunn. Alle samfunn er et eller annet sted i utviklingen mellom et veldig mangelfullt, urettferdig og godt utviklet, rettferdig samfunn. Og da er det to ulike måter å endre samfunnet på; enten ved reform, som er en akseptabel måte å gjøre det på, *ifølge Kant*. Eller ved revolusjon, som er en uakseptabel måte å gjøre det på. Kants forslag er jo da at borgere må gå gjennom de akseptable prosedyrene for å endre samfunnet. Så i moderne, utviklede samfunn har vi muligheten til å gjøre det gjennom den politiske sfæren ved å påvirke våre politikere, eller gjennom den offentlige sfæren, altså å påvirke politikere gjennom valg eller ved å stille spørsmål direkte til våre politikere.

Eller vi kan påvirke gjennom å ta del i samfunnet og skrive i offentlige publikasjoner. Så kan man slik påvirke myndighetene, slik at de oppfyller sin forpliktelse til å gjøre samfunnet mer rettferdig. Det var selvfølgelig mye vanskeligere å påvirke myndighetene i et samfunn som i større grad enn moderne rettsstater er urettferdig, sånn som i det gamle regimet i Frankrike. Men det betyr ikke at det ikke var mulig, og de reformene som Louis 16. satte i gang i våren 1789, var jo nettopp et resultat av påtrykk fra samfunnet.

*Kant skriver «Right is therefore the sum of the conditions under which the choice of one can be united with the choice of another in accordance with a universal law of freedom» (6:230). Tror du at det er teoretisk eller praktisk mulig å gjennomføre en politisk revolusjon uten å bryte eller krenke noen andres rettigheter?*

Nei, ifølge Kant kan ikke en revolusjon gjennomføres uten å krenke noen rettigheter. Grunnen er at den revolusjonære ved å avsette myndighetene krenker rettsordenen, og alle samfunnets medlemmers rett til å leve i en rettsorden. Mennesker har en rett til å være i en rettsorden. Men i tillegg til retten til å være i en rettsorden er det andre rettigheter: retten til fysisk integritet, eiendom, ytringsfrihet og så videre. Det kan være stor variasjon i hvilken grad disse rettighetene krenkes. De som sto bak den fredelige fløyelsrevolusjonen i Tsjekkoslovakia brukte mindre makt og vold enn de som sto bak den russiske revolusjonen, derfor krenket de også i mindre grad innbyggernes spesifikke rettigheter. Så er det store forskjeller. Noen revolusjoner krenker spesifikke rettigheter: rett til eiendom, for eksempel i større grad enn andre revolusjoner. Men det er tilfellet for alle revolusjoner at de krenker retten til å være i en juridisk tilstand, en rettsstat.

*Jeg er nok enig med det. Tenker du at det er nødvendig for en revolusjon at den er voldelig, eller for å si det på en annen måte, tenker du det er nødvendig at det brukes våldsmidler for å drive revolusjonen?*

Ja, i et kantiansk perspektiv så er det uautorisert maktbruk mot myndighetene. Det trenger ikke være veldig voldelig, som for eksempel fløyelsrevolusjonen i Tsjekkoslovakia. Men det er i alle tilfeller å motsette seg myndighetenes maktmonopol.

*Jeg tenkte jeg skulle stille et oppfølgingsspørsmål om John Locke. Han har jo et ganske annerledes standpunkt når det gjelder revolusjon og dens legitimitet. Så for å få frem hvordan ulike filosofer ser ulikt på revolusjon, hva tror du er grunnen til at Kant og Locke har såpass ulikt synspunkt på revolusjons legitimitet?*

Ja, det er nok flere ting. Hvor skal man begynne?

Én viktig ting er at for John Locke konstitueres samfunnet gjennom en samfunnskontrakt som er uavhengig av myndighetene.

Så samfunnet eksisterer ikke i kraft av de lovene som håndheves av myndighetene. Samfunnet eksisterer i kraft av en faktisk samfunnskontrakt. Det vil si at i det øyeblikket, altså i den revolusjonære situasjonen når myndighetene bryter med naturloven, i den situasjonen, eksisterer det fortsatt en legitim rett.

Da forsvinner vår forpliktelse til myndighetene, og da har samfunnet en legitim rett til å fjerne myndighetene. Samtidig kan de gjøre det uten å gå tilbake til en naturtilstand, fordi det er konstituert som politisk fellesskap uavhengig av om myndighetene faktisk eksisterer. For Kant vil det å forkaste myndighetene umiddelbart avslutte alle rettslige relasjoner mellom mennesker.

Kant snakker også om naturlige rettigheter, men de er kun provisoriske uten at de etableres gjennom et lovverk med en lovgivende, utøvende og dømmende statsmakt. For Locke er jo naturretten faktisk eksisterende i naturtilstanden, og mennesker har lov til å håndheve den selv, ved å kunne for eksempel straffe i naturtilstanden. Det er ikke akseptabelt i Kantiansk teori.

*Locke er kanskje en mer liberalistisk tenker på den måten. Altså at hvert enkelt menneske har rett til å ta del i å håndheve makt?*

Ja, det kan man si. Han tar utgangspunkt i menneskets rett til å eie seg selv som noe som er gitt fra naturens side, og tenker på forholdet mellom samfunn og stat som en opposisjon i mye større grad enn Kant gjør.

*Kant skriver:*

*«A people should not inquire with any practical aim in view into the origin of the supreme authority to which it is subject, that is, a subject ought not to reason subtly for the sake of action about the origin of this authority, as a right that can still be called into question (ius controversum) with regard to the obedience he owes it. For, since a people must be regarded as already united under a general legislative will in order to judge with rightful force about the supreme authority" (summum imperium), it cannot and may not judge otherwise than as the present head of state (summus imperans) wills it to. - Whether a state began with an actual contract of submission (pactum subiectionis civilis) as a fact, or whether power came first and law arrived only afterwards, or even whether they*

*should have followed in this order: for a people already subject to civil law these subtle reasonings are altogether pointless and, moreover, threaten a state with danger. If a subject, having pondered over the ultimate origin of the authority now ruling, wanted to resist this authority, he would be punished, got rid of, or 6:319 expelled (as an outlaw, exlex) in accordance with the laws of this authority, that is, with every right. - A law that is so holy (inviolable) that it is already a crime even to call it in doubt in a practical way, and so to suspend its effect for a moment, is thought as if it must have arisen not from human beings but from some highest, flawless lawgiver; and that is what the saying "All authority is from God" means» (6:318-19).*

*Er dette særlig demokratisk? Nå kan det vel bemerkes at revolusjon sjeldent gjennomføres på demokratisk vis?*

I dette utsnittet er det mye å ta tak i. La meg ta fatt i de to viktigste poengene. Det første er at fortiden ikke betyr noe for legitimiteten til dagens myndigheter. Så lenge en rettsorden er etablert må myndighetene respekteres selv om de kom til makten på urettmessig vis. Kant har et ganske *realistisk* syn på statsdannelser: de oppstår gjerne gjennom kriger og revolusjoner. Skal myndighetene miste legitimitet fordi de, eller deres forgjengere, har begått ugjerninger, vil få stater være trygge. Dette argumentet har den interessante følgen at dersom en revolusjon lykkes i å etablere en ny stat vil det være galt å motsette seg den.

Kants andre poeng er at folket som helhet ikke kan handle mot myndighetene. Ledere av revolusjoner sier ofte at de handler på vegne av nasjonen, og det er et argument som mange mener veier tungt fordi folkets stemme har stor betydning innen demokratiet. Problemet er at det må finnes en måte å identifisere folkeviljen. Én måte å gjøre det på er å lytte til de som leder folkemengden i stormingen av regjeringens palasser. Men den måten er ikke så god, for det kan tenkes at de som roper høyest ikke faktisk uttrykker noen allment utbredt oppfatning. Det kan også tenkes at deres syn er helt i motsetning til grunnleggende rettigheter. Derfor bruker vi i moderne demokratier folkevalgte organer til å representere folkeviljen, og disse demokratiske organene fatter beslutninger gjennom inkluderende prosesser som respekterer grunnleggende rettigheter.

*Du sier; «skal myndighetene miste legitimitet fordi de, eller deres forgjengere, har begått ugjerninger, vil få stater være trygge». Vil du si at ugjerninger en myndighet tidligere har begått vil minke eller gjøre deres legitimitet mindre? Er legitimitet dermed et gradsspørsmål?*

Nei, for Kant begrenses ikke statens legitimitet. Myndighetenes legitimitet baserer seg på at de opprettholder en rettsstilstand, som muliggjør at min og din frihet kan kombineres.

*Så det finnes ikke illegitime stater?*

Hvis du med illegitim mener at den ikke har rett til vår lojalitet, så finnes ikke det nei. Hvis det eksisterer en stat, så er det også en rettsstilstand. Og dens legitimitet baserer seg ikke på den historiske opprinnelsen den har, men på at den etablerer og opprettholder rettsrelasjoner mellom innbyggerne i staten.

*Og hvis den ikke gjør det, så gjør ikke det at staten er illegitim, eller?*

Hvis juridiske relasjoner ikke opprettholdes mellom individer, har vi ikke egentlig forlatt naturtilstanden. Da er vi ikke i en rettsstilstand, eller innen en stat, som man sier.

*Vi kan knytte dette til litt dagsaktuelle hendelser. Ta det som skjer i Iran og Venezuela. Det var jo en revolusjon i Iran på 70-tallet. Jeg vil si at de ikke opprettholder en rettslig tilstand. Har du noen kantianske tanker om det, eller?*

La meg først ta myndighetenes legitimitet. Når det gjelder statlig legitimitet, så er spørsmålet som kantianere må stille seg om de kan sies å sørge for betingelsene for en rettslig orden. Og det innebærer ting som at de har respekt for eiendomsretten og respekt for de medfødte frihetsretter mennesker har. Og i den grad de ikke gjør det, så kan det være at de utelukkende bruker makt uten berettigelse. Da forsvinner også plikten til å adlyde. Felles for begge disse statene er at de ikke respekterer grunnleggende menneskelige rettigheter, inkludert retten til frihet og eiendomsrett. Det er også et fellestrekk ved landene at institusjonene i liten grad har formelle mekanismer som gjør det mulig for samfunnet å holde de styrende ansvarlige og

påvirke politikk. Derfor er det vanskelig for de som ønsker å endre samfunnet å gjøre det gjennom institusjonelle mekanismer. Betyr det at menneskene bare må finne seg i overgrep og sette sin lit til at myndighetene tar initiativ til å bedre forholdene? Det kan være, men i slike situasjoner må det også vurderes om det overhodet foreligger en rettslig tilstand. Dersom et samfunn ikke beskytter menneskers mest grunnleggende rettigheter, vil det ikke være en rettslig tilstand.

Så er det jo et spørsmål om berettigelsen ved intervensjon i slike tilfeller, og da ville jo Kant forsvare det grunnleggende prinsippet om statlig suverenitet. Det betyr normalt at en stat ikke er berettiget til å bruke makt mot en annen stat, annet enn i tilfeller av selvforsvar. På dette punktet er Kant i tråd med gjeldende internasjonal rett. Og jeg tolker det i hvert fall slik at sånn bruk av økonomiske sanksjoner, diplomatiske midler, at det er relativt uproblematisk. Men den typen maktbruk som vi har sett nylig i Venezuela, er helt sikkert utelukket i mellomstatlige relasjoner fra et kantiansk perspektiv.

*Litt mer generelt, tenker jeg et spennende spørsmål er hvilken plass den praktiske filosofien til Kant har, hvordan kan den hjelpe oss med å forstå verden, eller for øvrig også prøve å gjøre verden bedre?*

Det kantianske standpunktet setter fred som det ultimate målet. Men det er fred gjennom lov. Så både når det gjelder prinsippene for stater og for internasjonale relasjoner, så er det kantianske standpunktet at man bør unngå at maktpersoner bruker sin posisjon på en arbitrær måte. Allmenne lover er betingelsen for å beskytte menneskers rettigheter. Nå lever vi i en tid hvor det er sterke angrep mot en lovbasert internasjonal orden, noe som utgjør en trussel mot den kantianske forutsetningen om at tvister mellom stater internasjonalt bør løses i et juridisk rammeverk.

*Vi kan gå til neste spørsmål. Kant skriver:*

*«Hence a so-called moderate constitution, as a constitution for the inner rights of a state, is an absurdity. Instead of belonging to right it is only a principle of prudence, not so much to make it more difficult for a powerful transgressor of the people's rights to exercise at will his influence' upon the government as to disguise his influence under the illusion of an opposition permitted to the people»*

(6:320).

*Da lurer jeg på hvorfor Kant hevder at dette er en absurditet?*

Dette er Kants kommentar til samtidens britiske styreform, hvor kongen i prinsippet var ansvarlig overfor parlamentet. Og det var absurd på grunn av maktubalansen mellom kongen og parlamentet, som gjorde at det var mulig for kongen å trumfe gjennom sin vilje. Kant mente at parlamentets makt i realiteten var en illusjon og at kongen kunne overkjøre parlamentet slik at det i realiteten var en form for enevelde. Dersom kongen ønsket å starte en krig kunne han tvinge sin vilje gjennom fordi han var mektigere enn folkets representanter. Men dette var før parlamentarismen ble en utbredt styreform, og parlamentarismen var ikke noe han var veldig kjent med, så jeg tror ikke vi kan ta Kants synspunkt som avgjørende for hva han ville mene om moderne parlamentarisme. Jeg tror altså ikke nødvendigvis at dette må bety at han ville mene at enhver form for parlamentarisme er meningsløs.

Så kan vi jo se at i lovgivende forsamlinger, sånn som i USA nå, er det en kamp mellom den lovgivende forsamlingen og presidentmakten. Og det er en situasjon som er ganske urovekkende fordi presidenten kanskje på litt lignende vis, som det eksemplet Kant presenterer, er i stand til å omgå Kongressen i USA. Og det er en kilde til bekymring.

*Kant skriver:*

*«For a people to be authorized to resist, there would have to be a public law permitting it to resist, that is, the highest legislation would have to contain a provision that it is not the highest and that makes the people, as subject, by one and the same judgment sovereign over him to whom it is subject. This is self-contradictory, and the contradiction is evident as soon as one asks who is to be the judge in this dispute between people and sovereign (for, considered in terms of rights, these are always two distinct moral persons). For it is then apparent that the people wants to be the judge in its own suit.» (6:320)*

*Hva mener han her? Det at det skal være en lov som tillater å gjøre motstand vil være selvmotsigende, ifølge Kant?*

Dette er Kants argument mot at det skal kunne finnes en juridisk rett til motstand. En slik juridisk rett til å motsette seg statsmakten kan høres pussig ut, men på Kants tid ble det etablert i den franske revolusjonen, både i *Erklæringen om menneskets og borgerens rettigheter* og i grunnloven av 1793. Kant påpeker en uendelig regress: dersom det er uenighet mellom myndighetene og opprørere må en ytterligere myndighet settes opp for å dømme mellom de to partene. Hvis vi da forbeholdes retten til å ikke bare vurdere om det er rett, men til å handle basert på vår vurdering, og da motsette oss den øverste juridiske instansen, så er vi i situasjonen hvor det er to konkurrerende synspunkt på rett, hvor begge hevder at de kan bruke makt for å styrke sine krav. For å avgjøre, da, trenger vi fremdeles å vite hvem som har rett av de to instansene. Og da må vi, for å løse det tvistemålet, etablere enda en høyere rett, som kan si hvem som har rett her: høyesteretten eller disse opprørerne? Men problemet er selvfølgelig at den rettsinstansen kan utfordres på akkurat samme måte, og da vil det bare fortsette som en uendelig regress oppover. Et juridisk system trenger derfor, ifølge Kant, en siste instans som kan gi en endelig avklaring på hva som er gjeldende rett i samfunnet, en høyeste domstol. Dette må vi da, ifølge resonnementet, rett og slett bare akseptere.

*Dette er opplysende. I neste spørsmål, i en asterisk på (6:321) skriver Kant følgende:*

*«It is the formal execution of a monarch that strikes horror in a soul filled with the idea of human rights, a horror that one feels repeatedly as soon as and as often as one thinks of such scenes as the fate of Charles I or Louis XVI. But how are we to explain this feeling, which is not aesthetic feeling (sympathy, an effect of imagination by which we put ourselves in the place of the sufferer) but moral feeling resulting from the complete overturning of all concepts of right? It is regarded as a crime that remains forever and can never be expiated (crimen immortale, inexpiabile), and it seems to be like what theologians call the sin that cannot be forgiven either in this world or the next. The explanation of this phenomenon in the human mind seems to arise from the following reflections upon itself, which throw light on the principles of political rights themselves.»*

*Og da lurer jeg på hva du tenker om dette sitatet her. I en tidligere kommentar,*

*har du hevdet at Kant var særlig opprørt over bruken av rettssystemet mot en konge. Og da lurer vi på hvorfor det er slik?*

Det er to måter å ta livet av en monark: enten ved et attentat eller ved en henrettelse etter dom i en juridisk prosess. Kant var ikke en tilhenger av noen av metodene, men han var særlig opprørt over bruken av rettssystemet mot en konge. Grunnen er at konger må ha rettslig immunitet for handlinger de gjør i sin kapasitet som statsoverhode. Som statsoverhode er de øverste utøvende myndighet med monopol på bruk av straff. Dersom rettssystemet straffer statsoverhodet vil det være som om to deler av staten er i krig med hverandre, og det, for Kant, er det samme som anarki, at staten går i oppløsning. Derfor beskriver Kant prosessen mot Louis XVI i den franske revolusjonen som at staten begår selvmord. I likhet med Kant mente den jakobinske fraksjonen at kongen ikke kunne stilles for retten, og noen har spekulert i at Kant delte flere av deres synspunkt. Men i motsetning til jakobinerne mente han ikke at summarisk henrettelse av monarken var noen god løsning.

*Ja, det forstår jeg. Det Kant skriver i «General Remark B»:*

*«In accordance with concepts of right, the supreme proprietor cannot have any land at all as his private property (for otherwise he would make himself a private person). All land belongs only to the people (and indeed to the people taken distributively, not collectively), except in the case of a nomadic people under a sovereign, with whom there is no private ownership of land. — The supreme commanded can therefore have no domains, that is, no estates for his private use (for maintaining his court). For if he did, it would then be up to his own discretion how far they should be extended, so that the state would run the risk of seeing all ownership of land in the hands of the government and all subjects as serfs (glebae adscripti), possessors only of what is the property of another, and therefore deprived of all freedom (servt).» (6:324)*

*Jeg synes det er litt rart at han sier «all land belongs to the people», men samtidig virker det som at folket ikke har myndighet til å gjøre med det de eier, som de vil. Og da mister eiendomsretten på en måte litt av brodden, virker det for meg.*

Dette er et prinsipielt argument, men det har en konsekvens som rettferdiggjorde sentrale hendelser i den franske revolusjonen. Det

prinsipielle argumentet er at myndighetene må ha øverste rett til å avgjøre hva rettferdighet krever når det gjelder å forene alle menneskers frihet innen en stat. Dette innebærer å regulere eiendom etter som det er en måte menneskers bruk av frihet kan komme i konflikt. Krav om eiendom kan bare gjøres gjeldende om de anerkjennes av det rettslige systemet som beskytter eiendomsrett. Det betyr at myndighetene har rett til å skattlegge om det er nødvendig for å opprettholde alles frihet, og det betyr også at myndighetene har rett til å regulere og begrense korporasjoner og foreningers eiendom.

Her kommer vi til relevansen for den franske revolusjon, for Kant argumenterer for at myndighetene må ha rett til å hindre en korporasjon i å bestemme at deres landeiendom skal være evig. For eksempel får ikke en adelig orden eller en kirke bestemme at de skal forvalte sine eiendommer for alltid. Staten kan ekspropriere dem så lenge den kompenserer for tapet. Vi kan tenke på dette som Kants argument mot at det kan finnes en stat i staten. Fordi Kant tenker på myndighetene i lys av folkeviljen, kan han konkludere at når folket ikke lenger ønsker å opprettholde adelige eller kirkelige eiendommer kan de avskaffe dem. Det var akkurat dette den franske nasjonalforsamlingen gjorde da de avskaffet føydalismen 4. august 1789.

*Har du noen andre tanker?*

Det går litt tilbake til det vi snakket om kontrasten til Locke. For Kant er eiendom noe som kun eksisterer innenfor de juridiske rammene i en stat. Vi kan ha provisorisk rett til noe i naturtilstanden, men forutsetningen for at vi skal kunne si at det er vår eiendom er at det er regulert av en offentlig instans. Det betyr ikke at det ikke er eiendom, men det betyr at vi ikke har rett, for eksempel til å ekskludere andre med makt fra vår eiendom med mindre vi er villige til å gå inn i en rettstilstand.

Formålet med den reguleringen er å unngå at mine valg eller at andres valg står i konflikt med en annen persons valg. Og det begrunner, for eksempel, retten til å innkreve skatter og retten til å begrense eiendomsretten når det gjelder korporasjoner og foreninger av ulike slag, som adelskapet og kirken.

Men utgangspunktet er at i naturtilstanden besitter menneskeheten kollektivt verden, og land er begrenset slik at vi med

nødvendighet vil komme i konflikt med hverandre i den bruken vi ønsker å gjøre av land. Derfor må den type konflikter reguleres for at man legitimt skal kunne hevde eierskap, ikke minst fordi når én person hevder eierskap, pålegger den personen alle andre en plikt til å respektere det eierskapet. Og normalt har jo ikke privatpersoner mulighet til å pålegge andre plikter fordi én person ikke har noen naturlig rett til å bestemme over en annen. Den eneste måten man kan forene det å hevde rettigheter og forpliktelser på, er om det gjøres innenfor en ramme som respekterer alle menneskers rett til det samme.

*Siste spørsmålet. Kant skriver i § 52 (6:340):*

*«The transition to a better constitution is not then a metamorphosis but a palinogenesis, which requires a new social contract on which the previous one (now annulled) has no effect. - But it must still be possible, if the existing constitution cannot well be reconciled with the idea of the original contract, for the sovereign to change it, so as to allow to continue in existence that form which is essentially required for a people to constitute a state. Now this change cannot consist in a state's reorganizing itself from one of the three forms into another, as, for example, aristocrats agreeing to submit to autocracy or deciding to merge into a democracy, or the reverse, as if it rested on the sovereign's free choice and discretion which kind of constitution it would subject the people to. For even if the sovereign decided to transform itself into a democracy, it could still do the people a wrong, since the people itself could abhor such a constitution and find one of the other forms more to its advantage.»*

*Her har vi to spørsmål. Først, hva skjer hvis delegatene styrer på vegne av folket, men ikke utfører folkets vilje?*

Hvis delegatene som representerer folket ikke er i tråd med folkeviljen styrer de på en måte som ikke tilfredsstillende kravene til rettferdighet. Kants kriterium for rettferdige lover er at det skal være mulig for hele folket å kunne oppfatte dem som fornuftige. Alle stater befinner seg på et kontinuum fra svært urettferdige til mer rettferdige og det er myndighetenes plikt å søke å gjøre dem mer rettferdige. Imens må befolkningen innfinne seg med urett og søke å påvirke myndighetene gjennom de kanaler som eventuelt finnes. De

fleste Kantforskere mener at dersom en stat forlater alle rettsprinsipper er det ikke en rettslig tilstand lenger, men en naturtilstand, og da forsvinner også plikten til å adlyde. Noen av de verste regimene verden har sett faller sannsynligvis i denne kategorien.

*Så til det andre spørsmålet: kan en revolusjon gjennomføres gjennom «legislative power»?*

En lovgivende forsamling som handler innenfor sitt mandat kan ikke gjennomføre en revolusjon, siden revolusjon per definisjon innebærer å sette til side eksisterende lov og rett. Men en lovgivende forsamling kan reformere statsmakten for å gjøre at den er med i tråd med idealstaten.

*Hvis delegatene som representerer folket ikke er i tråd med folkeviljen styrer de på en måte som ikke tilfredsstillende kravene til rettferdighet. Skjer det noe mer da? Hvis de fortsetter å ikke respektere folkeviljen, vil de da undergrave sin egen legitimitet?*

Ikke nødvendigvis. Statens legitimitet, dens autoritet, med andre ord dens rett til å pålegge oss forpliktelser, er ikke basert på at den følger folkeviljen. Statens autoritet er basert på at den etablerer et rettsregime, som beskytter vår frihet til eiendom og ulike typer yringsfrihet og kontraktfrihet, forsamlingsfrihet og alle disse liberale rettighetene.

Det er utgangspunktet for statens rett til å styre. En stat som ikke styrer i tråd med folkeviljen vil være en urettferdig stat, men en urettferdig stat kan fremdeles være legitim. Det er kanskje det som er litt forbausende med Kant, men i realiteten så er det jo slik at de fleste stater i verden i dag er et eller annet sted på et kontinuum fra veldig urettferdig til temmelig rettferdig, men vi sier ikke at mangel normalt er en grunn til at vi kan bruke makt til å motsette oss staten. Så det som skjer da, er at vi må prøve å gjøre det vi kan for å gjøre staten mer rettferdig gjennom de prosesser som eksisterer, både de formelle og uformelle kanalene.

*Hva tenker du er svakheten over for eksempel Locke sitt syn. Er det noen grunner til at man heller burde se mot Kant når det gjelder dette med revolusjonen?*

Dette er to helt ulike begrunnelser for rettigheter hvor jeg syns Kant har en sterkere begrunnelse, fordi den tar ikke utgangspunkt i at naturrettsprinsipper egenrådig kan brukes som begrunnelse for å tvinge andre mennesker. Den tar utgangspunkt i at alle rettsprinsipper må defineres i en rettslig kontekst som tillater demokratisk påvirkning. Det synes jeg er en veldig stor styrke ved Kant. At rettsprinsipper er åpne for en offentlig deltakelse. Det er ikke veldig viktig hos Locke.

Kant har jo et syn å se på rettigheter på som er fundamentalt relasjonelt. At grunnen til at vi har rettigheter, er at vi må respektere hverandre. Mens for Locke er rettigheter primært et spørsmål om å forsvare menneskets frihet som en gudgitt gave, for å så det litt banalt.

*Da tenker jeg vi er ferdig og runder av! Takk til Reidar for at du stilte opp!*

#### BIBLIOGRAFI

Kant, Immanuel. 1996. *Kant: The Metaphysics of Morals*. Edited by Gregor, Mary J. Cambridge University Press.

# INTERVJU

## DEN REVOLUSJONERENDE LANGSOMHETEN

### ET INTERVJU MED PROFESSOR I FILOSOFI KRISTIN SAMPSON

*Et intervju med Kristin Sampson av Vårin Sinnes og Emi Pæz Rokseth*

Revolusjon forbindes gjerne med raske og brå endringer – i ett slag søker de revolusjonære å omvelte den gamle verden for å la en ny orden skride fram. Revolusjon er i så måte framtids- og framskrittsofokusert, og gir lite rom for å stoppe opp og se seg tilbake. Antikken-forsker og professor i filosofi Kristin Sampson, slår på sin side et slag for det revolusjonære potensialet nettopp i den langsomme og tilbakeskuende filosofien. Heller enn hurtig handling og stadig endring, vektlegger hun verdien av å avvente og ta seg tid til å reflektere over situasjonen vi står i. For å skape reell endring i dag er vi også nødt til å se oss tilbake og forstå hvor vi kommer fra, mener hun. Vi må kjenne til historien som har formet oss, for å selv kunne skape historie. Vi møter Sampson på hennes kontor for en samtale om hva vi kan lære av antikkens gamle tenkere, og viktigheten av å stoppe opp for å lytte til verden.

#### **Vi er alle gamle grekere**

*Du kritiserer i artikkelen "Hvorfor lese Platon i dag" at filosofihistorien er under press på universitetene. Hvorfor mener du at det er viktig at vi forholder oss til filosofihistorien?*

Jeg er enig med Stanley Rosen som sier noe sånn som at "som moderne mennesker er vi alle gamle grekere". I det ligger en tanke om at vi er mye mer påvirket av arven fra antikken, og fra den 2500 år lange tradisjonen derfra, enn det vi kanskje er klar over. Tanken om at hele den vestlige filosofitradisjonen er fotnoter til Platon, sier noe om betydningen av de tekstene. Ikke bare fordi de er glitrende

og gode, men også fordi de har vært kontinuerlig lest og kommentert gjennom flere tusen år, og slik har hatt en overmåtelig stor betydning. Vi står i en tradisjon som forholder seg til dette greske, og det påvirker oss mer enn vi er klare over.

*Tror du den arven kan overdrives også? Og at det er en fare for at filosofien kan bli for tilbakeskuende?*

Nei, tvert imot. Jeg tror heller det motsatte, at vi står i fare for å bli for blinde for den historien vi er en del av. Jeg er enig med Hans-Georg Gadamer, som sier at vi utforsker fortiden for å lære mer om oss selv. Samtidig, ved å gå tilbake til de gamle grekerne finner vi også en kultur, et samfunn og filosofiske tanker som er veldig forskjellige fra våre; det blir noe annet som vi kan prøve å se oss selv opp imot. Det som alltid har vært mitt utgangspunkt for å holde på med filosofi, er spørsmål knyttet til: «Hva er det jeg ikke klarer å tenke?»

«Hvilke forutsetninger er så selvsagte i måten jeg tenker og forstår verden på, at jeg ikke er i stand til å se det?» Å gå tilbake til de gamle grekerne har vært min måte å prøve å få et glimt av det jeg selv er blind for, fordi jeg tilhører min tid og min forståelseshorisont, for å snakke med Gadamer.

*Filosofi er et av de humanistiske fagene med størst kjønnsubalanse, og mannsdominansen blir bare større jo høyere opp i faget man kommer. Noen har i denne sammenhengen pekt på den uheldige virkningen av et mannsdominert og konservativt pensum. Mens andre disipliner har prøvd å ta et oppgjør med gamle maktstrukturer gjennom et dekonstruerende og kritisk blikk på egen kanon, har filosofifaget forblitt nokså tro til tradisjonen. Som et forsøk på å løsrive seg fra begrensende og undertrykkende tankegods, er det derfor kanskje naturlig at noen mener man burde vende seg mer bort fra filosofihistoriens mange gamle gubber?*

Hvis prosjektet er å frigjøre seg fra noen av de forutsetningene som man tenker har blitt etablert og videreført like fra den greske antikken, så trenger man å undersøke det og få et mest mulig bevisst forhold til hva det er for noe. Hvis ikke vil det ligge der som en ureflektert bestemmelse som styrer deg. Hvis du skal klare å frigjøre deg fra noe, så må du vite hva det du skal frigjøre deg fra er. Du trenger å forholde deg til det.

*Sampson trekker en analogi til traumebehandling. Om man prøver å fortrenge et traume i stedet for å ta det opp til overflaten for å bearbeide det, kan man ende opp med å bli enda mer styrt og begrenset av traumet. En viktig del av terapi kan nettopp være konfrontasjon med fortiden. Hun presiserer at dette kanskje er et søkt eksempel og legger leende til:*

Altså, nå vil jeg ikke si at de gamle grekene er vårt traume...

*Hun virker i det hele tatt til å være mer opptatt av de mulighetene vi har, enn av det som begrenser oss. Hun mener det ligger en åpenhet til grunn i tilværelsen, og at vi som mennesker har en evne til å tenke nytt og kreativt som det er viktig at vi bruker. Dette står imidlertid ikke i motsetning til å se tilbake, tvert imot:*

Hvis du vil bestemme hvor du skal, og ha frihet til å skape det og utfolde en form for kreativitet i forhold til den åpenheten som faktisk finnes, så trenger du å komme deg unna det å bare gjenta alle de samme mønstrene på en ubevisst eller ureflektert måte. Man kan tenke på den måten i forhold til historien også. Hvis du virkelig vil skape noe nytt, eller hvis du vil bestemme hvor du skal, så trenger du å vite hvor du kommer fra.

*Dette er kanskje en kritikk av den lineære forståelsen av historien også? At det å se tilbake til grekerne eller tiden før der igjen, ikke nødvendigvis er en bakover-skuende handling? Det kan like godt være nyskapende, fordi det også finnes ideer der som ikke finnes i vår tid?*

Ja, jeg tenker jo det. At historien ikke er en lineær utvikling mot en stadig bedre verden. I det ligger en form for selvrefleksjon eller moderering av en veldig tro på fremskritt. Vi lever jo i en tid der vi også ser skyggesider av teknologiske «såkalte» fremskritt. Dessuten, noen av de mest interessante tenkerne, hvis vi beveger oss tettere opp mot vår egen tid, har jo nettopp gått tilbake til de gamle grekerne. Nietzsche er et kroneksempel på det. Han var opprinnelig gresk filolog. Han går tilbake til de gamle grekerne og klarer å bli en av de mest nyskapende tenkerne, i hvert fall i sin tid. Jeg tror absolutt på verdien av det å gå tilbake i tid for å klare å tenke noe nytt.

## Verdien av å stoppe opp

*Du snakker en del om åpenhet – tror du vi kan bli overmodige av den åpenheten også, at vi tror at alt er mulig og er litt blinde for begrensninger?*

Jeg tror faren heller er at vi blir overmodig på den måten at vi tror at vi kan kontrollere alt mulig. For eksempel i forhold til naturen. Vi setter i gang og prøver å gjøre en masse tiltak for å avhjelpe klimakrise og så videre, og så viser det seg i hvert fall i en del av tilfellene at det virker mot sin hensikt. Vi prøver så hardt å fikse og ordne og kontrollere ting, men noen ganger så, jo mer vi prøver å gjøre det, jo mindre får vi det til. Så da handler det kanskje om at vi i større grad må gjøre mindre. Kanskje et banalt eksempel, men under pandemien, når menneskene måtte slutte å reise og bare holde seg hjemme, og bokstavelig talt gjøre mindre, så letter forurensningslokket på noen av de mest forurensede byene i verden. Dyrene flyttet inn i bygatene. Så jeg tenker at det helt konkret kan være bra for oss å gjøre mindre.

*Samtidig krever kriser nettopp umiddelbar handling. Hvordan finner man balansegangen mellom det å stoppe opp, uten å frakoble seg helt til det som skjer her og nå?*

Jeg tenker at verdien av å kunne stoppe opp, og verdien av det langsomme, bærer et radikalt og revolusjonerende potensial i seg. For eksempel dere som er studenter: hvis dere aldri får tid til å lese virkelig langsomt, så vil man pløye gjennom veldig mye tekst og veldig mye pensum, uten egentlig å få tid til å tenke ordentlig over det man leser. Det den hurtigheten egner seg for, er reproduksjon av det som allerede finnes. Du klarer å gjengi det du har lest. Men hvis du skal klare å gjøre noe annet og mer med det du leser, så trenger du kanskje å lese det veldig, veldig sakte, sånn at du får tid til å skrive inn dine egne refleksjoner mellom setningene, så og si. Og jeg tenker at noe av det samme gjør seg gjeldende i samfunnet: vi lever i en hurtighet som kreves i mediehverdagen og i det politiske livet, hvor man hele tiden bare tar stilling til alt som dukker opp ... Det er ikke nødvendigvis noe galt med det, men jeg tror at det har en verdi at du også har mennesker som kan gjøre ting veldig langsomt.

Baltasar Gracián (spansk barokk tenker og forfatter red. anm.) har

skrevet om verdien av det han kaller for detensjon, det å stoppe opp og vente. Det kan knyttes til verdien av det langsomme, at man ikke går med på å respondere umiddelbart fordi man gir seg selv denne pausen eller denne utstrakte ventingen for å kunne finne mer kreative måter å reagere på eller svare på. Det betyr ikke at alt blir veldig langsomt og saktmodig. Gracián kobler dette med evnen til å handle og svare resolutt. Det å kunne være veldig resolutt, og det å ha den ventingen og langsomheten, er to sider av samme sak. Det er noe med å åpne rommet for kreativitet og finne andre måter å gripe ting på. Å gå inn for en form for langsomhet kan gi oss rom til å tenke og finne handlinger som svarer på utfordringene vi står overfor på en mer nyskapende måte.

*Sampson er opptatt av å undersøke ulike måter å forstå tiden på, og hvordan dette kan påvirke måten vi forholder oss til verden. Hun knytter for eksempel vår kvantitative og mekaniske inndelingen av tiden, til et mål om kontroll og produktivitet.*

Vi har levd i mange århundrer der vi har vært påvirket av en mer kartesiansk måte å forstå den materielle utstrakte virkeligheten på, som noe som følger mekaniske lover og slik er helt determinert og forutbestemt. Og som dermed, i prinsippet, er tilgjengelig for kontroll. Men til og med hvis vi går til fysikkfaget, så vet vi i dag at på minste partikkelnivå finnes det ubestemthet og åpenhet. Jeg tenker at det er en bra ting.

*Når vi setter alt i et tidsskjema og stadig haster videre fra sak til sak for å få mest mulig gjort, står vi i fare for å unnlate å se denne åpenheten som ligger i tilværelsen og mulighetene vi har til å handle annerledes. Det kan også gjøre oss blinde overfor omgivelsene våre og hvordan vi burde forholde oss til disse. For å bryte den mekaniske måten å forholde seg til verden og naturen som dominerer i dag, er det kanskje ikke nok med et langsommere tempo forstått innenfor det begrepet av tid vi har. Kanskje trenger vi en annen måte å forstå tid på overhodet? I møte med denne problemstillingen har Sampson igjen gått tilbake til antikken. Her har hun funnet alternative måter å tenke om tid på.*

## Å vente på det rette øyeblikket

Vi har et ord fra antikken som er knyttet til en måte å tenke om tid på som en form for målbar utstrekning, nemlig begrepet *chronos*. I dag er vi så vant til å tenke om tid på denne måten, at det er vanskelig for oss å ikke gjøre det. Men grekerne hadde også et annet, mer kvalitativt begrep om tid. Dette ordet, *kairos*, peker på den rette tiden, det rette øyeblikket. De gamle grekerne var langt mindre opptatt av at ting enten er godt eller dårlig, rett eller galt, enn det man har vært i den kristne og postkristne verden som vi lever i. Grekerne i antikken var mye mer opptatt av den *rette måten* å gjøre ting på. Og det innebærer ikke bare det å gjøre noe i rett mengde og i rett situasjon, men er også uløselig knyttet til det å gjøre noe på rett tidspunkt.

Jeg tenker at denne måten å tenke om tid på har en verdi som vi kanskje trenger i den verden som vi lever i nå. Vi finner også spor av det i dag. Jeg har bodd mange år inne i Ulvik i Hardanger, og bøndene der er helt åpenbart veldig opptatt av det å gjøre ting på rett tidspunkt. Ikke bare i forhold til årstidene som går, men også mer konkret til hvordan *denne* våren er, når snøen går, og når forholdene ligger til rette. Et slikt forhold til verden og til naturen, der man er opptatt av å ikke bare gjøre ting på rett måte, men også av å finne det rette tidspunktet, det er noe vi trenger.

*Eksempelet fra jordbruket kan peke mot et viktig aspekt ved denne forståelsen av tid. Selv om kairos dreier seg om timing, trenger ikke dette å forstås rent temporalt. I utvidet forstand dreier det seg også om å være var for omgivelsene og respondere på hva de krever av en deretter. I denne sammenhengen har Sampson også funnet inspirasjon hos den feministiske tenkeren Luce Irigaray.*

En ting som hun [Irigaray] vektlegger i våre relasjoner til hverandre og til den verden som omgir oss, er betydningen av å lytte. Og lytting i vid forstand. Ikke bare for å få informasjon og fastholde en eller annen form for mening, men også det å lytte til det ureduserbare og unike ved det andre mennesket, og ved verden omkring oss.

*Sampson trekker fram viktigheten av dette i vårt forhold til naturen, særlig i en tid hvor vi står overfor store utfordringer når det gjelder hvordan vi mennesker forholder oss til jorden vi lever på og av. Slik kobler hun sammen Irigarays idé om lytting, de gamle grekernes kairos-begrep og Garcíans begrep om detensjon,*

*og knytter dette til nødvendigheten av å gjøre mindre. Det disse ideene har til felles er nettopp at de fordrer en tilbakeholdende holdning, eller aktiv passivitet i Sampsons ord, fra vår side. En slik form for varhet i møte med verden rundt oss kan være av avgjørende betydning, ifølge Sampson.*

I stedet for å gjøre mer, så bør vi mennesker lære oss å gjøre mindre, eller vente mer, lytte mer. Og slik være mer var for omstendighetene og det som omgir oss. Hvis du virkelig skal lytte, så må du også være åpen for en form for stillhet. Og den stillheten og den ventingen, det er det som er forutsetningen for å klare å gripe det rette øyeblikket på den rette måten. Og kanskje også for å klare å gjøre ting og tenke ting på nye kreative måter. Det går an å tenke på det som en aktiv form for passivitet, som problematiserer den klassiske aktiv-passiv-dikotomien. Dette har ikke bare verdi for det enkelte menneskets forhold til mening, det kan også være politisk og etisk avgjørende for oss og fremtiden vår.

## **Filosofens rolle**

*Vi tenker at denne vektleggingen av avventing og tilbakeholdenhet synes å passe godt med filosofens gjerning. I motsetning til politikerne som helst skal fremstå som handlekraftige og effektive, nyter filosofiene kanskje et langsomhetens privilegium. I filosofisk sammenheng skal en jo helst ta seg god tid til å tenke grundig gjennom ting, og det å stoppe opp og stille spørsmål ved verden, uten nødvendigvis å komme med for hastige svar, er et ideal. Slik type virksomhet er også av politisk betydning, ifølge Sampson.*

Platon har blitt beskyldt for å fremstille filosofen som en som trekker seg tilbake til et «elfenbenstårn», og som ikke vil ha noe med verden å gjøre. Men jeg tenker litt annerledes på det. Det å holde på med filosofi kan ha en politisk virkning på en mer indirekte måte, men som kanskje er desto mer grunnleggende. Det er jo nettopp gjennom det å holde på med filosofi at både Sokrates og Platon har en betydning for oss den dag i dag.

*Vi er tilbake ved de antikke tenkerne, og blant disse har Sampson vært særlig opptatt av Platon. Hun trekker fram det grunnleggende dialogiske i hans tenkning som en viktig arv.*

Det å lytte til alternative tanker og motargumenter mot sitt eget synspunkt og være villig til å bli tilbakevist, er en holdning som Sokrates eksplisitt gir uttrykk for. I alle dialogene omtrent, får vi se dette eksemplifisert i praksis. Hos Platon får leseren forskjellige perspektiver og syn presentert, som prizmer som blir hengt opp og reflekterer hverandre. Så er det opp til deg som leser å prøve å få noe ut av møtet mellom alle disse prismene som belyser hverandre, alle de forskjellige teoriene, perspektivene og tankene som blir presentert. Og på den måten tvinger det leseren til å tenke. Jeg mener at det virkelig er sant at filosofien lever i spørsmålet og dør i svaret. Hele poenget med filosofi er å fortsette å spørre.

Denne holdningen, som handler om verdien av åpen diskusjon og meningsutveksling hvor ulike stemmer får komme til ordet, har en enormt stor verdi. Noe av det som blir et stadig tydeligere problem, ikke nødvendigvis så mye i Norge, men internasjonalt, er at det er for lite villighet til å lytte til motargumenter, og til å sammen prøve å søke innsikt.

*Vi har vært innom mye i løpet av drøye to timer. Og med det noe dystre bakteppet av dagens globale situasjon, fra klimakrise til politisk polarisering, og med det stadig mer pressende behovet for endring disse problemene reiser, stiller vi Kristin Sampson et siste spørsmål:*

*Hva er ditt største håp for endring i fremtiden?*

Jeg tror det kan være at vi mennesker lærer oss å gjøre mindre. Spesielt i forhold til den kloden og verden vi bor i. La den være mer i fred. Og for meg handler det om å omfavne en eller annen aktiv form for passivitet, som lytting kan beskrives som. I stedet for å gjøre mer ting, så må vi åpne, metaforisk åpne, ørene våre.

Og avvente.

# FRA FORSKNINGSFRONTEN

## HVERKEN REFORMER ELLER REVOLUTION, MEN REGENERATION

Av Peter Nielsen

Mennesker og samfund er i disse år tyngede af dybe problemer med klimaforandringer, ekstrem ulighed og uforsonlig polarisering. I den kritiske teori har der altid været fokus på sociale fejludviklinger og hvordan de kan udbedres, og gennem tiden har der bundfældet sig to toneangivende forestillinger om hvordan progressiv social forandring kan finde sted: en skelsættende revolution eller gradvise reformer via politiske institutioner som partier, fagforeninger og staten. Disse forestillinger præger fortsat den kritiske teori i dag. I denne artikel argumenterer jeg for, at de seneste årtiers medieudvikling har gjort megen kritisk teori utidssvarende. Den digitale medieeksplosion har initieret en radikal ny strukturel dynamik, der peger hinsides både revolutionære og reformister – i retning af et nyt ordforråd og tilhørende handlerum for politisk orientering og regenerativ praksis.

### Medier i kritisk teori

Gennem de seneste 200 år har mange forskellige samfundsforhold været genstand for kritiske teoretikers skarpe blik: kapitalismen, staten, patriarkatet, eliten, det liberale demokrati, manglende bæredygtighed osv. Kommunikation og medier har til gengæld typisk været uden for skydeskiven som et *selvstændigt* analyse- og kritikfelt. Den mediekritik vi har set, har hovedsageligt været underlagt andre kritikformer, som når kapitalistiske ejerforhold eller elitors dominans på medieområder kritiseres (Nielsen 2016). Der har været en stærk tendens til, at medier *i sig selv* blev betragtet som neutrale formidlingsplatforme, der nok blev præget af andre magtforhold i samfundet, men også kunne løsrives og bruges helt anderledes; til kritik og til at fremme social progression. Vi ser det fx i Jenny Odells anti-kapitalistiske og revolutionære (2019, xii, xxiii) opgør med opmærk-

somhedsøkonomien, der i udpræget grad retter et kritisk lys mod medier som internettet og sociale medier, men samtidig afskærer sig helt fra at analysere og kritisere medierne i sig selv, ved at rette fokus – eller opmærksomheden – mod den måde, de bruges og indgår i den neoliberale kapitalisme på: "Skurken her er ikke nødvendigvis internettet eller ligefrem ideen om sociale medier; det er den invasive logik fra *kommercielle* sociale medier og deres finansielle incitament til at fastholde os i en profitabel tilstand af angst, misundelighed og distraktion. Det er derudover den kult af individualisme og personlig branding, der trives på disse platforme [...]." (Odell 2019, xii).<sup>1</sup>

Kort sagt: Skurken er det politiske og økonomiske indhold i den neoliberale kapitalisme, mens medierne er uskyldige ofre.

Hvor kapitalismen, patriarkatet, racismen osv. er genstand for indædte *strukturelle* kritikker, bliver medier altså typisk omvendt anset som tomme beholdere, der er radikalt åbne for forskelligt indhold (se også Klein 2024). Faktisk er der en tendens til, at medier bliver anskuet positivt, som en essentiel modvægt til samfundets undertrykkende magtstrukturer. Det bedste eksempel på dette ser vi hos Habermas, en af de mest indflydelsesrige kritiske teoretikere i det 20. århundrede. I teorien om kommunikativ handlen (Habermas 1981) træder kommunikation og medier ind i den emancipatoriske rolle som liberale økonomer og politikere ellers tildeler markedet: som ramme for frihed, autonomi og sammenhængskraft. I modsætning til systemet og den instrumentelle fornuft står kommunikativ handlen her som omdrejningspunkt for en medieret offentlig samtale, hvor gode argumenter styrer udviklingen hen imod en oplyst konsensus. De gode argumenter er her erstatningen for markeds kræfterne, den offentlige samtale erstatter markedsaktiviteterne og den oplyste konsensus modsvarer de liberales rationelle markedslikevægt.

## Den digitale medieeksplosion

Det der imidlertid i stigende grad er blevet påtrængende i de seneste årtier er, at medier hverken er neutrale formidlingsplatforme eller tomme beholdere for oplyst deliberation, men et *strukturelt* felt i samfundet med særegne *dynamikker*, der i dag præger hele samfundslivet, herunder den måde social forandring sker på (Nielsen 2024). Basalt set fungerer medier ved at former overskygger indholdet. Form er abstrakt og alment, mens indhold er konkret og partikulært. Samtidig indstiftes en dynamik, hvor former breder sig, hvilket tenderer mod en situation, hvor medier er selvrefererende og

tømmes for ydre mening. Medier er altså ikke primært rammesat af teknologi, institutioner og kommunikation, men rummer en *tendens* til, at former bliver altdominerende på bekostning af indholdet (Nielsen 2016).

På denne måde minder medier strukturelt set om kapitalismen, hvor vareformen og afledte former som penge bliver altdominerende på bekostning af det mangfoldige livsindhold for os mennesker, der befolker kapitalistiske samfund. Det sker gennem arbejdet, i forbruget, og med den eksponentielle økonomiske vækst tendentielt i hele samfundslivet.

I medier er det imidlertid ikke vareformen, men *nyhedsformen*, der overskygger indholdet. Nyheder er for så vidt ikke noget nyt. Ligesom der var varer og handel før kapitalismen, har der også længe været nyheder og medieteknologi, men det der sker ved overgangen til den digitale medietidsalder, er, at nyheder bliver den fremherskende form, som medierne i det hele taget orienterer sig efter og forfiner. For Jean Baudrillard (1994, 1998) er nyheder netop det afgørende element i nutiden og der er tale om en irreversibel overgang med effekter på samfundet som helhed. Nyhedsformen er abstrakt og almen ligesom vareformen. Den nivellerer alt og udraderer forskelle. Alt indhold kan cirkulere som nyheder og indgå i et ligeligt forhold til andre nyheder; det er selve essensen. Dynamisk set er nyhedsformen kendetegnet ved en særegen intensivering og virtualisering. I sidste ende bliver nyheder en selvgenererende form, der forplanter sig uden forbindelse til ydre forhold. Nyhederne lukker sig om sig selv. Disse processer skal vi nu se nærmere på.

Nyhedsformens intensivering har fundet sted løbende, men med nyheder i realtid indstiftes en anden tidsforståelse. Livedækning i massemålestok oprinder fra 24-timers nyhedskanaler som CNN og senere TV 2 News i Danmark. Dette er ekstreme udtryk for en generel tendens, idet andre kanaler med nyheder på sendefloden har intensiveret nyhedsbilledet med hyppigere nyhedsudsendelser, udvidede nyhedsudsendelser og livedækning. Denne udvikling i nyhedsbilledet bringer angiveligt seerne tættere på begivenhederne, men i realiteten ændrer intensiveringen af nyhedsformen tidsbilledet i samfundet. Baudrillard (2002) beskriver hvordan realtid erstatter historisk tid; objektiv virkelighed forsvinder i enhver historisk skala og, substansen mistes, idet ”dybest set *finder intet sted i realtid*” (Baudrillard 1994, 90). Historisk tid er præget af hukommelse, kausalitet og dynamik i virkeligheden. I realtid er der ingen hukommelse eller dynamik, kun en skinnende overflade. Der er ingen kausalitet eller virkelighed, kun billeder og ord, der opløser sig selv. I realtid

overskrider nyhederne fortid, nutid og fremtid som forbindelsesled i en historisk horisont.

Med intensiveringen af nyhedsformen er tendensen, at der gøres anslag mod tiden selv i en sådan grad, at begivenheder som referenceramme for historicitet og virkelighed fortoner sig, mens *ikke-begivenheder* bliver fremherskende.

Begivenheder er karakteriseret ved, at de skærer igennem tilværelsens monotonie ved at forstyrre kausalitet og skabe deres egen scene (Baudrillard 1994, 2008). Derimod er en ikke-begivenhed "blevet så forudsagt, programmeret, foregrebet, foreskrevet og modelleret, at den har udtømt alle dens muligheder, før den overhovedet fandt sted" (Baudrillard 2005, 117). Ikke-begivenheder bekræfter det forventede, forankrer status quo og flimrer hurtigt forbi. At medierne præges af ikke-begivenheder, betyder ikke, at intet sker, men at der opstår en anden dimension af uendelig opdatering og kommentering, hvilket tenderer mod begivenhedens nulpunkt, hvor nyhedsmediernes og -dækningen i sig selv *er* begivenheden.

I den politiske verden er valg i stigende grad ikke-begivenheder, der er så overlæssede med kontinuerlig nyhedsdækning, at enhver ansats til, at de kan udgøre begivenheder, tenderer mod at forsvinde. Ved nyhedsmediernes anmassende mellemkomst ser klimaforandringerne også ud til at blive det 21. århundredes største ikke-begivenhed.

Ikke-begivenheder ligger på grænsen af den virtualisering af nyhedsformen, der i sin mest avancerede og paradoksale form fremavler *ikke-nyheder*. Nyhedsstrømmen omhandler her det virtuelle og ikke-verificerbare: kendsgerningernes tomrum. Driften mod at komme først med nyhederne og tættere på øjeblikket overskrider her virkelighedsgrænsen og bevæger sig ud i det tomme virtuelle rum. Det er nyheder som ren form, frit svævende nyhedspartikler, ribbet for indhold. Denne type nyhedsformidling handler om fremtidige og spekulative forhold. De er hinsides virkelighedstests.

Vi ser dem først og fremmest som et voksende lag af analyser og kommentarer oven på ikke mindst økonomiske og politiske nyheder. På det økonomiske område er det evindelige prognoser om den *fremtidige* udvikling i væksten, beskæftigelsen, inflationen osv. der i nyhedsdækningen behandles på lige fod med faktiske tal, selvom der er tale om *spekulative* forhold uden virkelighedsindhold. Helt ekstremt bliver det, når det udgør nyheder, at økonomer har justeret deres prognoser. Når Verdensbanken for eksempel nedjusterer deres prognose for næste års globale vækst fra 3,4 %

til 2,9 % opnår det status af en nyhed i medierne, mens der egentlig er tale om ren fiktion. I den politiske nyhedsdækning bliver forskellige meningsmålinger og vedvarende forskydninger mellem dem tilsvarende behandlet som nyheder, selvom der egentlig er tale om overprogrammerede og statistisk manipulerede stikprøver fra en ukendt fremtid.

Disse politiske og økonomiske ikke-nyheder bliver så til overmål druknet i analyser og kommentarer om den økonomiske udviklings betydning for næste valg, mulige fremtidige regeringer, hvem der bliver den næste statsminister osv. osv. garneret med rigelige spekulationer om politikeres motiver, magtkampe og strategier, der ofte har medierne selv som omdrejningspunkt.

Med ikke-nyheder opstår en fuldstændig mediecirkularitet. Det kendetegnende er at 'nyheder', kommentarer og analyser om fremtidige og spekulative forhold aldrig efterfølgende holdes op imod egentlige nyheder: Blev væksten som forudsagt? Kom valget som forventet? Var valgrygterne udtryk for politisk spin? Blev resultatet som i meningsmålingerne? Det er futilt at stille den slags spørgsmål i medierne, idet ikke-nyheder er hinsides virkeligheden. Der er i medielogikken irrelevant, hvis det senere viser sig, at forudsigelser og kommentarer var forkerte eller misvisende. Der foregår ingen løbende justering af nyheder og ikke-nyheder. Det, der foregår, er, at nyheder i stigende grad begravnes under et støjtæppe af kontinuerte ikke-nyheder.

Ikke-begivenheder og ikke-nyheder har deres oprindelse i nyhedsformens indre logik frem for eksterne forhold – det indhold der formidles - og på grund af økonomiens og politikens tiltagende medialisering accelereres dermed også indholdstabet på disse områder af samfundet. Det økonomiske og politiske indhold bliver blæst omkuld i en virtuel informationsstorm. Måske kan vi ligefrem sige, at medierne fremmer indholdstab og formtyranni på alle livsområder i den digitale medietidsalder.

For 40 år siden var fjernsyn det mest avancerede medie, nogle store, tunge kasser, der normalt kun havde et eller få programmer at byde på. Den radikale medialisering sker senere, med kombinationen af internettet, smartphones og sociale medier i det 21. århundrede. Internettet bibringer *pluralitet* og fortløbende *interaktion*, smartphones giver ubegrænset *mobilitet* og sociale medier forankrer digitale medier i *hverdagen*. Med denne kombination og den sideløbende digitalisering af det samlede mediebillede bliver nyhedsformen og informationsstrømmen dagligdag for de brede

masser. Denne nye situation, der indikerer en essentiel social overgang i stil med overgangen til kapitalismen, vil jeg karakterisere som den digitale medietidsalder, med radikale og fremvoksende konsekvenser for den socioøkologiske udvikling. Kapitalismen oversvømmes i dag af et alment formtyranni. Og kritiske teorier, der knytter an til samfundet før denne overgang, bliver i stigende grad misvisende og fremstår utidssvarende og utilfredsstillende.

### **Sociale forandringer før og nu**

Fortiden er ikke helt forsvundet. Kapitalismens modsætninger og politiske konflikter eksisterer fortsat i dag. De er imidlertid blevet overskrevet af den radikale medialisering. Kapitalismens kampe, modsætninger og konflikter er blevet sekundære. De er underordnet formhegemoniet, hvor indhold enten oversættes til form eller preller helt af.

Nyhedsformen skaber uendelige forskydninger i forskellige retninger, som ingen kan forudsige eller kontrollere, hvormed alle impulser til grundlæggende forandring af det politisk-økonomiske system splintres og neutraliseres. Overproduktion af spektakulære billeder og ekstreme fænomener skaber det modsatte indtryk, men mønsteret i medierne er gentagelse og recirkulation af status quo. Det der basalt set udtømmes i medierne, er et aspirerende modhegemoni, hvilket indebærer, at det politisk-økonomiske system stagnerer og vikler sig ind i sig selv, degenererer, mens mikromodstand bliver skudt ud i periferien. Medierne skaber en myriade af små forskelle og evindelige formforandringer, der effektivt river tæppet væk under den type store og indholdsmættede fortællinger, som socialismen og feminismen, der tidligere bidrog til social progression. Der er ingen alternativer til kapitalismen eller den neolibérale og højrepopulistiske politik. Eller sagt på en anden måde: Der er for mange alternativer, hvoraf ingen har bred genklang eller kan mønstre langsigtet opbakning, der kan manifestere sig i strukturelle forandringer. Det er en form for balance, der samtidig er fatal. Væksten svigter, uligheden stiger, polariseringen tager til, og de økologiske problemer hober sig op, men der er ikke længere en motor i det politisk-økonomiske system, der kan genskabe sammenhængskraften og forhindre forfaldet.

Baudrillard (1999, 2000, 2005) identificerer en overgang fra en krisetilstand til en katastrofetilstand. Den virkelige og historiske verden af i går, var præget af kriser, med uorden i årsager, mens det der præger nutiden, er en katastrofal tilstand, hvor der trænger uregelmæssigheder ind i alt, virkninger

spreder sig uden holdepunkter og enhver negativitet udsøndres. Tidligere tiders kritik og negativitet, der skabte kriser, bliver i dag erstattet af en uforbeholden positivitet, baseret på accept, forhandlinger og forlig: en konsensus, der på sin side avler katastrofer i en medietidsalder, der på samme tid er forpligtet til "total perfektion og derfor til total fejlbarlighed" (Baudrillard 1993, 4). Kriser kunne løses, mens katastrofer omvendt eskalerer: Aktiekrak, bristede bobler, gæld, mistillid, tab af biodiversitet, klimakollaps osv.

Nutiden er anderledes, men ikke nødvendigvis værre. Det ville være forkert at identificere et entydigt tilbageskridt i forhold til den tidligere kapitalisme. Faktisk gør de radikale forandringer sammenligninger meget vanskelige.

Den aktuelle tendens i samfundet er at vare-, nyhedsformen og det politisk-økonomiske systems degeneration afkobles fra aktørers meningsdannelse og konkrete handlinger, menneskers livsindhold. Der opstår en dynamik på makroplan, der i stigende grad fungerer uafhængigt af forhold på mikroplan: en virtuel løsrivelse, der virker tilbage på samfundet som et glat herredømme. Der kan protesteres og gøres nok så meget modstand uden at det har strukturel effekt. De mekanismer, der muliggjorde korrektion af sociale fejludviklinger i den tidligere kapitalisme, går i opløsning, og denne mangel på strukturelle feedback-mekanismer indebærer en sammenfoldning på makroplan: systemet imploderer. Samtidig er den digitale medietidsalder paradoksalt nok mere åben på det subjektive og mikroskopiske plan, idet mulighederne for selvbestemt identitetsdannelse og fælles handlinger i dagligdagen er bedre end før. Det er her den socioøkologiske regeneration folder sig ud.

Det socioøkologiske referer til sammenviklinger af sociale og økologiske forhold, intime relationer mellem mennesker og natur. Socioøkologiske fællesskaber er i forlængelse heraf bevidste sammenslutninger, der bundes i konkrete menneskelige interaktioner med natur og miljø. Og hvor det politisk-økonomiske system indebærer socioøkologisk desintegration og degeneration, kan socioøkologiske fællesskaber omvendt bevirke integration og regeneration ved at genoprette fælles livsindhold og *forbedre* biodiversiteten, jorden, demokratiet, trivslen m.m.

Den digitale medietidsalder kolliderer frontalt med kerneforestillinger om forandringer og progression i den traditionelle kritiske teori. Den overordnede model for sociale forandringer i den kritiske teori bygger på en grundtanke om, at samfundet udvikler sig i et samspil mellem aktører,

institutioner og strukturer. Strukturerne møder aktørerne som en forudsætning for deres handlinger, men strukturerne determiner ikke handlingerne; de kan forandres gennem praksis og dannelse af nye institutioner. For den kritiske teori handler det så om at identificere uønskede og undertrykkende strukturer, artikulere kritikken af institutionerne, for så at appellere til kollektive aktører, faktiske eller potentielle, om at initiere en progressiv udvikling. På denne måde er den kritiske teori et refleksivt mellem spil, der afspejler og sammenfatter samfundets løbende selvkritik, med henblik på at neutralisere fejludviklinger. Hvordan så?

De fremherskende svar lyder på, at forandringer skal opnås gennem reformer, revolution eller et subtilt forløb af gradvise reformer, der med tiden slår ud i et kvalitativt brud. Modstillingen mellem en brat revolution og langsigtede reformer har eksisteret siden den tidlige marxisme, og har ofte givet sig udtryk i modstridende teoretiske og politiske positioner.

Når disse tankefigurer blev kombineret og anvendt retrospektivt omkring overgangen til det 21. århundrede, opstod der typisk blandt kritiske teoretikere et billede af en samfundsudvikling, hvor kritik og modstand har være drivkræfterne i en betydelig forandringsproces, men uden et egentligt brud med kapitalismen. Kapitalismens strukturer er fleksible og selv revolutionær modstand kan føre til systembevarende reformer, selvom hensigten var en anden (Hardt og Negri 2000; Boltanski og Chiapello 2005).

Det fremherskende billede af kritik og modstand, der tegner sig også i dag, følger linjerne i den traditionelle kritiske teori. Kritik og modstand ses som artikulerede og systematiske protester, der kan være teoretiske, praktiske eller begge dele. De er højlydte og ekstroverte, og kredser om særlige begivenheder og bevægelser, der fostrer antisystemiske og modhegemoniske krav på vegne af bredere befolkningslag. Det er i dette lys at de seneste årtiers begivenheder og bevægelser, som globaliseringsbevægelsen og klimabevægelsen, typisk er blevet set og analyseret; de præfigurerer et andet og bedre samfund, der tegner sig i horisonten. Denne form for kritik og modstand har imidlertid været generelt aftagende siden 1980'erne i takt med medieeksplosionen og står i dag helt i skyggen af dynamikken i den digitale medietidsalder.

I det 21. århundrede ser mulighederne for progressive forandringer helt anderledes ud. Hverken den kritiske teori eller sociale bevægelser trænger i dag igennem på makroplan i længere tid ad gangen og bevæger sig derfor ikke vedholdende og effektivt gennem samfundets institutioner. Først

arbejderbevægelsen og siden en bred vifte af nye sociale bevægelser, som kvinde- og miljøbevægelser, medførte markante institutionelle og diskursive forandringer i kapitalismen. Der skete innovation og udvikling i samfundets fremherskende institutioner og identiteter, der for en tid var tilstrækkeligt omfattende til at tilfredsstille majoriteten af befolkningen. Traditionel kritik og modstand giver iøjnefaldende input til det politisk-økonomiske system, der kan frembringe forbedringer og presse en krise i baggrunden. På denne måde kunne globaliseringsbevægelsen og klimabevægelsen have frembragt elementer til en ny kiseløsning, en global grøn omstilling, med større lighed og biodiversitet, og stadig mere klimavenlig beskæftigelse, forbrug og teknologi. Men det skete ikke – uligheden, uretfærdigheden, CO<sub>2</sub>-udledningerne og monokulturen eskalerer ufortrødent - og bevægelserne er i dag parkeret ved systemets udkant.

Samfundets institutioner er i formhegemoniet ikke tilstrækkeligt repræsentative og forandringsparate på indholdssiden og samtidig bliver kritikken og modstanden ved nyhedsmediernes mellemkomst for flygtig og formbaseret til, at den kan sætte en ny vedvarende dagsorden på makroplan. Kritik og modstand giver midlertidige udslag i nyhedsbilledet, hvorefter sociale bevægelser omdannes til ikke-begivenheder og ikke-nyheder fremfor at være historiske forandringsagenter.

Det der kendetegnede kapitalismen med dens kritik og modstand, revolutioner og reformer, kriser og løsninger, var, at der var en *fremtid*. I dag står vi med et nyt tidsbillede. Som Franco Berardi (2011) formulerer det, lever vi *efter fremtiden*, og Paul Virilio (2010, 59) peger på, at dette ikke kun gør "fremtiden og hermed dybden af fremvoksende generationer ugyldig. Det gør også nuet og nutiden som en 'historie baseret på begivenheder' ugyldig". Det at vi ikke har en fremtid betyder ikke, at intet fremover vil forandre sig, men at forandringerne vil finde sted på en anden måde end i den tidligere kapitalisme.

Den digitale medietidsalder generer en tiltagende frustration blandt dem, der agerer ud fra spillereglerne i den tidligere kapitalisme og aftegner sig som en længsel efter det tabte indhold. De politiske partier oplever tiltagende mistillid, symptombehandler katastroferne og famler efter en ny konsensus, der kan genskabe fremtiden. Venstrefløjen forsøger på sin side at mobilisere til en fremtid med mere demokrati, større lighed og bedre miljø. Miljøforkæmpere kræver radikale begrænsninger i CO<sub>2</sub>-udledningerne og et bevidst opgør med det destruktive vækstparadigme. Det gør de alle i stigende grad forgæves og det giver grobund for omfattende desillusion.

Denne udvikling vil fremover blive forstærket af, at institutionernes legitimitet i formhegemoniet bliver yderligere svækket og at opbakningen til tilhørende identiteter som vælgere, venstreorienterede og aktivister osv. fortsat aftager. Tidligere tiders progressive reformisme bliver stadig mere usandsynlig, snarere ser den socioøkologiske forfaldsproces ud til at accelerere.

Mere end at tage kampen op og konfrontere magten og institutionerne, handler progressive socioøkologiske forandringer i disse år om at undvige og flytte sig, tage flugten og blive usynlig. Det er en ny form for masseprotest, formhegemoniets skjulte undergrund, der hverken er interaktiv, stiller krav eller er opbyggelig, men i stedet nægter at deltage. At afvise uden at give en begrundelse er en effektiv måde at modvirke formhegemoniet på, måske den eneste måde, selvom den aldrig er absolut. Og vi skal ikke forvente en revolution. Hverken reformer eller revolution, men regeneration.

Revolutionære forhåbninger kan i dag ligge på et meget lille sted. Selv Michael Hardt og Antonio Negri, der først i det nye årtusinde var med til at genvække den revolutionære bevidsthed, måtte i deres sidste bog skruge gevaldigt ned for den systemoverskridende optimisme (Hardt og Negri 2000, 2017). Som Berardi (2012) påpeger er udsigten for os på ingen måde en revolution. Virilio (2012) skriver ligeledes at forgangne revolutionære tider er ved at gå tabt. Vi oplever godt nok befolkningernes generelle eksodus, men det foregår i hans optik i et ”lukket kredsløb” (Virilio 2012, 11).

Berardi (2012, 68) peger på ”et oprør af langsomhed, tilbagetrækning og udmattelse”. ’Fremtiden’ fremstår ikke længere som et valg eller en bevidst kollektiv handling, men snarere som en slags uafvendelig katastrofe, og denne situation frembringer en bølge af frafald og ikke-deltagelse. Baudrillard (1998) ser træthed, lav produktivitet og politisk ligegyldighed som passiv modstand eller skjult protest mod den hyperaktive(rende) mediekultur. Der tegner sig i hans øjne en ”magtfuldkommen global teknostruktur” og overfor denne homogeniserende magt ”kan vi se heterogene kræfter vokse op overalt, kræfter der ikke kun er forskellige, men antagonistiske og ikke-reducerbare” (2002, 159). Med andre ord står monokultur overfor biodiversitet.

## Afrunding

Hensigten med denne artikel er ikke at fremsætte den endegyldige kritiske teori om medier, men at adressere og tydeliggøre en lakune i den traditio-

nelle kritiske teori, der udspringer af kapitalismen og dermed systematisk negligerer den digitale medietidsalder. Det handler ikke om at sætte et nyt punktum, men om at angive en ny retning. Hvis den kritiske teori skal være tidssvarende, forestår et stort og mangfoldigt arbejde med kritisk at dissekere nutidens digitale medie billede og fremanalysere medieformer som primære, mens kapitalismen og indhold er sekundære. Det vil i sig selv være en indsats for langsomhed og tilbagetrækning at iværksætte dybdegående kritisk teoretisk arbejde i en medietidsalder, hvor 'nyheder' ellers konstant påkalder sig opmærksomheden og udraderer negativitet, for eksempel med udviklingen indenfor kunstig intelligens.

Men teori kan ikke gøre udslaget alene. Det handler ikke kun om teoretisk nytænkning, men også om forandringer i praksis, og det rejser spørgsmålet om, hvilke nye muligheder for politisk orientering og progressiv praksis, der vokser frem i den digitale medietidsalder? Her er et sammenhængende bud på rammerne for regenerativ praksis i formhegemoniet i kontrast til revolutionær og reformistisk praksis i kapitalismen:

**Tabel 1: Politisk orientering og praksisformer**

<b>Kapitalismen</b>	<b>Formhegemoniet</b>
Makro	Mikro
Institutioner	Aktører
Interaktion	Afvisning
Synlighed	Usynlighed
Offentlig diskurs	Direkte handling
Krav	Fravær
Kamp	Eksodus
Sociale bevægelser	Socioøkologiske fællesskaber

Som det fremgår af tabellen, er der ikke blot tale om små justeringer i mulighedsrummet for politisk orientering og progressiv praksis ved overgangen fra kapitalismen til formhegemoniet. Vi lever ikke i en ny form for kapitalisme, der basalt set kan modvirkes eller overskrides med de kendte redskaber. Snarere er der tale om en ny samfundsform, der fordrer *det modsatte* af, hvad opgør med kapitalismen indebar. Den gennemgående

figur er at regenerativ praksis i direkte modsætning til reformer og revolution lægger *stadig større afstand* til formhegemoniet, ved at samle stumperne af progressivt livsindhold op, for så at integrere og forbedre det i fælles socioøkologisk handling i dagligdagen.

Der er et akut behov for at ændre det ordforråd og tilhørende handle- rum, der knyttede sig til revolutionære og reformistiske forhåbninger i den tidligere kapitalisme, for at undgå de spildte kræfter og nederlag, der uvægerligt opstår, når der fægtes forgæves i luften med fortidens nedslidte redskaber. Teori og praksis skal forbindes og forankres i nutiden, ikke være refleksioner af anakronistiske traditioner. De seneste årtiers medieudvikling har omstyrtet teori og praksis, der ellers havde god grobund i det 20. århundrede. Nyhedsmediernes særegne dynamik og radikale samfunds- effekter bevirker katastrofer, som mennesker står magtesløse overfor, men åbner også nye mulighedsrum for socioøkologisk regeneration, der modvir- ker den eskalerende degeneration.

#### NOTER

1. Alle citater i denne artikel er oversat til dansk af artiklens forfatter.

#### BIBLIOGRAFI

- Baudrillard, Jean. 1993. *Symbolic Exchange and Death*. London: SAGE Publications.
- . 1994. *The illusion of the end*. Cambridge: Polity Press.
- . 1998. *The consumer society*. London: SAGE Publications.
- . 1999. *Fatal Strategies*. London: Pluto Press.
- . 2000. *The Vital Illusion*. New York: Columbia University Press.
- . 2002. *Screened out*, London and New York: Verso.
- . 2005. *The intelligence of evil or the lucidity pact*. Oxford and New York: Berg.
- . 2008. *The perfect crime*. London and New York: Verso.
- Berardi, Franco. 2011. *After the future*. Edinburgh, Oakland and Baltimore: AK Press.
- . 2012. *The Uprising. On Poetry and Finance*. Los Angeles: Semiotext(e).
- Boltanski, Luc og Chiapello, Ève. 2005. *The new spirit of capitalism*. London and New York: Verso.
- Habermas, Jürgen. 1981. *Theorie des kommunikativen Handelns*, 1-2. Frankfurt: Suhrkamp.
- Hardt, Michael og Negri, Antonio. 2000. *Empire*. Cambridge and London: Harvard University Press.
- . 2017. *Assembly*. New York: Oxford University Press.
- Klein, Naomi. 2024. *Doppelgänger – A Trip Into the Mirror World*. Penguin Books.
- Nielsen, Peter. 2016. *Mediekomplekset*. Frederiksberg: Frydenlund.
- . 2024. News fetishism and the hegemony of forms. *Baudrillard Now* 5(2).
- Odell, Jenny. 2019. *How to Do Nothing - Resisting the Attention Economy*. New York and

- London: Melville House Publishing.
- Virilio, Paul. 2010. *The futurism of the instant – stop-eject*. Cambridge and Malden: Polity Press.
- . 2012. *The Great Accelerator*. Cambridge and Malden: Polity Press.

# BOKESSAY

## OG I DERES ØYNE VAR VARIGHET

Av Sindre Brennhagen

**D**a Jacques Derrida ble iaktatt naken av katten sin, var den ikke et udifferensiert «dyr», en utskiftbar representant eller allegori for alle jordens katter. I kattens oppmerksomme øyne så Derrida et konkret *du* gjennom hvilket han ble seg selv – og samtidig Den andre. Jeg er meg, en annen for deg. *L'Animal que donc je suis*.

Dyrets nærværende blikk inviterer, åpner og forplikter. Å bli sett av skapningene vi har frakjent evnen til å virkelig betrakte, desentraliserer og kaster oss ut i en verden der vi er én av mange andre. Denne innsikten ligger til grunn for mang en diskusjon av fangenskapets (dyre)etikk, deriblant John Bergers berømte *Why Look at Animals?*, hvori kunsthistorikeren prøver dyrehagens historie og estetiske og moralske ringvirkninger.

Siden Bergers essay ble publisert i 1977, har uhørte mengder biomangfold forsvunnet. Det blir mer og mer kinkig å forsvare *in situ*-konservering av truede dyrearter, simpelthen fordi det blir mindre natur for dem å leve i. Å ivareta dem *ex situ*, på reservater eller i menneskekontrollerte anstalter, står derfor igjen som den fremste – kanskje eneste – måten å beskytte kjeppjagede villvesener på. I hvert fall hvis vi skal tro dyrehagens våpendragere.

### Velferd bak lås og slå?

I boken *What Are Zoos For?* (2025) baler Heather Browning og Walter Veit med utbredte argumenter for og mot dyrehager. Forfatterne, begge dyreetisk anlagte filosofer, vil korrigere det de anser som *ubalanserte* bilder av fangenskapsinstitusjonen, med mål om å overvinne fortellingen om dyrehager som etisk korrupte *an sich*.

Innledningsvis klargjør duoen eget ståsted ved å liste opp dyrehagens fire kjerneoppgaver: rekreasjon, forskning, konservering og allmennopplysning. Siden disse «grunnpilarene» er menneskesentrerte og omhandler hvor-

dan institusjonen gagnar oss, introduserer Browning og Veit en femte og for dem avgjørende grunnpilar: dyrevelferd (14). Bokens bærende budskap er således at dyrehager er og bør være for dyr. Hensynet til dyrets psykofysiske helse skal gis forrang, da dette mest av alt legitimerer institusjonenes eksistens.

Når det er sagt, finnes det en rekke måter å forstå velferd på. Man kan, for eksempel, sentrere dyrenes biologiske og fysiologiske funksjon, en tilnærming populær blant behaviorister og veterinærer. Dernest kan man vektlegge dyrenes mulighet til å tilfredsstillere sine preferanser og handle i tråd med sin artsnatur. Definisjonen Browning og Veit opererer med, fremhever dyrets følelser: «Et dyr har god velferd når det har flest gode følelser, og dårlig velferd når det har flest dårlige følelser.» (84)

Denne tolkningen, kall den sentimentalistisk, synes *prima facie* som et sympatisk pust på en debatt som fort henfaller til pragmatikk og ørkesløse kost–nytte-analyser. Men Browning og Veit har en iøynefallende individualistisk og reduktiv tilnærming. Den avføder en rekke innsigelser, spesielt hva dyrelivets situerthet angår: at dyret blir til i og gjennom relasjoner til så vel artsfrender som artsfjender, at det uttrykker sin livsform via nærkontakt med omgivelsenes organiske og anorganiske elementer.

Før jeg borer dypere i denne tematikken, er det fordelaktig med en gjennomgang av ovennevnte fire grunnpilarer, og av hvilke styrker og svakheter Browning og Veit ser i dem.

## En trøblete forhistorie

Browning og Veit vedgår at dyrehager oppstod som menasjerier av eksotiske «objekter». De anerkjenner institusjonenes historiske arv, men understreker at moderne dyrehager ikke ligner disse aristokratiets privatsamlinger av statussymboler. Rekreasjon er riktignok en viktig del av dyrehagers mandat, og det bør ikke overraske at mange trekker paralleller til fordums raritetskabinetter. Altså benekter ikke Browning og Veit dyrehagenes trøblete fortid. Ei heller hopper de bukk over at det forekommer mislighold flere steder, samt at det er en åpenbar maktasymmetri mellom dyrene og fangevokterne.

Like fullt står filosofene last og brast ved at enkeltinstitusjoners vanskjøtsel ikke delegitimerer fangenskap som sådan. At vi liker å titte på dyr, stundom berøre dem, mate og leke med dem, utdefinerer ikke dyrehager som anakronistiske og antroposentriske. De har en positiv rolle å spille, mener Browning og Veit. Dyrehager kan bli arenaer hvor interartslige

forhold fasiliteres, og hvor ulike arter «treffes og trives». I stedet for menneskelige maktdemonstrasjoner, utstillinger tuftet på passiv observasjon, kan dyrehagene oppmuntre til respekt for og empati med dyr (29). Vel å merke rettfærdiggjør ikke argumentet fangenskap ene og alene, men det gjør det ikke entydig galt heller (34–37).

### **I kunnskapsakkumuleringens navn**

Deretter griper Browning og Veit fatt i påstanden om at ingen forskning bedrives av og i dyrehager. De minner om at London Zoo, som åpnet i 1828, først ble tilgjengelig for et allment publikum i 1847; inntil da hadde det utelukkende vært en forskningsinstitusjon. Skal vi tro filosofene, demonstrerer dette at rekreasjon ikke har vært dyrehagers eneste og ultimate hensikt (39).

I den forbindelse benytter de en del blekk på å tilbakevise hovedpunktene i filosof Dale Jamiesons «Against Zoos». Jamieson hevder nemlig at få dyrehager støtter «ordentlig» forskning. Studiene de gjennomfører, i hovedsak på dyrenes atferd og anatomi og patologi, kan like gjerne finansieres av myndighetene og foregå andre steder, ifølge Jamieson (2002, 169ff.). Men mye har skjedd siden Jamieson publiserte sin innflytelsesrike artikkel i 1985. Blant annet gjøres 25 prosent av all moderne forskning på apekognisjon i dyrehager (45). Med multiinstitusjonelt samarbeid kan man dessuten sammenligne resultater og forske på større og mer representative dyrepopulasjoner over lengre perioder. At ingen kunnskapsproduksjon forekommer i dyrehagene, som Jamieson hevder, synes altså å være en utdatert innvending. Det europeiske dyrehage- og akvarieforbundet (EAZA) avkrever da også akkrediterte institusjoner forskningsvirksomhet (42).

Kunnskap ervervet på bakgrunn av dyrestudier kommer ofte dyrene til gode, skjønt det ikke er med den (edle) intensjon de utføres. At vi undertiden ramler over innsikter som dyrene nyttiggjør seg av, rokker ikke ved at forsøkene primært skjer for menneskelige formål. Jamieson mener det epistemisk-autoteliske argumentet – kunnskap for kunnskapens skyld – faller på stengrunn. Videre skriver han at bevisbyrden for å innbure dyr og utsette dem for metodisk uavklarte og smertefulle eksperimenter, hviler på den som går i bresjen for forsøkene, ikke på den som protesterer. Det finnes alternative kanaler vi kan peile vår intellektuelle nysgjerrighet inn på. Vår søken etter viten er viktig i sin egen rett, men den veier ikke tyngre enn hensynet til dyret (Jamieson 2002, 171).

Studier av fangede dyr vil heller aldri kunne måle seg med feltstudier av

ville dyr. Kartleggingen av innburede arters biologi, fysiologi, økologi og bevissthet kommer alltid i tillegg; det er supplementer til *in situ*-studier, ikke substitutter. Det er, skal sies, fordeler med dyrehagestudier til forskjell fra laboratoriestudier. Dyrene har mer plass å boltre seg på, og denne romsligheten tilrettelegger for mer «ordinær» interaksjon artene imellom. Men å tro at man får innblikk i dyrenes natur, er en villfarelse. Man kan ikke ukritisk overføre resultatene fra fangenskapsfødte servaler til uregjerlige vill-servaler, for på sett og vis er de hverandres motstykker.



Ferdighetene dyr fremviser i fangenskap, sier oss mye om hva ett partikulært enkeltmedlem av arten formår. Å ta det til inntekt for artens disposisjoner som helhet – i det fri – er imidlertid å generalisere på vaklevorent grunnlag. Fangenskapsstudiers manglende overførbarhet er og (for)blir et problem. Når det attpåtil er uklart om publikum lærer noe av å besøke akvarier og «løvehuler», siden minimalt tyder på at de drar dit i pedagogisk øyemed, blir kunnskapsforsvaret for dyrehager i sum tynt. Dette bringer

også Browning og Veit på det rene (49, 77–79). Spilloppmakerpingvinene som utfører spektakulære triks, er nok underholdende, for all del. Men dersom det var adspredelse man bestilte, kunne en naturdokumentar, eller for den saks skyld en animasjonsfilm, like gjerne gjort susen.

### Mitt skip er lastet med ... grønnvasket løgn?

Hva så med preserveringen av truede arter? Her og nå og inn i fremtiden? Er ikke dyrehagene vårt fremste institusjonelle vern mot økologisk glemsel, med sin rosverdige innsats for å hente knivseggsbalanserende arter tilbake fra utryddelsens rand?

Det hersker nok en (mis)oppfatning om at konservering er en iboende del av dyrehagenes samfunnsoppdrag. Selv er de ikke fremmede for å helle bensin på dette falskneriets bål. Mange dyrehager iscenesetter seg som nymotens versjoner av Noahs ark. Med nøye planlagte mediekampanjer posisjonerer de seg som rødlisteartenes sisteskanse, og spør man den jevne dyrepasser, synes de å – til dels – ha internalisert denne yrkesforståelsen (55ff.)

Så må det sporenstreks presiseres at noen dyrehager tjener konserveringens sak. Det fortjener honnør. Samtidig er dette unntak som bekrefter regelen. Sannheten er at forsvinnende få dyrehager bevarer truede arter. De fleste har begrenset plass til å drive oppdrett, og de er uinteresserte i å huse innsatsfordrende (les: økonomisk kostbare) arter. Konservering er en ressurskrevende geskjeft. For profittdrevne institusjoner utgjør det et merkbart innhugg i økonomien, uten garantier om pekuniær gevinst. Ergo er det grunn til å sette en fot i bakken når Noahs ark-lignelsen appliseres på dyrehager. Snarere enn å virke rettfærdiggjørende, har dette forsvaret en grønn- og velferdsvaskende slagside, hvor dyrehagenes miljø- og velferds-messige fordeler overdrives.

For Browning og Veit stiller det seg annerledes. Jo visst kritiserer de dyrehager som skyter brystkassen ut og påberoper seg høy moral. Men viktigere for dem er at dyrehager ikke *bør* ha artspreservering som hovedformål. Det er dyreindividet som er navet i duoens dyreetiske univers, og så lenge enkeltsubjektene velvære besørages, er det av underordnet betydning hvor det foregår. Om det skjer *in situ* eller *ex situ*, i eller utenfor dyrenes økologiske hjemnisjer, er visstnok ikke der skoen trykker (65–67).

Med «velvære» sikter Browning og Veit både til dyrenes kroppslige og mentale helse. Mest presserende er det at dyret synes fornøyd med situasjonen: at det gir uttrykk for tilfredsstillelse, nytelse og lykke. Vi må speide

etter ytre tegn på indre velbehag. Og dette kan man stadig se, hevder Browning og Veit: at dyr, under de rette betingelsene, lever gode liv i fangenskap. Derfor behøver egentlig ikke dyrehager å rettferdiggjøre sin eksistens (103).

I grove trekk besvares bokens tittel – hva, eller hvem, er dyrehager for? – med: *dyrene* (106ff.). Slik jeg leser Browning og Veit, er det forutinntatt, kanskje arrogant, å forskuttere et ljomende «NEI» fra dyrene på spørsmålet om de vil leve bak lås og slå. Vi burde ikke anta at de *aldri* hadde samtykket (102). Tross alt er det flust med fordeler å vinne ved å oppgi visse friheter. Dyrene gir avkall på ville friheter som bevegelses- og valgfrihet, men de oppnår beskyttelse, tilgang på mat og medisinsk assistanse ved ulykker og sykdom (101). Browning og Veit anfører at dersom dette frihetsdilemmaet – avveiningen av fordeler og ulemper – hadde latt seg presentere for praktlyrehalen, spekkhoggeren og kongekobraen, er det ikke sikkert at dyrene hadde avslått tilbudet.

«Å?», frister det å innskyte. Ikke det?

### Godt og dårlig, fritt og vilt

Browning og Veits bok er stramt komponert og velskrevet. Uten tvil. Men fangenskapskritikken blir etter mitt syn overfladisk behandlet. Omstendelig er også omgangen med en rekke andre dyrehageinnvendinger. Browning og Veit omtaler ikke det sørgelige faktum at mange dyr skader seg og dør under fangst- og fluktforsøk. Ei heller skriver de om stresset dyrene påføres når institusjonslokalene rengjøres og pusses opp. Avlivningen av friske individer som er «til overs», nevnes kun i forbifarten, og bruken av dyr i avlsprogram tar de underlig lett på.

Mer graverende er at Browning og Veit ikke adresserer kjernen av fangenskapskritikken reist av dyrerettstenkere som Tom Regan, nemlig hvorvidt objektivisering og instrumentalisering konstituerer et overgrep mot dyrets integritet. De unngår forbindelsen mellom dyrehager og illegale svartemarkeder for sjeldne dyr, mens veldokumentert bruk av vold fra vokterhold kort og godt tilskrives «dårlige» dyrehager. Det er ikke bare oppsiktsvekkende lettvinnt, og ikke bare retorisk slepphendt. Det tenderer mot pannerynkende – gubbegryntende! – unyansert.

For hva skjer når etiske overtramp avdekkes i akkrediterte og presump-tivt «gode» dyrehager? Vil det tyde på at de egentlig, *ad natura*, var dårlige? Var de kun nominelt gode, en smigrende status tilkjent dem på uriktig grunnlag? Distinksjonen mellom gode og dårlige institusjoner er en forfat-

terne snurrig nok gjentar, som om de tror seg å ha funnet et gullkantet analytisk begrepspar. *Au contraire*, må vi si.

Mest alvorlig – for den økofilosofiske leser – er at boken forbigår det systemorienterte naturfilosofen tillegger mest vekt i sine diskusjoner av fangenskap. Browning og Veit målbærer et reduktivt-individualistisk perspektiv på dyrevelferd. Verdien av å bevare arter, og arter i deres naturlige landskap, står ikke på dagsordenen her. Også dét er en slående utelatelse, gitt hvor tett de knytter sin dyrevelferdsforståelse opp mot frihet. For frihet kan, som Holmes Rolston poengterte, sees som intimt forbundet med villhet. Det er noe med ordene «vill» og «fri» som går så utrolig godt sammen, sier han, enten det gjelder elvens bestemte frihet eller den spontane friheten til hauken på himmelen (Rolston 1986, 45).

Men hva skriver Browning og Veit? Intet mindre enn: «Gitt det vi vet om dyrepsykologi og de fleste dyrs evne til å begripe abstrakte idéer som frihet, fremstår det usannsynlig at mange dyr har en iboende interesse av sin egen frihet» (98). Som om de forsnakket seg ved å kalle frihet en «abstrakt idé», presiserer de at innburede dyrs frihet også hemmes i en mer fundamental forstand: *selvbestemmelsen* hemmes. Tross dette forbeholdet insisterer filosofene på en dyrevelferdstolkning begrunnet i enkeltdyrets «gode følelser», igjen kontrastert med motparten «dårlig». Tanken om at velferd består i et «naturlig liv», betyr alt i alt lite for deres analyse (86–87).

## Naturlig nød og fjern filosofi

Browning og Veits sentimentalistiske velferdsforståelse reiser spørsmål som: Hva innebærer det for et vilt dyr å ha det bra? Henfaller enhver appell til artsfundert blomstring til essensialisme? Er det ikke overmodig å mene vi kan fjerne hornfuglen fra dens subalpine skoger, for deretter å låse den inne i bygninger som, uansett innsatsen vi nedlegger for å preparere og pynte området, alltid vil være en pastisj sammenlignet med naturen hornfugler har hornfuglet i til uminnelig tid? Er det ikke megalomant å tro at vi tilbyr villdyrene likeverdige, endatil *forbedrede* liv ved å frastjele dem muligheten til å migrere, jakte, flykte og handle på innfall? Tror vi virkelig at leketøy og «oppgaver» vil møte deres ubendige trang til å utforske, prøve og feile og *lære*?

Etter mitt skjønn er erstatningstanken feilslått. Livet i fangenskap utgjør intet reelt substitutt. Dyrelivet er uendelig komplekst. Man kan vanskelig underkaste det et kvantifiseringsregime og skjematisk utregne hvorvidt det består av en tilstrekkelig balanse mellom hell og uhell, velvære og ubehag,

frihet og begrensning. Et vilt dyreliv kjennetegnes av bestrebelser og kamper, oppfyllelse av delmål og plutselige tilbakefall. Det innbefatter forhåpninger og frustrasjoner, suksess og nederlag. Om vi tror dyrene å være øyeblikksvesener altoppslukende orientert mot å tilfredsstille sine behov og begjær, viser vi vår manglende forestillings- og innlevelsessevne samt vår menneskesentrerte fordomsfullhet. Ville dyreliv har vide horisonter.

Argumentet finner gehør i vitenskapsfilosof Peter Godfrey-Smiths *Living on Earth* (2024). Tanken om at et villdyrliv i hovedsak var «bra» eller «dårlig», mener han er uhyre problematisk (Godfrey-Smith 2024, 241). I stedet for et regnskap over antallet positive og negative hendelser burde vi rette søkelyset mot hvorvidt dyret har levd et rikt liv. Vi må vurdere om dyret har kunnet forfølge sine prosjekter, artsmessige så vel som individuelle. Omflakkende kjøttetere vil tilbakelegge utallige mil og nedlegge utallige bytter. Intelligente papegøyer med særegne dietter vil bruke lang tid på å sikre seg et bugnende matfat; de stimuleres av å knekke store nøtter og trekke larver ut av trestammer. Noen ganger lykkes dyrene på sin ferd, andre ganger går det *ad undas*. Spørsmålet er ikke om antallet seire er flere enn tap. Heller må vi spørre om dyret har hatt anledning til å være *dyret det er*, og om individet, med sine særegne vyer, har kunnet uttrykke sin personlighet. Og da må man ta i betraktning konteksten dyreliv leves i.

Til forskjell fra klaustrofobiske dyrehager og laboratorier har dyrene friere bane i naturen. At de støter på andre dyr med ublu hensikter, er ikke til å komme utenom. Det samme gjelder risikoen for at de sulter, faller og slår seg. Denne kjensgjerningen faller beviselig mange tungt for brystet. Det er ikke manko på dyreetikere som har tatt til orde for storskalaintervenering for å «redde» ville dyr fra naturlig forekommende smerte og nød.

Noen tøyser strikken ytterligere. De vil ikke kun beskytte dyr, men gripe inn i deres arvestoff og omkalfatre dem biologisk, for å «korrigere» det de vurderer som uheldige trekk eller sågar svakheter ved dyrenes konstitusjon. Filosof David Pearce, for eksempel, vil bruke bio- og nanoteknologi for å forandre byttedyrs sentralnervesystem. Mekanismene som gir opphav til smerte og nytelse, vil dermed erstattes av mekanismer som gir «grader av lykke» (Moen 2016, 99). Filosof Jeff McMahan har på sin side foreslått å sterilisere rovdyrarter (McMahan 2010; 2015). Han vil forhindre at de reproducerer seg, slik at artene dør ut. Alternativt, sier McMahan, kan man genmanipulere rovdyrarter til å bli planteetere. For ham ville det vært «instrumentelt bra» om rovdyrarter forsvant og ble erstattet av nye, plante-

etende arter. Ja, vi har faktisk grunn til å ønske oss at *samlige rovdyrarter utrykkes*, ifølge McMahan.

Per nå er disse fantasiene nettopp det: virkelighetsferne scenarier. Det er saktens noe sci-fi-aktig over det Pearce og McMahan skisserer. All snakk om nervetukling og genmodifisering vekker assosiasjoner til Aldous Huxleys *Brave New World* (1932), hvori mye av det som gjør oss mennesker menneskelige, så som sårbarhet og modnende erfaringer med smerte og tap, elimineres ad teknisk-vitenskapelige inngrep. At filosofer fra skrivebordsettikkens fortørnede randsoner vil overføre prinsippet på naturen og skape en slags huxleansk økologi, kommer kanskje ikke bardus på, kjenner man disiplinens antroposentriske historie. Men selv innenfor fagfilosofiens menneskesentrerte rammer fortøner det seg som oppsiktsvekkende svermerisk. Det vil si: ute av kontakt med materielle realiteter, som også filosofer må være tålelig obs på – spesielt når de beveger seg inn på etologiens og økologiens territorier!

Det frister å avfeie Pearce og McMahans ønskeverdener – som er mer dystopiske enn utopiske – som tegn på naturignoranse. Når denne typen idéer likevel kan skimte med et visst gjennomslag, tyder det på at sterkere krefter er i sving: et ubehag i møte med døden. Vi frykter vår egen død, at vi ikke kommer til å leve evig, og vi frykter andres død, å miste personene vi elsker. Kanskje er det grunnen til at enkelte ikke avfinner seg med døden som naturlig for dyrene. Angsten for det dennesidiges opphør projiseres over på naturen, og vi leser vår egen forakt for forgjengeligheten inn i villdyrenes liv. At uro, pine og fysiske vondter er hverdagskost for dyrene, unndrar seg dødsengstelige filosofers kjølig-rasjonelle blikk. Men det er bare mot denne usikkerhetens bakgrunn at villdyrlivets ugjennomtrengelige verdi realiseres.

## Dyreliv i kontekst

For Holmes Rolston er meningen med dyrelivet uadskillelig fra nettverket det inngår i. Vektingen av individuelle dyrs velferd, forstått som en overvekt av positive følelser, mister av syne hvordan dyrets blomstring er sammenbundet med et utall andre arters blomstring. Delfinen utøver sin identitet i og gjennom sin sosiale enhet, i havet delfinfellskapet svømmer i. Dette havet er proppfullt av alger, sprellende småfisk og tidligere praktfulle, nå bleknende, korallrev. Kan hende streifer en hvalross forbi, på sin ulykksalige ferd i retning norske havner. For bjørnefamiliene som fremdeles lusker omkring i norske skoger, må skogen sitre av liv for at deres egen ville hver-

dag skal være liv laga. Bamsefar trenger planter og pollinatorer. Underjordiske rotsystemer og døde, morkne stammer. Krypene krabater og syngende stær.

Et dyreliv er flettet inn i økosystemet. Dermed er det tvingende skjørt. Avhengigheten er prisen dyret betaler, og premien det vinner, for å være et dyr. Noen er mer utsatte enn andre, noen dreper der andre drepes. Vi kan like eller mislike det, men å glatte over det er synonymt med å ignorere hvordan naturens næringskjeder *faktisk fungerer*.

Ifølge Rolston skaper predatorer verdi for noen arter ved å påføre andre arter smerte. Predasjon holder økosystemiske og evolusjonære prosesser i balanse. Gjenkall den økologiske leksjonen fra Aldo Leopolds ulvemøte, skildret i essayklassikeren «Thinking Like a Mountain»: Uten regulerende ulvebestander blir planteetende hjortedyr for mange, for fort, og ender med å ribbe landskapet for mat. Resultatet blir uavvendelig at hjortehorder sulter i hjel, en langsom og pinefull skjebne som synes like ille, om ikke enda verre, enn å bli drept etter en intens og kortvarig jakt av rovvilt. Dessuten eliminerer predatorer svake og syke individer fra byttedyrbestander, for slik å styrke artenes langsiktige livskraftighet. Predasjon er en del av måten naturen danner og omdanner arter på. Ingen av livets «heroiske kvaliteter» ville vært mulig uten dette «dialektiske stresset», sier Rolston. Uten predasjon, og smerten og lidelsen som følger, fattiggjøres livet på jorden (Rolston 1986, 56–59, 88; se også Diehm 2012).

I naturutarmingens omkullkastende æra er Rolstons jordnære refleksjoner viktige å ha in mente. Individets integritet beror på artens og det økologiske nettverkets stabilitet. Dyret blir ikke dyr uten sin art, og arten er ingen vital enhet uten en relasjon til miljøet. Når så villdyrenes hjem forpurres, habitat for habitat, er det forståelig at det oppstår en trang til å hente dem ut og plassere dem i skjermede innhegninger. Men blir det ikke for en fallitt-erklæring å regne? Blir det ikke å vifte med det hvite flagget og erklære nederlag, når det fremdeles er mye natur igjen å kjempe for? Og er det ikke hårreisende å si seg «nødt» til å fange dyrene, fordi *in situ*-livene deres er truet av våre aktiviteter?

### **Jeg ser på den tomme himmel; jeg ser på den brakke skog**

Det er en reell fare for at dyrehager, i denne biologiske ensomhetens tid, blir raritetskabinetter. Og da skrekkabinetter, monumenter over den etiske usynligheten vi underkastet dyrene da de fortsatt var her. Vi utstøtte dem fra det gode fellesskap, henviste dem til ytterkanten av vårt moralunivers, og

nå har tilsløringen av deres liv antatt fysisk karakter og blitt et erfart fravær. Fremtidens dyrehager blir dermed ingen familieutfluktens idylldestinasjon. Snarere blir de minnesmerker over ramponeringen av det ikke-menneskelige livet som gjorde vårt menneskeliv mulig – og *verd*t – å leve.

I Matteusevangeliet heter det at «øyet er kroppens lampe» (6:22). Om blikket er sjelens portal, sagt med en vri på bibelverset, er det innlysende – nettopp: inn-lysende – at dyrene er sjelfulle selv. De pulserer og dirrer av vitalitet, bobler over med ønsker, lengsler, ambisjoner og drømmer. Som innledningsvis nevnte Berger skriver i et dikt: I motsetning til trærne, elvene og skyene hadde dyrene øyne, og i deres blikk var varighet (Berger 2009, 78).

#### OMTALT BOK

Browning, Heather og Veit, Walter. 2025. *What Are Zoos For?* Bristol Bristol University Press.

#### ØVRIG LITTERATUR

Berger, John. 2009. *Why Look at Animals?* London: Penguin Books.

Derrida, Jacques. 2008. *The Animal That Therefore I Am*. Oversatt av David Willis. New York: Fordham University Press.

Diehm, Christian. 2012. «Unnaturally Cruel: Rolston on Animals, Ethics, and the Factory Farm», i *Expositions* vol. 6 (nr. 1): 29–40. Villanova University.

Godfrey-Smith, Peter. 2024. *Living on Earth. Life, Consciousness and the Making of the Natural World*. London: William Collins.

Huxley, Aldous. 1932. *Brave New World*. London: Penguin.

Jamieson, Dale. 2002. *Morality's Progress. Essays on Humans, Other Animals, and the Rest of Nature*. Oxford: Clarendon Press.

Leopold, Aldo. 1968 [1949]. *A Sand County Almanac*. Oxford: Oxford University Press.

Løvaas, Kari. 2023. *Hjemsøkelser. Et bestiarium II*. Oslo: Kolon forlag.

McMahan, Jeff. 2010. «The Meat Eaters», *The New York Times* 19.09.2010.

McMahan, Jeff. 2015. «The Moral Problem of Predation», i *Philosophy Comes to Dinner. Arguments About the Ethics of Eating* (red.: Andrew Chignell, Terence Cuneo og Matthew C. Haltemann): 268–293. London: Routledge.

Moen, Ole Martin. 2016. «The Ethics of Wild Animal Suffering», i *Etikk i praksis – Nordic Journal of Applied Ethics* vol. 10 (nr. 1): 91–104.

Rolston, Holmes. 1986. *Philosophy Gone Wild. Essays in Environmental Ethics*. New York: Prometheus Books.

BOKESSAY

SPIRITUELL KORRUPSJON  
SOM PERSONLIG  
REVOLUSJON

PÅMINNELSER FRA HERMANN HESSES  
SIDDHARTA

Av Anine H. Stranda

*Siddharta* ble opprinnelig utgitt i 1922 og har siden vært mange leseres introduksjon til et alternativt livssyn og levemåte. Basert på buddhistiske, jainistiske og hinduistiske ideer tar den for seg reisen mot opplysning og hindringene som dukker opp på veien. På tross av de store spørsmålene den tar for seg, er *Siddharta* på mange måter «enkelt» skrevet, noe som overrasket meg litt da jeg begynte å lese den. Det er kanskje noe tullete å si, men det skuffet meg. Dette er ikke første gang jeg leser et verk av Hesse. Det jeg vil kalle min absolutt favorittbok, er hans mindre kjente verk *Demian*, som jeg har lest nesten en gang i året siden jeg først plukket den opp i niende klasse. Og den første delen av *Siddharta* virket blek i forhold til det intense jeg var vant til fra *Demian*. Jeg følte at lærdommen *Siddharta* fikk, sammen med det enkle språket Hesse bruker, ble akkurat det: enkelt. Heldigvis tok jeg feil.

### Reisen

*Siddharta* er historien om en gutt med samme navn og hans reise mot spirituell oppvåkning. *Siddharta* er født som en Bramin, den øverste klassen av det hinduistiske kastesystemet, og blir lært opp i deres tro, praksis og tradisjon. Som ungdom finner han ut at dette ikke er livet for ham, og bestemmer seg for å tre ut på en ferd for å finne sin egen vei. Reisen viser seg ikke å være en lett en. Han møter blant annet på Buddha, kapitalismen og en elv, som alle bidrar til at han etter hvert når oppvåkning. Mitt første inntrykk når han setter seg ut på reisen, var at dette kom til å bli en historie hvor

konklusjonen var «oppvåkningen var inni deg hele tiden», og i en stund virket det som om dette var veien det gikk. Men så møtte Siddharta en dame ved navn Kamala.

Kamala er en kurtisane som han går til fordi han innser at tiden er inne for å lære om kroppslig nytelse og kjærlighet. Slik som alltid med kjærligheten, er det ikke så enkelt. Som betingelse for at Kamala skal lære han opp i kjærlighetens lek, krever hun at Siddharta blir rik. Heldigvis kjenner Kamala en businessman, og introduserer han til Siddharta, slik at han kan lære kapitalismens regler. Dette samarbeidet starter godt. Siddharta holder hodet kaldt og faller ikke inn i fallgruvene til den materielle verden, han lærer om penger og nytelse, og gjør begge delene godt. Men sakte og sikkert lures han inn. Det starter med egoet: han føler seg bedre enn kollegene sine fordi han hverken drikker, spiser overdådig eller gambler. Også en dag er han deres like. For noen som aldri har tatt del i den materielle verden er det ikke lett å balansere den fine linjen som skal til for å leve et respektabelt liv. Hans første smak av penger, alkohol og sex, er ikke lett i voksen alder, og selv om han klarer å holde en viss avstand helt i starten, blir han fort oppslukt. Det ble ikke en rett frem lærdom om kjærlighet, nytelse og det kroppslige. I stedet ble det en felle ned i det *fullstendig* materielle og kroppslige.

Dette var min første overraskelse i boka. Alt så langt hadde vært så rent og åndelig, at det totalt motsatte som slik brått dukket opp, tok meg på senga. Akkurat som det gjorde med Siddharta selv. At det korruperte og materialistiske mennesket ble vist i historien var ikke det som overrasket meg, men jeg hadde ikke forventet Siddhartas så dype fall på veien mot oppvåkningen. Enda mer overrasket ble jeg når det viste seg å ikke være det eneste fallet.

Det andre store fallet skjer når Siddharta møter sønnen han har fått med Kamala. På tross av deres anstrengte forhold og sønnens avvisning så føler Siddharta en sterk kjærlighet for han. Såpass sterk at han lenge tvinger sønnen til å bli med han, tross sønnens misnøye. Før dette har Siddharta aldri opplevd ordentlig kjærlighet. Han har vært glad i Kamala, men ikke elsket, dette sies direkte i en samtale mellom de to. Kamala sier «You do not really love me – you love nobody» og Siddharta svarer «Perhaps people like us cannot love. Ordinary people can – that's their secret» (Hesse 2020, 83). Men han elsker sønnen, totalt og blindt. Han holder sønnen hos seg av ren egoisme, og er klar over dette selv, men han klarer ikke kjempe imot. Sønnen må selv rømme, for Siddharta makter ikke å la han gå. Aldri før har han kjent på en slik egoisme og maktesløshet, noe totalt ukontrollerbart

inne i ham selv. Når sønnen drar, knuser han totalt.

Begge disse fallene er nødvendig for Siddharta opplysning.

## Filosofien

Frem til disse to fallene hadde Siddharta levd et liv jeg vil kalle en svevende tilværelse. Som samana (en buddhistisk vandrende monk) eide han ingenting, fastet og mediterte. Målet er å friløse sjelen fra kroppen, å la selvet dø. Siddharta beskriver dette gjennom øvelsene der de spirituelt «blir» andre ting, slik som dyr. Han forklarer: «A heron flew over the bamboo wood and Siddharta took the heron into his soul, flew over forests and mountains, became a heron» (Hesse 2020, 17). Å på et vis opphøre opplevelsen å være Siddharta, mennesket, bundet til den kroppen og sjelen han har, og å transformere seg i en ny og midlertidig tilværelse. Målet er bokstavelig talt å kunne «sveve» utenfor en selv. Dette er lærdommen Buddha gjør sitt beste for å dele, og hans følgere gjør sitt beste for å lære. Men Siddharta forklarer flere ganger til sin beste venn Govinda at han ikke kan følge lærdommen til Buddha fordi han tror oppvåkning ikke kan bli formidlet, kun opplevd. Han mener veien til opplysning vil være gjennom sin egen lærdom, ikke andres, gjennom opplevelse (livet) og ikke kun det spirituelle. Dette er grunnen til at han oppsøker Kamala, og dermed starter reisen mot sine spirituelle korrupsjoner.

Og det er på grunn av denne bakgrunnen at fallene hans er nødvendige. Siddharta forstår kanskje at han må lære om kjærlighet og kroppslige nytelser, men han forstår ikke at det innebærer å overgi seg fullstendig til dem. Det er umulig å forstå kjærlighet uten å ha overgitt seg fullstendig til den. Det er umulig å forstå nytelse uten å bli oppslukt. Det er umulig å forstå mennesket uten å miste seg selv. Dette er fordi verden av natur inneholder korrupsjon, og for å forstå verden må man forstå korrupsjonen også. Denne korrupsjonen manifesteres blant annet i et menneskelig fall, og å falle er dermed en del av å opplyses.

Ideene presentert her er ikke nytenkende av Hesse. Først av alt er hele *Siddharta* basert på Buddhistiske, Jainistiske og Hinduistiske tradisjoner. Men Siddharta opplysning minner meg også om mange andre filosofiske retninger. For eksempel Aristoteles og hans gylne middelvei. For Siddharta er ikke opplysning en ende av noe spekter, men en middelvei mellom alt. Å miste seg selv, men ikke helt. Å elske, men ikke for mye. Å nyte, men ikke bli oppslukt. For å opplyses må alle aspekter av verden forstås, men i riktig mengde. I tillegg kan man dra linjer til Taoismen og deres ideer om å leve

som en vismann (*sage* på engelsk), gjennom å forstå sin egen og verdens natur. Som sagt i Vers 8 av Tao Te Ching: «One who lives in accordance with nature does not go against the way of things. He moves in harmony with the present moment always knowing the truth of just what to do» (Tzu 2001). Den oppvekne Siddharta lever i total harmoni med omverdenen, og flyter (som elven) med verdens strøm. Ikke bare selve reisen, men også selve endepunktet er altså en kombinasjon av flere filosofier, som alle ender i denne tanken om å *la ting gå sin gang*.

Poenget med å vise disse likhetstrekkene er ikke å komme med noe dypere filosofisk analyse av *Siddharta*. I motsetning er det faktisk å vise at den er relativt filosofisk overfladisk. Hesse var ingen filosof, og prøvde heller ikke å være det. Han var imidlertid utrolig vel-lest. Jeg tenker derfor på lærdommene i *Siddharta* som et sammendrag av de ideene Hesse har møtt på i sin lesing, og som satte spor i ham. Dermed danner det en konstellasjon av poenger hentet fra mange forskjellige tradisjoner. Noe som gjør den kanskje litt overfladisk, men også utrolig universell, og hverdagslig anvendbar.

For meg blir dermed poengene i *Siddharta* ikke noe revolusjonerende, eller en oppskrift på det gode liv. I stedet er det en påminnelse om hvordan oppvåkning er et vagt konsept, men et ærlig ideal. Nå er ikke min tolkning av Siddhartas reise direkte. Jeg søker ikke oppvåkning på samme måte som Siddharta og Buddha. Men det betyr ikke at leksene Siddharta lærer ikke er verdifulle. Selv om Hesse kommer med mange verdifulle lærepenger i løpet av boka – slik som viktigheten av å lytte til verden, om å gå din egen vei, og å aldri slutte å søke – så er det viktigste for meg, lærdommen om at man må gjennom korrupte tider for å bli bedre. Det er kun gjennom å feile at man virkelig lærer. Og selv om *Siddharta* kanskje ikke lærer oss noe nytt rent filosofisk, så gir den oss et bilde på de tingene vi allerede har hørt. En referanse å plassere rammeverkene vi allerede har lest inn i. Ja, Siddharta blir til slutt oppvekket, og dermed en slags gude-aktig skikkelse, slik som Buddha, men før det var han et menneske full av feil. Noen ganger hjelper det ikke at en filosof forteller deg noe. Noen ganger trenger du et eksempel. Vi *vet* at ingen er perfekte, men Siddharta gir oss et synlig bilde på det. Et tydelig eksempel på at de beste av oss har vært de verste av oss. At å bli bedre ikke handler om hva du har gjort, men hva du har lært av det.

Dette er det som gjør Hesse sin skriving så spesiell. Han får til en slags moralsk opplæring uten å egentlig være direkte normativ – noe som kan gjøre sterkere inntrykk enn en streng pekefinger fra en filosof i lenestolen sin. Å puste liv i filosofien er noe like verdig som filosofien selv.

ANINE H. STRANDA

BIBLIOGRAFI

Hesse, Hermann. 2020. Siddharta. Dublin: Macmillan Collector's Library.

Tzu, Lao. 2001. Tao Te Ching. Oversatt av Jonathan Star. New York: Penguin Group.

# POLITISKE BOKANMELDELSER

I 2025 be det gitt ut svært mange bøker her i Norge av en rekke kjente politiske og kulturelle skikkelser. Blant disse finner vi flere kjente fjes som Simen Velle, Gaute Skjervø, Danby Choi og Abid Raja, som alle presenterer oss med svært ulike bilder av hva som går bra og dårlig i Norge fra ulike generasjonelle ståsted. Vi i redaksjonen har i den andlending bestemt oss for å anmelde på disse fire bøkene fra et filosofisk ståsted. Vi håper dette kan supplere disse debattene og analysene med viktige filosofiske innsikter som sjeldent får plass i mer tradisjonelle anmeldelser av slike bøker, og at dette kan være med å promotere en mer kritisk holdning til de personene som i stor grad er med å påvirke vår politiske bevissthet.

BOKANMELDELSE

*11 GODE GRUNNER TIL Å  
VÅKNE OPP*

SIMEN VELLE

*Av* Anine H. Stranda

«**D**et hjelper ikke at vi som er unge, vi som liksom skal ta Kongeriket Norge inn i fremtiden, foretrekker å ligge i senga og se på TikTok fremfor å se hva som skjer utenfor vinduet» (Velle 2025, 11). Slik lyder det på den aller første siden i Simen Velles aller første bok. Jeg kjenner meg nesten litt betrygget, for det betyr at han kommer til å sette pris på denne bokanmeldelsen. At en ung person har tatt seg tid til å legge ned TikTok og lese boka hans, og i tillegg skrive en anmeldelse, da må han vel være fornøyd uansett hva jeg skriver. Kanskje.

For å starte positivt er boka skrevet med et edelt ideal: å gjøre politikk tilgjengelig for unge. Velle nevner gjentatte ganger at unge engasjerer seg altfor lite, og at dette er den store trusselen i nåtidens norske politikk. Ideen er enkel: «Hadde alle, kanskje særlig de på min alder, orket å engasjere seg bare *litt*, tror jeg sjansen for å løse både klimakrisen, eldrebølgen og de unges boligutfordringer, for å nevne noen få av dagens bekymringer, hadde økt betraktelig» (Velle 2025, 13). Dette kan være en problematisk holdning å ha dersom man antar at alle har mulighetene og ressursene til å engasjere seg. Men hvis meningen med sitatet er at arbeidet som må til hadde vært lettere med et par ekstra hender er det vel få som sier seg uenige. Spørsmålet ligger heller i om Simen Velle er riktig person til å engasjere. Det er ingen tvil om at Velle *får til* å engasjere, om noe er det kanskje det han er best på. Men det betyr ikke at han er riktig person til å skrive en bok som dette. Hvis målet virkelig er å tilgjengeliggjøre er det ikke nok å engasjere.

Kapittelnavnene er åpenbart valgt for å provosere, slik som: «Skole og Utdanning eller Hvorfor kjønnteori aldri kommer til å redde oss», «Moralske spørsmål eller Hvorfor vi må lære unge om at livet ikke er for amatører» og «Gutta og likestilling eller Let's talk about sex, baby». Jeg har ikke noe imot titlene i seg selv, om noe så setter jeg pris på litt humor og

bagatellisering som en inngang til store spørsmål. Men kapittel 10, altså «Gutta og likestilling eller Let's talk about sex, baby», er kun 5 sider langt. Det er forståelig at dette er et viktig tema for Velle. Likestilling er jo et av de områdene han virkelig har fått gjennomgå av media, men da hadde jeg også forventet at han kanskje hadde lagt litt mer enn 5 sider inn i det. Dette gjelder også flere av kapitlene. Kapitlet om integrering og innvandring er 10 sider langt, kriminalitet er 8 sider, og klima får hele 7 sider. Ja, det skal være en enkel bok, men det er umulig å forklare såpass store temaer godt på så få ord.

Dermed blir ikke kapitlene kun korte, de blir ensidige. Skal man være provoserende og bagatellisierende på en god måte må man balansere det ut med å skrive rettferdig om meningsmotstanderne sine. På den korte tiden Velle gir til hvert tema er ikke problemet at han snakker urettferdig om de som er uenig med han, men er heller at han ikke snakker om dem i det hele tatt, noe jeg anser som enda verre. For eksempel kommenterer han på at enkelte mener han bryr seg for lite om klimaet, men avfeier dette med den enkle kommentaren «Jeg ser isen som smelter ... det er derfor det hender jeg kjøper brukte klær» (Velle 2025, 87), og gir ikke den andre parten noe mer tid eller oppmerksomhet enn det. Dette gjør at bagatelliseringene han bedriver i kapittelnavnene blir til ned-dumminger av debattene, istedenfor en humoristisk inngang til dem.

Et annet sted målet om tilgjengeliggjøring skinner gjennom – om enn ikke helt suksessfullt – er i språkbruken hans. Det er tydelig at Velle er vant til å snakke heller enn å skrive. Eksemplene hans er innimellom til å klø seg i hodet av, for eksempel når budsjettfordelingen til skolene blir forklart som smør som skal smøres på en brødkive(?), men mer enn det gjennomsyres språket av å gjøre sitt beste for å være «hipt». Med setninger som «please, velg et annet land» (Velle 2025, 78), «jeg skal rante litt om høyere utdanning også» (62), «funker det vi gjør i dag uten at vi føkker opp fremtiden?» (72) og «det frie valg ftw» (116), er det en spesiell tone for en politisk bok. Riktignok forstår jeg at jeg ikke er bokas målgruppe. Basert på min forståelse er målgruppa ungdomsskole/videregående elever som har sett Velle på TikTok eller i skoledebatter og blitt nysgjerrige. Ingenting er galt i det, men det blir litt i overkant innimellom.

For meg blir det en ubalanse i det hele. Hvis ønsket hans er å gi en enkel vei inn i politikken for den yngre generasjonen er det ungdommelige språket naturlig, men kombinert med hvor kort tid hvert tema får blir resultatet ensidig og knapt. Hvis boka skulle vært suksessfull i målet sitt

burde Velle tatt et valg. Han kunne skrevet en hipp og ungdommelig bok som dykker litt dypere i de politiske debattene. Som forklarte enda nøyere hvorfor han mener det han gjør og også ga en rettferdig forklaring om hvorfor folk er uenige med han. Eller så kunne han skrevet en bok med denne lengden, men som tok for seg temaene på en saklig måte, og dermed hadde klart å si mer på færre ord. Isteden ender han opp med en bok som er skrevet på de yngres språk, men som ikke sier noe mer enn man hadde funnet på TikTok-kontoen hans. Det blir dermed ikke noe tilgjengeliggjøring av politikken, men en repetisjon av det folk allerede har hørt fra han.

Min store frykt om denne boka er at unge fans av Velle som ikke har blitt utsatt for så mange motstridende meninger enda leser denne boka og tar meningene hans for godfisk. Skal du ha like kontroversielle meninger som det Velle har, så krever det mer rettferdiggjøring enn det han gir. Det holder ikke å slenge ut «Til tross for at Mustafa fortsatt er en av mine beste venner hadde han for lengst vært ute av landet dersom systemet hadde fungert slik jeg ønsker» (Velle 2025, 72). Det er en altfor drøy påstand til å ikke legge mer tid inn i de forskjellige sidene av debatten, og dette er gjennomgående for hele boka. Jeg tror ikke Velle har klart å ta inn over seg ansvaret man har når man prøver på tilgjengeliggjøring hos unge. Hvis dette virkelig er noens første møte med politikken kan denne ensidige holdningen og manglende rettferdiggjøring, i verste fall, skade forholdet deres til politikk for godt.

Det Velle skal ha skryt for er budskapet han holder gjennom hele boka om hvordan det politiske miljøet er: at debatter skal være åpne, og at det er sunt med ulike meninger, at å være uenige ikke betyr at man ikke kan være venner eller snakke åpent om *hvorfor* man er uenige. Han forteller for eksempel: «Mímir Kristjánsson og jeg er kanskje uenig om det aller meste. Det betyr ikke at vi ikke kan ta en øl sammen» (Velle 2025, 174), og «representanter fra ulike partier snakker sammen og er venner utenfor sine politiske verv» (73). Dette er bokas sterkeste side. For selv om poengene ikke er banebrytende, så er dette det viktigste å lære de unge som er interessert i politikken. Hvis en ung nysgjerrig person har sett Velle på skoledebatt og blir inspirert til å lese boka håper jeg det er dette budskapet som setter dypest spor: at politikken i Norge først og fremst er tolerant, og at det er slik den skal forbli.

Det er mye jeg kunne tatt tak i. For eksempel har jeg ikke nevnt Velles overraskende gode balanse mellom det å fortelle en personlig historie og det å forklare politikk. Heller har jeg ikke nevnt de mest overfladiske livstipsene jeg har sett, som han har klart å putte imellom hvert kapittel. Noe

av det jeg var overbevist om at jeg kom til å skrive om i denne anmeldelsen er hvordan boka gir et spennende innblikk i hva slags politiker Velle dagdrømmer om når han ser seg i speilet. Men for å være helt ærlig synes jeg ikke dette er en bok det er verdt å skrive i lange lengder om. Den er rett og slett ikke spennende nok til å plukke fra hverandre og kommentere på alt.

For å oppsummere det jeg allerede har sagt: Velle har forsøkt seg på å skrive en bok som vil engasjere og innlede medlemmer av den yngre generasjonen inn i politikken, men har isteden endt opp med noe som tyder mest på et ønske om å score poeng hos de som allerede er fans. Det er ikke en *dårlig* bok, men det er en mangelfull en; en som ikke tør å dykke dypt inn i noen ting, og dermed ender opp på grunn bunn. Allikevel må jeg si, på en eller annen måte har jeg klart å bli større fan av Velle som person mens jeg har lest den. Noen god skribent er han ikke, og politisk sett synes jeg oppriktig han virker korttenkt. Men hjertet hans er i hvert fall på riktig plass. Det er ingen tvil etter å ha lest denne boka at han virkelig ønsker folk, og Norge, det aller beste, selv om man kan være uenig i hva «det beste» innebærer. Hadde jeg anbefalt *11 Gode Grunner til å Våkne Opp* til noen jeg kjenner? Nei. Men jeg sitter i det minste igjen med en bedre forståelse av en av Norges mest populære ungdomspolitikere, og klarer derfor ikke å være misfornøyd med å ha lest den selv.

#### BIBLIOGRAFI

Velle, Simen. 2025. *11 Gode Grunner til å Våkne Opp*. Oslo: Aschehoug.

BOKANMELDELSE

*DU SKAL TRO AT DU ER NOE  
– MITT OPPGJØR MED  
JANTELOVEN*

DANBY CHOI

*Av* Magnus Strand-Gjernes

**En kulturredaktør besatt av sitt eget speilbilde**

Danby Choi har gjennom de siste årene blitt et kjent fjes i norsk offentlighet. Han er kjent som mange ting: som redaktør for kulturavisen subjekt, samfunnsdebattant og realitydeltaker. Choi har særlig markert seg i debatter om ytringsfrihet og for sitt harde oppgjør med Woke, som han også ga ut bok om i 2023. Den boken fikk relativt gode tilbakemeldinger og ble en «bestselger» her i Norge. Denne boken kan på mange måter sees som en oppfølger til hans bokdebut i 2023. Nå er det Janteloven som står for tur, og Choi er ikke særlig begeistret over den norske samfunnstilstanden. Skal vi tro det er slik Choi beskriver råder Janteloven overalt i det norske samfunn, noe som holder de eksepsjonelle prestasjonene, de særegne stilene, visjonene og talentene tilbake fra å blomstre for fullt. «Derfor virker det hele så åpenbart: Norge blir både bedre, smartere, rikere, vakrere og morsommere uten janteloven!» (Choi 2025, 280).

Et oppgjør med janteloven er kanskje nødvendig i et land som Norge. Choi virker å ha et poeng i at janteloven, som en uskreven lov, har hatt og har kanskje fortsatt et fast grep over den norske kulturen. Vi nordmenn er kanskje litt for opptatte av å ikke skille oss ut for mye og å ikke tenke altfor høyt om oss selv. Felleskapet settes høy i Norge. Er du interessert i å gå din egen vei, kan dette fort medføre store sosiale sanksjoner. Derfor kan utgangspunktet på mange måter sies å være godt. Dessverre er det mye med denne boken, og Choi som person, som holder den tilbake fra å bli noe interessant oppgjør med Janteloven.

Mange har tidligere påpekt hvor selvsentrert boken virker å være – det med god grunn. Det er Choi selv som er i fokus gjennom mesteparten av

boken: hans karakter, hans suksess som redaktør, hans utypiske mentalitet som han selv hevder «ofte strider mot majoritetskulturens» (Choi 2025, 35). Chois egen livshistorie er bokens røde tråd; hans reise fra «fattig» minoritetsgutt på østkanten til å starte opp egen kulturavis – det så klart nesten helt på egenhånd – vies til og med to hele kapitler.

Å basere en slik bok på egne erfaringer er ikke nødvendigvis noe negativt. Janteloven er jo en slags uskreven lov tross alt, og må derfor oppleves. Men det blir problematisk når hele boken er gjennomsyret av en slik selvopptatthet. Denne rendyrkelsen Danby Choi driver med, av nettopp Danby Choi, overskygger bokens mer interessante poenger. Forfatteren er rett og slett for begeistret over seg selv, og dette fører til at boken ofte sporer av i lange digresjoner om Choi, selv uten at disse blir knyttet opp til hans øvrige poenger. Han kan begynne på et poeng eller en kritikk i et avsnitt for å så bare spore av et eller to avsnitt senere. Dette gjør boken ofte svært frustrerende å lese, da man ofte blir sittende etter å ha lest et delkapittel, eller et helt kapittel for den saks skyld, uten helt å skjønne hva poenget faktisk var.

Skulle jeg beskrevet to sider ved boken i sin helhet, ville det vært at den er rotete og at noen form for dybde er totalt fraværende. Analysene til Choi er svært overfladiske, og det virker ikke heller for meg som at Choi har hatt noe plan om å gi noen dyp analyse av Janteloven i det hele tatt. Noe sier meg at denne boken har vært skrevet over en svært kort periode, kanskje bare for å få den utgitt så fort som mulig. Det kan også være en konsekvens av at Janteloven kanskje er litt utdatert, uegnet til å faktisk beskrive tendenser i samfunnet like godt som før. Som mange andre vestlige demokratier i dag er Norge et prestasjonsamfunn, hvor individuelle prestasjoner faktisk settes ganske høyt. Mest sannsynlig er boken et produkt av begge to; det er ikke å unnsnippe at denne boken burde vært jobbet på litt lenger.

Språket i boken er i og for seg ganske bra. Choi går for et enkelt, men tydelig språk – iblant noe nedlatende og uformelt, men det må man nesten regne med av en forfatter med et såpass stort nærvær på sosiale medier. Selv om poengene ofte forsvinner som en følge av bokens mangel på struktur, er det i hvert fall lett å forstå hva han prøver å si. Selv om Choi ofte er en noe narsissistisk kar, er det noe med hans væremåte som er litt sjarmerende også. Choi er en person litt utenom «det vanlige» i norsk offentlighet, så jeg leser jo også hans lange digresjoner om seg selv med et lite smil om munnen; det er også litt gøy å lese om.

Boken bommer heller ikke fullstendig. Det er viktig å presiere at Choi også kommer med en del gode refleksjoner og nyanserte poenger i ny og ne,

selv om jeg gjerne skulle ønske at de ble utredet litt mer for. De blir dessverre altfor ofte bare et godt poeng, og ingen spennende analyse. Han har helt rett i å påpeke at det er noe ullent med regjeringens strategi mot desinformasjon, at omtalen rundt Trump var for ensidig og uinteressert i å forstå personen eller at Norge har en generelt villedet kulturpolitikk som sløser mye penger uten å løfte frem de virkelige store talentene. Men så får han heller ikke til mer enn å påpeke nettopp dette, noe som ikke er så unikt i seg selv. Svært mange klarer å se hvordan og hvorfor dette er problematisk. Det eneste Choi klarer å bidra med er å stolt erklære at dette er nettopp slike saker redaksjonen i Subjekt «nærmest er alene om å dekke» (Choi 2025, 175).

Og ja, skulle du ikke være helt overbevist om hvorvidt Subjekt er noe suksessprosjekt, så frykt ikke, Choi passer på å kontinuerlig minne leseren om det: «Selv mener jeg at Subjekt har noen av landets skarpeste og morsomste spaltister på laget» (Choi 2025, 68); «Ja, Subjekt har gjort suksess med å få folk til å lese *mer* kulturjournalistikk» (172); «I Subjekt har vi publisert mange innlegg om skolesystemet» (195); «I Subjekt har vi dekket tematikken lenge» (262), etc. Det er noe uggett synes jeg, når Choi, på den ene siden, går så hardt ut mot «medieeliten», for å så rose sin egen avis opp i skyene uten et snev av selvkritisk blikk. Til tider føles boken nesten ut som en reklamekampanje for Subjekt. Bakpå kunne det nesten ha stått: «tegn et abonnement nå du også!»

En annen problematisk side ved boken er måten han bruker janteloven til å unngå kritikk som har vært rettet mot han selv. At Danby Choi er en omstridt figur i norsk offentlighet er det nok ingen som vil si seg uenig i, heller ikke Choi selv. Utgangspunktet for boken bunner jo nettopp i en av hans mange kontroverser, nemlig hovedtalen han skulle holde foran Ibsens grav 17. mai 2024, som han selv beskriver som «norgeshistoriens mest omtalte 17. mai-taler» (Choi 2025, 9). Kontroversen var ifølge Choi faktisk så stor at han selv «faktisk tenkte et øyeblikk at en eller annen galning like gjerne kunne skyte meg» (9). Heldigvis gikk det hele ganske bra: «Talen holdt jeg klokken ni om morgenen – og så tidlig står ikke mine kritikere opp» (9), skriver Choi i kjent Jordan Peterson stil.

Jeg husker også godt det året Choi skulle holde denne hovedtalen på 17. mai, men utenom den bisarre kanselleringskampanjen til influenser og aktivist Anine Olsen, så vet jeg ikke om jeg vil si meg helt enig i Chois egen beskrivelse av kontroversen som utspilte seg før den dagen. Jeg skal så klart ikke spekulere for mye rundt hvordan Choi selv opplevde det, men jeg

reagerer fortsatt på hvor mye tid han bruker på å forsvare egen karakter og hans mange tidligere kontroversielle uttalelser i denne boken. For en person som Danby Choi, som til enhver tid løfter seg selv frem som en person som ikke bryr seg særlig mye om hva andre skulle mene om seg, så er det litt underlig hvor viktig det virker for Choi å avfeie mye av kritikken som er blitt rettet mot ham. Istedenfor å forsvare sine egne standpunkter med saklige og rasjonelle argumenter, blir kritikerne ofte avfeid som «Jantete»: de vil virkelig ikke at du skal tro at du er noe i dette landet.

For å oppsummere er ikke dette en veldig god bok. Man går absolutt ikke glipp av noe som helst ved å ikke lese den. Den er for overfladisk og lite gjennomtenkt til å bli noe spennende analyse av tendensene man i dag finner i det norske samfunn, og han bommer kanskje blant annet fordi han anvender et litt utdatert kulturelt fenomen som ikke egentlig fanger så svært mye lenger. Men det er til syvende og sist Choi selv som blir problemet; han klarer ikke å legge vekk sin egen begeistring ovenfor seg selv og hans suksess, noe som fører til en rotete bok uten noen særlig dybde.

#### BIBLIOGRAFI

Choi, Danby. 2025. *Du skal tro at du er noe – mitt oppgjør med janteloven*. Oslo: Aschehoug.

BOKANMELDELSE

INGENTING BLIR SOM FØR -  
EN  
GENERASJONSFORTELLING

GAUTE BØRSTAD SKJERVØ

Av Oskar Prøsch

Det tok meg forferdelig lang tid å skrive denne bokanmeldelsen. Rettere sagt, det tok meg forferdelig lang tid å *begynne* å skrive denne bokanmeldelsen. Da jeg først startet gikk det ganske greit. Men hvorfor det? Er jeg bare en litt dårlig (og lat) skribent? Mest sannsynlig. Men jeg tørr fortsatt å hevde at en del av skylden her ligger hos Gaute, som har skrevet et verk som på mange måter er såpass friksjonsløst at det å gripe fatt i det, i det hele tatt, ikke er verdt innsatsen det krever. Så klart, så gjør dette det til et verk verdt å si noe om, men det er i så fall bare for å si det jeg nettopp sa, eller utdype den påstanden, noe jeg skal prøve å gjøre resten av denne anmeldelsen. Jeg tror denne boken kan deles inn i to deler, hvor den ene delen er et personlig vitnesbyrd om 22. juli 2011, om måten det påvirket ofrene og samfunnet for øvrig. Den andre delen er et politisk manifest som maner til kamp mot fascismens moderne framvekst.

Som en personlig fortelling om sin historie fra Utøya, har *Ingenting blir som før* mange sterke sider. Gaute klarer å skildre terroren, det komplekse følelsesbildet (både under og etter), og den knusende effekten massakren har på *både* de direkte påvirket, deres nærmeste pårørende, og samfunnet som helhet. Utsagn som «I ukene etter terrorangrepet måtte jeg velge hvilke venners begravelser jeg skulle dra i fordi så mange av dem falt på samme dag.» (Skjervø 2025, 21) maler et følelsesbilde som gir oss «utenforstående» en mulighet til å fatte (om så i uperfekte og muligens feilaktige drag) opplevelsen som terroroffer. Det er her Gaute virkelig skinner, i hans personlige fortelling om sine opplevelser. Den virkelige styrken til boken kommer ikke fra de mer analytiske argumentene han presenterer i bokens andre del, hvor han prøver å overbevise leserne om hvorfor man bør kjempe mot fascismen,

men heller når han helt konkret forteller om den reelle effekten av fascisme på menneskeliv og samfunn. Det gamle ordtaket «show, don't tell» holder sant her og. Det er også verdt å nevne at Gaute er svært god til å knytte sine personlige erfaringer til større poenger.

*Jeg forsto det ikke ordentlig den gangen, men nå, mange år senere, kan jeg se at alle disse enkeltmenneskene, dette enorme hjelpeapparatet som passet på meg og tok imot meg med klokskap og tålmodighet, var samfunnet vårt på sitt beste. Det tok tid før det gikk opp for meg, men det var jo dette vaktlaget og dette sikkerhetsnett som var selve velferdsstaten.* (Skjervø 2025, 28)

Problemet i denne boken er at det virker som om den ikke vet hvem målgruppen er, og dermed argumenterer på feil måte, eller for feil ting, for *alle* målgrupper. Det Gaute argumenterer for kan kort oppsummeres til at vi må kjempe mot fascisme, og at velferdsstaten og medborgerskap er viktig. Hvis boken da er ment for den allmenne borger, så sparker Gaute rett og slett inn åpne dører. Hvis målgruppen er antifascister, så preker han til koret, og hvis målgruppen heller er fascistene selv, så er argumentene hans dessverre for svake til å overbevise noen andre enn den mest halvhjertede fascist. Gaute hevder at fascismen er dårlig fordi den skader folk, skader samfunnet, og minsker friheten til de fleste. Men dette er da ikke noe nytt for fascistene? Tvert imot, så er jo det litt av poenget med fascismen, at de ønsker å skade dem de ser på som «folkets» fiender. Gaute ville ha tjent mer om han fokuserte på *hvorfor* ingen, på prinsipielt grunnlag, fortjener å undertrykkes. Gaute går rett og slett ikke inn på kjernen av problemet, men holder heller frihetens og kjærlighetens verdier som aksiom, et aksiom ikke delt av fascistene. Gaute er vel bevisst på at fascistene er uenig med disse verdiene, han hevder selv at et av trekkene som kjennetegner fascismen er «avvisning av [...] sannheten og ideen om at alle mennesker er like mye verdt.» (Skjervø 2025, 156). Hvis det virkelig er denne sannheten og ideen som står på spill, så ville det jo vært nyttig å gi noen argumenter for hvorfor dette er gode verdier, kun da kan denne boken få den overbevisende kraften jeg savner. Jeg ble nemlig ikke overbevist om noe i det hele tatt, men heller påminnet allment aksepterte verdier jeg allerede har.

Dette er symptomatisk for et mer overordnet problem i denne boken, nemlig at Gaute er veldig vag om hva han er *for*, men velger heller å fortelle mye om hva han er *imot*. Når Gaute hevder at Lasse Seims «kritiske

spørsmål om hva jeg egentlig kjemper for, bærer jeg med meg hver dag i min kamp mot fascismen [...]» (Skjervø 2025, 64), sitter jeg igjen og lurar på i hvor stor grad Gaute egentlig bærer dette med seg. Det er i hvert fall særdeles vanskelig å spore det igjen i denne boken. Hadde han argumentert mer for hva han er *for*, ville boken vært mer enn en kraftig personlig fortelling om 22. juli, og ville da også vært et politisk manifest med reell påvirkningskraft.

#### BIBLIOGRAFI

Skjervø, Gaute Børstad. 2025. *Ingenting blir som før - en generasjonsfortelling*. Oslo: Cappelen Damm.

# BOKANMELDELSE

## VÅR ÆRE OG VÅR FRYKT

### ABID RAJA

Av Leslie Berre

Da jeg gikk på videregående, besøkte Abid Raja skolen. Han hadde også gått på Foss, og lærerne ville at vi skulle få se at elever fra Foss hadde lysende fremtider foran seg. Da han sto og spyttet anekdoter i Ninas sal, ble han først grillet (hvordan kan han ha vokst opp i kommunalbolig og likevel forsvare Venstres politikk?) så sparket noen luka på ham da han gikk ut døra (@lukasomenfoss sirkulerte på Instagram). Dette er ikke en fyr, hvis politiske meninger er noen jeg har utpreget respekt for. Men visst faen kan han skrive. Det begynner, og slutter, som en fortelling om forsoning og gjenforening. I 2024, har Raja og familien reist til Pakistan for et bryllup. Mens de er der, besøker de morens grav, tre år etter de sist så hverandre. Raja og faren hans (Raja og Raja?) får omsider tatt samtalen hele Norge har ventet på at de skal ta siden “Min Skyld” kom ut. Åpen. Øm. Forsoning – kanskje det ikke er umulig likevel? Plutselig er det lettere å ta plass i den utvidede familien. En familie som har fortsatt å fortelle om ham, snakke om ham, spørre om ham, også mens han har hatt begrenset kontakt med dem.

Det er blant andre dem han treffer og snakker med, når han legger på ferd gjennom Europa. Vi får bli med til England, Frankrike, Belgia, Tyskland, Spania, Danmark, og Sverige. Spørsmål rundt integrering, identitet, religion, fellesskap, ungdomskriminalitet, frykt og splittelse blir sentrale. Raja oppsøker familie, politikere, religiøse miljøer og ghettoer. Vi får høre om hvordan frykten slår røtter etter terroraksjoner, men også om hvordan folk har stått sammen og vist medmenneskelighet i ettertid. Under sitt besøk i Manchester, blir vi blant annet fortalt om terrorangrepet den 22. mai 2017. En selvmordsbombe gikk av etter en Ariana Grande konsert. Det var ikke nok nødetater på stedet til å håndtere situasjonen med en gang. Men drosjesjåførene, mange av disse muslimer (en av dem var et familie-medlem av Raja), sto allerede parkert. I panikken valgte flere av dem å skru av taksometeret. Folk måtte rømme, og det måtte skje fort, da stilte sjåførene opp gratis.

Gjennom en skildring av land etter land, spedd på med personlige anekdoter og analyser, får vi et bilde av Europa som har langt igjen å gå. Vi får høre om integreringspolitikk, hvor forskjellig de ser ut fra land til land. Det kan kanskje sies at det eneste de har til felles, er at integreringspolitikken så langt, ikke har vist seg å være god nok. Vi får et bilde av et Europa på vei inn i et mer høyreekstremt politisk klima. Der fremmedfrykt og rasisme er på frammarsj, der befolkninger er delte og redde. Men kanskje også et bilde av et Europa som – forhåpentligvis – *kan* og *vil* se en lysere fremtid.

Raja avslutter med å sirkle tilbake til moren. Reflekterer over hvordan hennes liv har sett ut, som minoritetskvinne, i kommunal bolig, uten språk, med et funksjonshemmet barn. Hvordan han brøt kontakt med foreldrene, og ikke fikk tatt farvel med moren da de flyttet til Pakistan, ei heller før hun døde av coronaviruset, og ikke fikk deltatt i begravelsen. Den ble streamet for ham. Foruten integreringspolitikk og religion, blir vi invitert til å utforske temaer som tilhørighet, fellesskap, avstand og forsoning. Rajas forhold til familien, måten han relaterer til dem på, og siden også døtrene hans når de besøker Pakistan, kontekstualiseres av både historie og samtid. Og vice versa.

Jeg beundrer bokas evne til å kombinere fortellinger fra Rajas liv, integreringspolitikk og fortellinger om Europa, både som enkeltpersoner, som land, miljøer og kontinent. Han lander på en god balanse mellom vitnesbyrd fra innvandrere selv – både dem med suksesshistorier og dem med store utfordringer – fagfolk, og politikere. Raja legger aldri noen utpreget skyld på noen, og kommer heller aldri med en step-by-step løsningsplan. Og jeg tror det er nettopp det som gjør at den treffer så godt. Dette er ikke noe partiprogram, dette er ikke en “Jeg vet bedre enn deg, hør nå her så skal du få løsningen”, (det hadde ikke funket på langt nær så bra). Dette er, og jeg siterer, en *personlig* reise gjennom det muslimske Europa. Uten å være utpreget selvbiografisk, var dette etterfølgeren så mange, meg inkludert, har lengtet etter siden “Min Skyld” kom ut. Vi får fortsettelsen på, og vi får kontekstualisert historiene fra oppveksten. Og ikke minst, er boka svært relevant – til og med for dem av oss som ikke er spesielt fascinerte av politikeres personlige anekdoter. I et samfunn preget av splittelse, fremmedfrykt og isolering, inviteres man til å fundere over problemstillinger vi møter på et samfunnsnivå.

BIBLIOGRAFI

Raja, Abid. 2024. *Vår ære og vår frykt - en personlig reise i det muslimske Europa*. Oslo: Cappelen Damm.

# DEBATT

*Filosofisk supplement* vil gjerne ha debatt rundt tekstene i foreliggende og tidligere numre. Så hvis du har kritiske innvendinger eller motargumenter du mener bør frem i forbindelse med et spesifikt bidrag, er det bare å sende det inn! Vi ønsker debattinnlegg til alle tekstsjangrene i bladet – til alt fra leder til artikler og anmeldelser. Ønsket lengde på disse bidragene er maks 1000 ord.

Send inn til [bidrag@filosofisksupplement.no](mailto:bidrag@filosofisksupplement.no)!

## BOKSPALTER

### *Hyperpolitikk*

**Anton Jäger**

2025

Anton Jäger ble selv løftet opp på en pidestall i det øyeblikket denne boken ble publisert. Den tar for seg et resonnement og inntrykk mange sitter med i vår samtid: Alle politiske løsninger virker udugelige, noksom at alt rundt oss blir (hyper-)polariserende og ekstrahert vekk fra hverdagslige kontekster der vanlige vaner heller får pålagt politiske troper på seg.

Jäger viser til fire epoker for å diskutere hvordan vi endte opp i denne fullkomne transformasjonen. Den som blir diskutert aller mest gjennom boka er den såkalte «massepolitiske perioden». Her er den vanlige borger ikke bare innlemmet i fagorganisasjoner – forhåpentligvis fler, og som ofte jobber parallelt, men konstruktivt overlappende i de store aksjoner – men den vanlige borgeren har også et reelt fokus og bærekraftige krav. Jeg tror nemlig en slik sosiologisk tese som Jäger sin, befinner seg godt på like med Hartmut Rosa sin om akselerasjon og resonans: De stabile værensførhold, eller snarere, politiske relasjoner og formeninger, har visnet litt ut med tiden. Dette er et bilde Jäger skisserer svært godt med sin forskning.

I den seige myren som kommer fra Berlinmurens fall og som beveger seg mot finanskrisen i 2008 møter vi en slags anti-politisk tidsperiode på noen år. Slik Jäger tenker på dette, så er det nesten adekvat å uttrykke det som «veien til populismen» – et tema vi møter fra en veldig seriøs tenker, som jeg vil påstå klarer å holde sin egen politiske oppfatning ganske nøytral. Gjennom gode analyser og litt mindre filosofi så får vi nøktern oppriktig tenkning omgående en veldig spennende tese: Ingen politikk funker; alt er politikk.

Gustav Lind-Fossen

## *Human Acts*

**Han Kang**

2016

*I never let myself forget that every single person I meet is a member of this human race. (141)*

**H**uman Acts is a book about hurt. It explores the depth of suffering of bodies and minds in the face of an all too human indifference. Human Acts is a book about the Gwangju massacre of 1980, the end of a student uprising against Chun Doo-hwan. Kang opens a window into the life of six different victims, weaving a story of students, buildings, funerals, soldiers, and corpses. Death, physical and not, plays a central role in the book.

Death is a theme that looms over the whole book as each of the six narrators develops their own relation with it. The milieu of the Gwangju uprising becomes a stage of struggle between life and death. Kang does not solely highlight the contrast between revolutionaries and agents of the suppressive states, but also specifically that between the lives of the people before and after the repression of the uprising. The protagonist, all in their own way, are marked by the event, their souls forever scarred by the brutality that they have experienced and witnessed. However, the book is clear with its approach; all of the actions that it tells are human acts: the love and friendship the protagonists experienced before the events of the uprising, the soldiers' bloody repression, and the attempts to rebuild their lives afterward are all equally human, but they are not the same. What separates these acts from one another is how they impact people. For Kang souls, just like bodies, can be broken, wounded, scarred, but also resist and recover.

Human Acts is a story about the extremes of human action and their lasting effects. It is not a light read, but it is one I am glad to have experienced in all its painful bluntness.

Fulvio Maina

## *Mørkets venstre hånd*

Ursula Le Guin

2025

Lys er mørkets venstre hånd og mørke lysets høyre hånd. På mange måter kan man si at romanen handler om dualismer; mann og kvinne, lys og mørke, felleskap og selvstendighet, frykt og mot, reisen og målet.

Romanens ytre handling følger en utsending fra jorda som forsøker å innlede en fremmed planet inn i et interplanetært menneskelig felleskap kalt Oikumenet. Han er ankommet til planeten Gethen, som innbyggerne selv kaller den. Jordboerne kaller den Vinter, for den er midt i en lang istid.

Gethens beboere lever uten et fast kjønn, noe utsendingen er nødt til å gripe seg med. Noen ganger er de menn, noen ganger kvinner, men stort sett ingen av delene, eller begge. Således har de heller ikke et konsept om krig på planeten, eller var det kanskje på grunn av det kalde været? *Nusuth* – Det kan være det samme. De påvirker hverandre, det er det ingen tvil om: politikk, kjønn, klimaet. Hva er vel uansett herredømme (finnes vel ikke et kjønnsnøytralt ord for dette) møtt med å være en del av et galaktisk felleskap?

Det er kun én mann, eller kvinne, person, på planeten som tror på utsendingens oppdrag, noe som har ført han og utsendingen ut på isen. Der på isen er det vakkert; de beundrer fjellene. Er det ikke derfor de er der? Det er reisen som teller, tross alt. Ingen reise uten målet, intet mål uten reisen. De diskuterer, der på isen: er det naturlig å tenke i dualismer i et samfunn uten mann og kvinne? Jo, finnes det ikke alltid seg selv og den andre? De går der, på isen, i snøstormen, uten å kunne se sin egen skygge i det hvite lyset; veien og målet tilsløret. Det er skummelt, vær modig. Yin og Yang. Han minnes *Tormers ballade*, der på isen:

*Lys er mørkets venstre hånd  
og mørke lysets høyre hånd  
To er ett, liv og død, liggende  
sammen som elskere i kemmer,<sup>1</sup>  
som hender foldet i hverandre,  
som slutten og veien. (212-213)*

## NOTER

1. Kemmer er den delen av Gethenernes månedlige syklus der de er brunstige, og tar på seg rollen som mann eller kvinne, alt ettersom.

Maria Bundli Karlsen

## *Hour of the Star*

Clarice Lispector

2011

In Lispector's narrative-within-narrative following a poor typist in Rio de Janeiro's slums, the reader meets the story's hesitant yet determined narrator Rodrigo S.M.

The novella's first pages showcase the narrator's resistance to the simplicity of the story he is yet to write: the simpleness of the girl's life, the absence of depth that underlies acts succeeding one another. The reader is not promised much, Rodrigo offers us — in his own words — a factual “story lack[ing] a cantabile melody” where “nothing will twinkle” (8) and everything is opaque.

Yet aside his stressing of the simpleness of the story, our narrator oft dwells into a tangent of self-doubt, an unsureness in his abilities to write this tale truthfully. Rodrigo reverts to God; to the beginning of the molecular world; to a philosophizing of truth<sup>1</sup>, all to preface his possible failure in truthfully capturing Macabea's story. An act at genesis seeming manageable, is shrouded by queries of How to write a life? How to capture existence?

Rodrigo's self-pity is quickly shrouded with a dismissal of Macabea's life, he assesses the girl's sparse existence, her “body full of holes” (27), nothing in her “iridescent” (19), being “only fine organic matter. She existed. That's it.” (30). She cannot look inward, she is not critical of her existence: a life, according to the Rodrigo, devoid of meaning yet still impossible to capture.

Yet, the more effort Rodrigo puts into illustrating the worthlessness of the typist girl's life, the more meaningful her existence appears. Seeping through his self-proclaimed unupholstered narrative lingers a deep revelation of the minute matters of existence that do matter. Macabea's uttering “I'll miss myself so bad when I die” (44) countering heavily the narrator's dismissal of her life. Life, no matter how little recognition of the self has occurred, cannot be truthfully distilled to a 76 page novella: the author is evidently aware of this. In this final work before her passing Lispector touches upon the big questions of how to capture a life. Why to capture a life? In times where existence is warfully extinguished, how do we retell these life stories? Lispector proves that existence shines bright in the tepid corners of grand narrative, in the Macabeas of the world who solely feed on

hotdogs and die alone face down in a gutter between wisps of grass. That any existence is worthwhile attempting to write down. Lispector clamours in the novella's final pages in favor of life:

“But then all of a sudden I feel my grimace of revolt and howl: the slaughter of doves!!! Living is luxury.” (76)

#### NOTES

1. “(Truth is always an inexplicable inner contact. Truth is unrecognizable...)” (71)

Willemijn Muis

# UTDRAG AV DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI

**Risk** is the possibility and uncertainty of an unwanted outcome for a state of affairs. The avoidance of risk in the ordinary course of a human life is entirely impossible, although the types of risks that we undertake are, to some degree, within our control. Of course, a life spent minimizing risk stands at the risk of being entirely dull.

**Subaltern** refers to a group of people excluded from the hierarchy of power. The term was first adapted by Antonio Gramsci in the third of his *Prison Notebooks* (§18), who used it to denote the political status of marginalized people. The word itself is derived from the Latin *subalternus* – used originally to refer to those of inferior rank. These include: slaves of antiquity, medieval peasants, religious minorities, women, the proletariat, and other groups who are dominated, marginalized, and lack a voice under the discourse of their time and space. In short, those who may have to revolt to achieve power. Although revolutions may be in the interest of the subaltern, they sometimes only amount to gaining a seat at the table of the status quo for the revolutionaries, as Gramsci notes in the fourth notebook. Gayatri Spivak further developed the ideas around lack of representation in the hierarchy of power. She argued that the lack of representation of the subaltern could not be remedied by the mere opportunity to speak, as power structures pervade language and inhibit the attempt at transparently articulating the ideas required to change political structures, hence the title of her most influential essay, “Can the Subaltern Speak?”. **L.K.**

**Tyranny** is a state of unjust and absolute rule, marked by extreme measures to control unwilling subjects. Although it is in theory possible for benevolent tyrants to exist, history offers few, if any, such examples. In the attempt to maintain power over their subjects, tyrants resort to tactics such as stoking hatred against out-groups and starting wars to delay changes in leadership, among others. This unwillingness to yield power has often been remedied throughout history by violent revolutionary means – hence the phrase *sic semper tyrannis*, “thus always to tyrants.”

# QUIZ

1. Hvilket år startet den franske revolusjonen?
2. Hva er navnet på maskinen som startet den industrielle revolusjonen innen tekstilindustrien?
3. Hva heter revolusjonen som startet 7. november 1917?
4. I hvilken revolusjon var Che Guevara en sentral figur?
5. Hva var Marie Antoinette' siste ord før hun ble henrettet?
6. Hvordan skiller Hannah Arendt mellom den amerikanske og den franske revolusjonen i On Revolution?
  - a. Den amerikanske lyktes ved å fokusere på politisk frihet, mens den franske ble dominert av fattigdom og gled over i terror.
  - b. Den franske lyktes best fordi den prioriterte sosial likhet og tok fattigdomsproblemet på alvor.
  - c. Begge mislyktes fordi sosiale spørsmål tok over for politisk frihet.
7. Hva var målet med revolusjon innenfor Marxistisk kommunisme?
  - a. Den styrende klassen skulle bli de nye arbeiderne, og arbeiderne skulle bli den nye styrende makten.
  - b. Fremfor at en flerfolkelig overklasse skulle ha kontroll over produksjonsmidlene, så skulle en singularer person bli gitt kontroll over dem.
  - c. Proletariatet skulle ta tilbake produksjonsmidlene, og innføre et klasseløst samfunn.
8. Hva het hendelsen der franske revolusjonære stormet en militærfestning i Paris under Den franske revolusjonen?
  - a. Stormingen av Basillen.
  - b. Stormingen av Bastillen.
  - c. Stormingen av Bâtiment.

9. Hva kalles revolusjonen som førte til uavhengigheten av tre sovjet-okkuperte land på slutten av Den kalde krigen?
- a. Den glemte revolusjonen.
  - b. Den baltiske revolusjonen.
  - c. Den syngende revolusjonen.
10. Hvem kom med sitatet: «The most radical revolutionary will become a conservative the day after the revolution.»?
- a. Slavoj Žižek
  - b. Hannah Arendt
  - c. Bob Marley

# SVAR

1. 1789
2. Spinning Jenny
3. Oktoberrevolusjonen
4. Den kubanske revolusjon
5. «Pardon me, sir, I did not do it on purpose»
6. a
7. c
8. b
9. c
10. b

## VISSTE DU AT DU KAN FINNE OSS HER?



Filosofisk supplement



@filosofisksupplement



Filosofisk supplement

[filosofisksupplement.no](http://filosofisksupplement.no)

# FORRIGE NUMMER

## FRANSK FILOSOFI

(#4/2025)

Fransk filosofi blir ofte forbundet med en fransk stereotypi. Vi ser for oss småborglige mennesker som samler seg rundt et lite bord utenfor Café de Flore i Paris, en pipe i den ene hånda og kanskje en croissant i den andre. De bruker store ord, og snakker utelukkende om frigjøring og revolusjon, før de drar hjem til sitt komfortable liv i byens latinske kvarter. Bak disse klisjeene skjuler det seg likevel mer enn estetikk. De franske eksistensialistene, som Camus, Sartre og Beauvoir, bidro for eksempel enormt når det kommer til spørsmål om hvordan vi kan skape mening i et meningsløst liv, hvordan man kan ha politisk ansvar i en gudløs verden, og hvordan vi skal forstå hva det innebærer å være kvinne. Det er likevel verdt å merke seg at fransk filosofi strekker seg også langt utenfor eksistensialistenes domene, til og med utenfor Frankrike. Jean-Jacques Rousseau, for eksempel, var i sin tid en ensom vandrer fra Geneve, som likevel klarte å formulere radikale tanker om politikk og samfunn som er minst like relevante i dag som de var på midten av 1700-tallet, da de ble skrevet.

Tekstbidrag fra: Marcus Holst-Pedersen, Kristýna Jančová, Ingeborg Gloppen Johnsen, Halvor Jørgensen, Maria Bundli Karlsen, Gustav Lind-Fossen, Julie Noorda, Fulvio Maina, Oskar Prøsch, Pernille Soland, Allan Thommessen og Arne Johan Vetlesen

# NESTE NUMMER

## DYGD

(#3/2026)

«...Mennene og kvinnene som er milde og gode er og lykkelige, slik jeg hevder, og de uten rettferd og de onde er miserable» slik skriver Platon i sin *Gorgias*. Her ser vi en ide som er kron eksempelp av dygdsetisk tenking, nemlig at dygd og lykke henger sammen. Men hva er lykke? Hva er dygd? Må lykke følge av dygd? Dette er noen av spørsmålene man vanligvis ser i diskusjoner om dygd. Når Kant skriver om dygder mener han ikke å sette lykke som endemålet, men når Aristoteles gjør det er det akkurat lykke han søker ut. For mange forfattere er ikke bare dygd det vi i dag kaller etikk, men komplett livsførsel og det inngår dermed også spørsmål om epistemiske dygder, slik som hos stoikerne, og dette er de ikke alene om. Hos forfattere i middelalderen får vi kristne dygder, og hos moderne forfattere har Aristoteles igjen fått liv med ny-Aristotelisk dygdsetikk. Vi ser og teoretiske forbindelser som går utenom den direkte filosofien i forbindelsene mellom skjønnlitteratur og dygd, som i tekstene til blant annet Iris Murdoch og Martha Nussbaum. Andre ny-Aristoteliske dygdetikere tar opp etiske dilemmaer, og vi får her argumenter for og imot dygdsetikk ved hjelp av tanke-eksperimenter som «the trolley problem» og «the experience machine». Vi kan og spørre oss, slik Aristoteles gjorde, om dygd nok for et lykkelig liv. Eller vi kan spørre det bredere spørsmålet om hvorvidt diskusjoner om dygd i det hele tatt er nyttig som rammeverk i dagens samfunn: Er fryd en dygd (har det noe å si)? Er ærefrykt en dygd for en sekulær verden? Er det passende å snakke om en feminists dygder? Hva med dygdene til en forelder? Er jeg en dygdig person, og har det noe å si?

Filosofisk Supplement tar nå imot tekster om dygd. Vil du bidra med en tekst eller illustrasjon? Send en e-post med idéutkast, skisse eller ferdig tekst til [bidrag@filosofisksupplement.no](mailto:bidrag@filosofisksupplement.no). Vi oppfordrer særlig studenter til å sende inn sine bidrag. Vi tar også inn bidrag fra andre fagdisipliner, så lenge teksten beskjef tiger seg med et filosofisk tema, én eller flere spesifikke filosofer, eller på andre måter kan sies å ha en filosofisk brodd. Alle innsendte bidrag leses anonymt i tråd med «blind review». Det vil si at inntil teksten eventuelt blir godkjent av redaksjonen vil forfatterens identitet holdes skjult for leserne og omvendt. Dersom teksten blir refusert, vil forfatterens identi-

tet forbli hemmelig. Dette er for å kvalitetssikre lesingen og senke terskelen for innsending. Til info bruker vi Chicago 17 forfatter-år som referansestil.

Innsendingsfrist: 15. juni

I tillegg ønsker vi at det følgende legges ved utkast:

- Ingress på cirka 100 ord i begynnelsen av teksten
- Forfatterinformasjon (eksempel: «Ernst Spinoza (f. 1998) er master student i filosofi ved UiB.»)
- Adresse (slik at vi vet hvor ditt eksemplar skal sendes dersom teksten din blir godkjent)

Sendes til: [bidrag@filosofisksupplement.no](mailto:bidrag@filosofisksupplement.no)

# BIDRAGSYTERE

## **Tekst**

Benjamin Berglen (f. 2000) er masterstudent i filosofi ved UiO.

Leslie Berre (f. 2003) er bachelorstudent i filosofi ved UiO.

Sindre Brennhagen, (f. 1997), master i filosofi og seniorkonsulent ved UiO.

Halvor Jørgensen (f. 2005) er bachelorstudent i filosofi ved UiO.

Maria Bundli Karlsen (f. 1999) har mastergrad i historie og er masterstudent i filosofi ved UiO.

Lasarus Khaled (f. 1999) er masterstudent i filosofi ved UiO.

Gustav Lind-Fossen (f. 2001) har mastergrad i filosofi ved UiO.

Fulvio Maina (f. 2000) er masterstudent i filosofi ved UiO.

Sara Mehri (f. 2001) er masterstudent i tverrfaglige kjønnsstudier ved UiO.

Trym Mostad (f. 1998) har mastergrad i antikk filosofi og er bachelorstudent i klassiske språk ved UiO.

Peter Nielsen (f. 1970) er ph.d. og lektor ved Roskilde Universitet i Danmark.

Oskar Prøsch (f. 2005) er bachelorstudent i filosofi ved UiO.

Emi Paez Rokseth (f. 2002) er bachelorstudent i filosofi ved UiB

Vårin E. Sinnes (f. 2000) er masterstudent i filosofi ved UiO.

Anine Hansen Stranda (f. 2003) er bachelorstudent i filosofi ved UiO.

Magnus Strand-Gjernes (f. 2004) er bachelorstudent i filosofi ved UiO.

Willemijn Muis (f. 2000) er masterstudent i tverrfaglige kjønnsstudier ved UiO.

## **Bilder**

1. *The Course of Empire: Destruction* - Thomas Cole (1836)
2. *Femme à sa toilette* - Mary Cassatt (mellom 1890 og 1891)
3. *Narcissus* - Caravaggio (circa 1600)
4. *Democrito e Protagora* - Salvator Rosa (mellom 1663 og 1664)
5. Portrett av Reidar Maliks - Benjamin Berglen
6. *Two Chained Monkeys* - Pieter Brueghel the Elder (1562)

**Filosofisk supplement er et studentdrevet tidsskrift basert på frivillig arbeid.  
Takk til alle bidragsyttere – bladet hadde ikke blitt til uten dere!**