

Kristian Finsveen Liven

Verden som vrengebilde

En antropologisk undersøkelse av
høyreekstremisme på internett

Masteroppgave i sosialantropologi

Veileder: Jens Røyrvik

Mai 2023

Kristian Finsveen Liven

Verden som vrengebilde

En antropologisk undersøkelse av høyreekstremisme
på internett

Masteroppgave i sosialantropologi
Veileder: Jens Røyrvik
Mai 2023

Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet
Fakultet for samfunns- og utdanningsvitenskap
Institutt for sosialantropologi



Kunnskap for en bedre verden

We see the world the way we do not because that is the way it is but because we have these ways of seeing.

LUDWIG WITTGENSTEIN

Sammendrag

Høyreekstremisme har blitt et moteord for å forklare og belyse politiske holdninger, grupperinger og aksjonister som befinner seg på den ytterste høyrekant av den tradisjonelle politiske aksen. I denne oppgaven kaster jeg et lys over høyreekstremismen i Norge i dag. Jeg ønsker særlig å forstå hvordan høyreekstreme grupper på internett skuer mot verden og forstår «den andre». Oppgaven baserer seg på empirisk materiale samlet inn over en periode på seks måneder i Facebook-gruppene Stopp islamiseringen av Norge (SIAN) og Avviklingen av Norge (AAN). Disse gruppene har holdninger som offentligheten betegner som «høyreekstreme».

Min utgangspåstand er at «de høyreekstreme» på den ene siden, og offentligheten på den andre, i liten grad snakker *med* hverandre. De snakker heller *om* hverandre. Med dette som utgangspunkt ønsker jeg å undersøke andregjøringsprosesser sett fra «de høyreekstremes» ståsted, samtidig som jeg undersøker hvordan *høyreekstreme* gjøres til «en signifikant annen» i offentligheten. Grunnleggende argumenterer jeg for at grensen mellom «oss» og «dem» blir trukket basert på spesifikke virkelighetsforståelser, der «den andre» blir gitt mening til i sin mangel på *opplysning*. «Den andre» blir forstått som en *uopplyst person*. Avledet fra dette belyser oppgaven to sentrale måter Facebook-gruppene forstår «den andre» på, som bygger videre på dette grunnleggende skillet. For det første blir «den andre» forstått som ikke tilhørende nasjonen, og for det andre blir «den andre» forstått som en trussel mot nasjonen.

Jeg trekker veksler på ulike antropologisk litteratur så vel som Wittgensteins språkfilosofi for å forklare disse andregjøringsprosessene. I oppgavens siste kapittel argumenterer jeg for at andregjøringsprosessene henger sammen med hva Bateson beskriver som skismogenetiske konflikter, der «høyreekstreme» og offentligheten inngår i en slik konflikt med hverandre. Mitt argument er at andregjøring er med på å skape en økende skepsis og avstand mellom partene.

Abstract

Right-wing extremism has become a *buzzword* to explain political attitudes, groups and activist who are on the far right of the traditional left-right political spectrum. In this thesis, I shed light on right-wing extremism in Norway today. I particularly want to understand how far-right groups on the internet look at the world and understand “the other”. The thesis is based on empirical material collected over a period of six months in the Facebook-groups “Stopp islamiseringen av Norge (SIAN)” and “Avviklingen av Norge (AAN)”. These groups have attituded the public describes as “right-wing extremism”.

My starting point is that “the far right” on the one hand, and the public on the other, do not talk *to* each other in any great extent. Rather, they talk *about* each other. With this as a starting point, I want to understand the process of othering from the point of view of “the far-right”, while at the same time examining how the far-right is made into “a significant other” in the public eye. I argue that the fundamental boundary between “us” and “them” is based on specific understandings of the reality where “the other” is given meaning based on their lack of reason. “The other” is understood as an unenlightened person. Derived from this, the thesis shows two central ways in which the Facebook-groups understand “the other”, which builds on this fundamental distinction. Firstly, “the other” is understood as not belonging to the nation, and secondly, “the other” is understood as a threat to the nation.

I draw alternately on various anthropological literature as well as Wittgenstein’s philosophy of language to explain these othering processes. In the last chapter of the thesis, I argue that the process of othering is linked to what Bateson describes as a schismogenetic conflict, where “the far right” and the public enter into such conflict with each other. My argument is that othering plays a part in the growing skepticism the parties have towards each other.

Takksigelser

Jeg vil starte med en stor takk til min familie. Tusen takk til mamma, pappa og Ragnhild for at dere alltid stiller opp for meg og er min trygge havn. Takk til alle mine besteforeldre for at dere alltid står på sidelinjen og heier!

Takk til min veileder Jens Røyrvik for at du har dyttet meg i riktig retning, samtidig som du har latt meg finne min egen stemme. Dine innspill, tilbakemeldinger og litteraturtips har vært uvurderlige for sluttresultatet. Om noe ved oppgaven faller på grunn av feil ved det faglige innholdet, er dette med meg.

Jeg vil også rette en spesiell takk til Carla Dahl-Jørgensen for givende og inspirerende skriveseminarer i løpet av de siste året. Husk: «Livet er en roman»!

En takk til resterende vitenskapelige og administrativt ansatte ved Institutt for sosialantropologi (NTNU) er også på sin plass. Takk for hyggelige lunsjpauser, diskusjoner om stort og smått, samt god hjelp på ulikt vis gjennom de siste fem årene.

Takk til alle mine nåværende og tidligere medstudenter for hyggelige stunder, både dere på lesesalen og dere utenfor. Det har vært godt å ha dere som både faglig og personlig støtte.

Kristian, Trondheim 8. mai

Innhold	
Prolog.....	15
Kapittel 1: Introduksjon	17
Om høyreekstremisme.....	18
Feltarbeid på Facebook	21
Stopp islamiseringen av Norge (SIAN).....	21
Avviklingen av Norge (AAN).....	24
Teoretisk utgangspunkt	25
I det følgende.....	26
Kapittel 2: Metodiske tilnæringer og refleksjoner.....	29
Å tilnærme seg felten gjennom digital etnografi.....	29
Deltakende observasjon.....	31
Koding av datamaterialet.....	33
Muligheter og utfordringer i det felten beveger seg til Facebook.....	34
Metodiske problemstillinger og kulturrelativismens gyldighet.....	35
Kapittel 3: Høyreekstremisme og produksjonen av «den andre»	39
Utviklingstrekk i den norske høyreekstremismen og forskningen på den	39
Antropologi, ekstremisme og <i>det digitale</i>	41
<i>Det digitale</i>	42
Produksjonen av «den andre»: Et historisk tilbakeblikk	45
Skismogenese	48
Modernitet: Om å være nåtidspreget	48
Virkeliggjøring og andregjøring.....	51
Kapittel 4: Nasjonen og sorgen	53
Nasjonen.....	53
Nasjonen som et hjem	56
«Ja, hva er igjen av gamle Norge?»	58
Nasjonen og tidens gang: Når tiden lager alle.....	60
Sorg og endringsblindhet.....	62
Kapittel 5: Nasjonen og truslene.....	65
Opphøyethet og den sosiale konstruksjonen av risiko	66

Nasjonens tilstand.....	68
Trusselen fra islam: De fem søylene og den den trinnvise islamiseringen av Norge	69
Avviklingen av Norge: Truslene fra politikerne	71
Skyldspørsmålet og «den truende andre».....	74
Kapittel 6: Virkeligheten, språket og sannheten	77
Forstanden og språket.....	77
Sannhetskonnurranse: Grensen mellom «den opplyste» og «den uopplyste»	81
Offentlighetens forstand: Formaninger om en <i>opplyst</i> offentlig samtale.....	86
Vrengbilder og oppdragelsen av «den andre»	91
Kapittel 7: Andregjøring og løpske konflikter	97
Andregjøring og løpske konflikter	99
Litteraturliste.....	103
Skjermbilder:	
Skjermbilde 1: Skjermbilde fra Facebook-gruppen Stopp islamiseringen av Norge (28. april 2023).....	22
Skjermbilde 2: Om SIAN (12. mai 2023)	23
Skjermbilde 3: Regler for bruk av SIANS Facebook-gruppe (28. april 2023).....	23
Skjermbilde 4: Skjermbilde fra Facebook-gruppen Avviklingen av Norge (28. april 2023).....	24
Skjermbilde 5: Karens Facebook-status	77
Skjermbilde 6: Søkeresultat på ordet «høyreekstremisme» i Nasjonalbibliotekets N-gramtjeneste (13. april 2023)	86

Prolog

Det er en varm dag i slutten av april 2022. Solen har så vidt begynt å stå opp bakom åskammen og ute kvitrer fuglene lystig. Jeg sitter rundt kjøkkenbordet med en kopp kaffe for hånden. Foran meg har jeg som vanlig gjort klar arbeidsverktøyene som hjelper meg gjennom dagene i felten: En Mac, et par notatbøker og en kulepenn. I fast prosedyre åpner jeg Macen og skurer den på. Solen skinner irriterende på skjermen og jeg reiser meg opp for å lukke gardinene. Jeg setter meg ned på stolen igjen og klikker inn på internettleseren og søker opp Facebook. Vel innlogget på Facebook søker jeg opp SIANs Facebook-gruppe. Som vanlig kommer jeg inn på gruppens hovedside og jeg kan med en gang se at det har blitt publisert en rekke nye innlegg siden i går. Jeg blar meg kjapt nedover veggen av innlegg, før jeg stopper opp og starter å notere ned innlegg for innlegg, kommentar for kommentar. Ute kvitrer fortsatt fuglene, mens solen har jeg stengt ute.

En Facebook-profil med navnet Kristoffer har publisert et innlegg. Han sammenlikner muslimer med flyktninger fra Ukraina og skriver: *«La oss kaste ut alle muslimer i Norge og heller erstatte dem med ekte reelle flyktninger fra Ukraina! Folk der er som oss, og har både stolthet og ære. Noe 'de andre' ikke er i nærheten av!»*. Innlegget har allerede høstet over 300 likerklipp og 48 kommentarer. Kommentarfeltet er fullt av med-medlemmer som sier seg «helt enig» med Kristoffer. Et medlem skriver at ukrainere fortjener et varmt hjem, i motsetning til muslimene. Jeg noterer ned innlegget og kommentarfeltet, og blar meg videre til det neste.

Kapittel 1: Introduksjon

Høyreekstremisme har blitt et moteord for å beskrive politiske holdninger, grupperinger og aksjonister som blir gitt en plass på ytterkanten av den tradisjonelle politiske aksens. Begrepet brukes særlig til å peke på *noen* som har et potensiale til å skade samfunnet, ytringsfriheten og demokratiet med utgangspunkt i sin politiske overbevisning på den ytterste høyrekant.

I denne oppgaven søker jeg å kaste lys over høyreekstremismen i Norge i dag, med et særlig ønske om å *forstå* hvordan høyreekstreme grupper på internett skuer mot verden. Oppgaven er grunnnet i empirisk materiale samlet inn over en periode på seks måneder i to Facebook-grupper. Disse to gruppene tar opp i seg holdninger som av offentligheten blir betegnet som «høyreekstreme». Min utgangspåstand er at «de høyreekstreme» på den ene siden, og offentligheten på den andre, i liten grad snakker *med* hverandre. I det store og hele snakker de *om* hverandre og gjennom dette dannes disse som forklarende kategorier. Denne oppgaven undersøker andregjøringsprosesser, særlig sett fra «de høyreekstremes» ståsted. I dette ligger det en drøftelse av hvor «de høyreekstreme» trekker grensen mellom «oss» og «den andre», en grensetrekning som er grunnen for konstruksjonen av «vi» og «dem». På samme måte er *høyreekstreme* «en signifikant annen» i offentligheten.

Denne oppgaven undersøker høyreekstremes produksjon av «den andre» og diskuterer videre hvordan offentligheten tilskriver høyreekstreme annerledeshet. Mitt hovedargument er at høyreekstreme grupper og offentligheten i bunn og grunn anvender seg av like logikker i konstruksjonen av hverandre som «den andre». Grunnleggende argumenterer jeg for at grensen mellom «oss» og «dem» blir trukket basert på spesifikke forståelser av virkeligheten og sannheten, der «den andre» blir tilskrevet sin annerledeshet som en konsekvens av mangelen på rett virkelighetsforståelse. «Den andre» blir i så måte en *uopplyst person* som må gjennomgå en oppdragelsesprosess for å få fatt på en rett forståelse av tingenes tilstand.

Avledet fra dette vil oppgaven belyse to sentrale måter Facebook-gruppene forstår «den andre» på som bygger videre på og tar utgangspunkt i dette grunnleggende skillet. For det første blir «den andre» forstått som en ikke-tilhørende i nasjonen. For det andre blir «den andre» forstått som en trussel mot nasjonen. Disse tre måtene å drive andregjøring på speiler tilbake på grupped medlemmenes forståelse av seg selv; som opplyste borgere, og som tilhørende og lojale overfor nasjonen. I deres virkelighetsforståelse er det med andre ord dem selv som utgjør kjernen i kategorien «oss».

Som deltakende observatør i to Facebook-grupper med høyreekstreme holdninger, så vel som observerende til det offentlige ordskiftet om høyreekstremisme i Norge i dag, opplever jeg dialogen mellom partene som en versjon av det Gregory Bateson beskrev som skismogenetiske konflikter (se, f.eks. Bateson, 2000, 1958, 1935). Ottar Brox skriver at konfliktene «(...) kjennetegnes av opptrapping og stadig sterke polarisering, mellomstandpunkter mistenkeliggjøres av deltakere på begge sider, og det er ingen interesse for kompromisser hos de dominerende deltakerne» (2009:68). Jeg vil argumentere for at den skismogenetiske konflikten mellom høyreekstreme og offentligheten langt på vei speiler deres forståelse av hverandre som «den uopplyste andre». Dette diskuteres spesielt i kapittel sju.

Om høyreekstremisme

Ifølge *Det Norske Akademis Ordbok*, kommer ordet «ekstrem» fra det franske ordet *extrême* gjennom det latinske ordet *extremus*. I betydning og bruk referer ordet til *det* eller *de* som befinner seg på eller går til den ytterste grense. Ordet «ekstremisme» refererer i så måte til (politisk) ideologi eller handlemåte som er preget av ytterliggående holdninger. I neste omgang blir ordet «ekstremisme» satt sammen med prefikset «høyre», som danner ordet «høyreekstremisme». Høyreekstremisme er derfor en betegnelse på ideologier og handlemåter som er preget av ytterliggående holdninger på høyre ytterkant i den tradisjonelle politiske høyre-venstre-aksen. De som befinner seg på ytterkantene blir en måte offentligheten kan beskrive holdninger og handlemåter som avvikende fra «normalen». Høyreekstreme får således sin plass i samfunnsbildets ytterkanter.

Nasjonalbibliotekets språkbank har en tjeneste (N-gram) som lar oss søke opp og sammenliknede frekvensene til spesifikke ord i digitalisert materiale¹ fra 1810 til 2021. Gjennom denne tjenesten er det mulig å synliggjøre både når og hvor ofte et ord har blitt brukt i et historisk perspektiv. I søkeresultatet på ordet «høyreekstremisme» fremkommer det fra N-grammet at ordet fikk sin inntreden i norske bøker og aviser i 1968. Det betyr likevel ikke at høyreekstreme miljøer ikke har vært en del av samfunnslivet før den tid (se, f.eks. Ravndal, 2020). I tiårene frem til 1990-tallet er det en lav frekvens av ordet i norsk offentlighet, før det på 1990-tallet og inn mot de tidlige årene i 2000 får et lite oppsving. Det er ikke før i 2008 og frem mot vår tid at bruken av «høyreekstremisme» i språket skyter i været.

¹ Digitalisert bøker, aviser, bilder, tidsskrifter, radio, kart, brev og manuskripter, musikk, noter, plakater og programrapporter. Til sammen utgjør disse til ca. 122 milliarder «tokens», det vil si ord og tegnsettinger.

Valget av «høyreekstremisme» som et utgangspunkt i planleggingen og gjennomføringen av feltarbeidet oppgaven bygger på er dels tilfeldig. Det er likevel åpenbart at min interesse for å studere denne tendensen i tiden stammer fra det offentlige ordskiftet og måten jeg har lært å kjenne fenomenet der. I det jeg skriver at offentligheten og det offentlige ordskiftet betegner holdninger som høyreekstreme, sier jeg samtidig at jeg ikke tilslutter meg helt og holdent til denne beskrivelsen. Jeg kunne like godt tatt utgangspunkt i andre omgrep som brukes til å beskrive denne eller beslektede tendenser, som for eksempel «høyre-radikale»², «ytre høyre»³, «høyrenasjonalister»⁴, eller avarter av disse. I søkeresultatet på ordene i NB N-gram vil en kunne observere at disse tre ordene deler like utviklingstendenser som «høyreekstremisme» i det norske språket. Ordfrekvensen stiger fra tidlig 200-tallet og frem mot inngangen av 2020-tallet.

For å være ærlig har det gjennom hele feltarbeidet og skriveprosessen vært vanskelig å konkret skulle si noe om hva jeg faktisk har studert. Er gruppene jeg har studert høyreekstreme? Eller er de høyre-radikale? Eller er de nasjonalister eller aktivister? Er de en gjeng? En gruppe? En organisasjon? Eller er de enkeltmennesker som kjeder seg hjemme i sofaen? Til tross for denne uklarheten er det klart at måten offentligheten skriver og snakker om disse fenomenene på, plasserer dem på ytterkanten av den tradisjonelle politiske aksene og derfor også i samfunnets ytterkanter. Utover dette er det vanskelig å si noe om hvilke holdninger og grupperinger som inngår i de ulike begrepene. Vanligvis blir høyreekstremisme definert som en ideologi karakterisert av en anti-demokratisk opposisjon mot likhet (Carter, 2018), mens i den offentlige debatten blir fenomenet samstilt med en oppførsel preget av politisk motivert vold (Wilkinson, 1995). I tillegg blir begrepet brukt om partier, bevegelser, nettsteder og individuelle aktivister, som for eksempel (ny)nazister og (ny)fascister. Høyreekstremisme som begrep er kontroversielt, dels fordi det er svært få politiske partier, grupper og aktivister som bruker begrepet til å beskrive sin egen posisjon, og dels fordi det konnoterer holdninger og handlinger som enten er ulovlige eller svært stigmatisert.

Slik *høyreekstremisme* brukes i dag, er det på mange måter på familielikhetsprinsipper (Wittgenstein, 1953/2003, §65-66). Begrepet blir brukt om en rekke fenomener, holdninger, grupper og tendenser som deler fellestrekk, men aldri er helt de samme. Av den grunn har jeg kviet meg for å anvende «høyreekstremisme» i beskrivelsen av holdningene og gruppene denne

² https://www.nb.no/ngram/#1_1_1_hoyreradikale_1_1_3_1810%2C2022_2_2_2_12_2

³ https://www.nb.no/ngram/#1_1_1_ytre%20hoyre_1_1_3_1810%2C2022_2_2_2_12_2

⁴ https://www.nb.no/ngram/#1_1_1_hoyrenasjonalister_1_1_3_1810%2C2022_2_2_2_12_2

oppgaven tar utgangspunkt i, nettopp fordi begrepet er så løst definert at det er vanskelig å bestemme hvem som faller inn under kategorien eller ikke. Til tross for kvalene har jeg bestemt meg for å bruke «høyreekstremisme» som et begrep gjennom oppgaven, fordi det blir brukt av offentligheten til å beskrive holdningene til gruppene jeg har studert. Det er interessant å se hvordan offentligheten snakker *om* dem og hvilke holdninger som blir definert som å falle inn under kategorien. I tillegg er «høyreekstremisme» en kategori som kommuniserer måten gruppene blir plassert på høyresiden av den politiske aksen, samtidig som kategorien viser at de ikke tilhører normalområdene på venstre-høyre-aksen – de går mot den ytterste grense. Samtidig anerkjenner jeg at dette er problematisk, særlig fordi menneskene i Facebook-gruppene ikke tilkjenner seg å være høyreekstremer. Jeg forsøker dermed å åpne den sorte boksen som høyreekstremisme er, samtidig som jeg bruker begrepet som benevnelse.

Den høyreekstremismen jeg har studert tar en spesifikk form som gir den en distinkt karakter. Den skiller seg ut fra høyreekstremer miljøer slik offentligheten ble kjent med dem gjennom 1900-tallets ulike tiår (se, f.eks. Ravndal, 2020). Det som gir enkelte høyreekstremer grupper i dag sin spesifikke form er *det digitale*, som i denne oppgaven er representert gjennom Facebook som et sosialt media. Teknologien er med på å legge rammene for og strukturerer formen høyreekstremismen kan ta i det den beveger seg til Facebook. Dette gjelder særlig hvordan gruppene kan samle seg, snakke med hverandre og andre. I neste omgang er dette med på å gi miljøene en spesifikk retning, der sosiale medier gir muligheter for en høyreekstremisme med et distinkt innhold. På grunn av sin spesifikke form, har høyreekstremismen fått en ny plass i offentligheten. På slutten av 1900-tallet var de høyreekstremer synlige i gata. I dag har de i større grad flyttet inn på internett og sosiale medier. Det postuleres derfor at høyreekstremismen har beveget seg fra «gata til data» (se, f.eks. Bjørge og Gjelsvik, 2015).

Fenomenet har blitt tilskrevet en ny plass i den offentlige samtalen; en samtale med en ny klangbunn. Det er på mange måter denne samtalen oppgaven befatter seg med, i det internett gir muligheter for en stadig eskalering av den skismogenetiske konflikten mellom høyreekstremer og offentligheten. Sosiale medier er også på denne måten med å drive frem andregjøringsprosessen ved at det stadig blir lettere å produsere annerledeshet og avfeie «den andre» som å inneha en feil oppfatning av virkeligheten. Gruppens ekkokammere reproducerer andregjøringen som forsterker det indre samholdet og polariseringen.

Feltarbeid på Facebook

Oppgavens empiriske materiale er hentet fra feltarbeid på Facebook, der jeg har deltatt i to grupper som tar opp i seg høyreekstreme holdninger. Facebook ble skapt som et nettsted i 2004 av Mark Zuckerberg og hans medstudenter, og eies i dag av det amerikanske selskapet Meta Platforms. Ifølge Facebook selv hadde de per 2022 i underkant av tre milliarder aktive månedlige brukere, noe som rangerte dem til den tredje meste besøkte nettsiden i verden⁵. I 2017 brukte åtte av ti nordmenn Facebook daglig, mens i 2023 hadde tallet sunket til sju av ti (Enli & Aalsen, 2023). Det har med andre ord skjedd en nedgang i antall Facebook-brukere i Norge de siste årene, særlig blant unge.

Kort fortalt tilbyr Facebook individer og bedrifter å opprette brukerprofiler der de kan publisere innhold og kommunisere med andre brukere. Dette gjøres ved å legge til andre brukere som venner, lage egne Facebook-sider eller Facebook-grupper. Det er særlig gruppene som er interessant i denne oppgaven. En Facebook-gruppe kan opprettes av hvilket som helst Facebook-medlem ved å trykke på en knapp som heter «Opprett gruppe». Medlemmet vil da få tre muligheter: 1) opprette ett valgfritt gruppenavn, 2) velge personverninnstilling; skal den være offentlig åpent eller privat lukket, og 3) invitere Facebook-venner til å bli medlem i gruppen. Deretter er gruppen opprettet. De viktigste funksjonene i en Facebook-gruppe er medlemmenes mulighet til å publisere innlegg, kommentere og reagere på hverandres innlegg, dele videoer, bilder og lenker fra andre nettsteder, samt se lister over hvilke andre Facebook-profiler som er medlemmer av gruppen. Enhver gruppe har administratorer og moderatorer som administrerer gruppene og moderer gruppens innhold, dette betyr at de kan fjerne medlemmer og innlegg som bryter med gruppen eller Facebooks retningslinjer.

Stopp islamiseringen av Norge (SIAN)

Stopp islamiseringen av Norge, heretter SIAN, er en gruppering som er kjent for mange i Norge. Primært er det gruppens fysiske fraksjon som blir viet oppmerksomhet til i offentligheten. I løpet av de siste årene har SIAN gjort seg bemerket i samfunnsbildet og media gjennom sine demonstrasjoner og aksjoner, der de ved flere anledninger har satt koranen i flammer. Det er vanskelig å oppdrive informasjon om SIANs offisielle medlemstall. I 2012 skal de ha oppgitt til Lotteritilsynet at de hadde 400 medlemmer (Tranøy, 2020). Hva tallet er i dag finner jeg ingen informasjon om og heller ikke Lotteritilsynet kan gi meg denne informasjonen.

⁵ <https://investor.fb.com/investor-news/press-release-details/2023/Meta-Reports-Fourth-Quarter-and-Full-Year-2022-Results/default.aspx>

I 2014 ble det opprettet en Facebook-gruppe med samme navn. Det er denne gruppen jeg har vært medlem av og tatt del i. I det jeg skriver SIAN gjennom denne oppgaven, er det Facebook-gruppen jeg sikter til dersom ikke annet er spesifisert. Facebook-gruppen er ikke en offisiell del av SIANs organisasjon i den «analoge verden». Facebook-gruppen består altså av flere enn kun betalende medlemmer i den «analoge verden». Enhver Facebook-bruker kan søke medlemskapet i gruppen, fordi den er åpen og offentlig tilgjengelig. I det jeg søkte medlemskap i april 2022, hadde gruppen ca. 11 300 medlemmer. Etter år senere hadde medlemstallet vokst til i overkant av 11 800 medlemmer.



Skjerm bilde 1: Skjerm bilde fra Facebook-gruppen Stopp islamiseringen av Norge (28. april 2023)

Skjermbildet over viser siden du kommer inn på i det en søker opp SIAN på Facebook (per 28. april 2023). Det er en rekke funksjoner og muligheter gruppemedlemmene har å anvende seg av. For det første kan medlemmene i feltet «Skriv noe...» publiserte innlegg om hva de selv måtte ønske. Innlegget blir deretter publisert på gruppens «vegg»; som en samling av alle publiserte innlegg etter dato og popularitet. Det er også mulig å dele videoer, bilder, lenker til nyheter og nettsteder, eller opprette meningsmålinger. I tillegg finnes det en rekke

søkefunksjoner, som gjør at medlemmene kan søke opp ord og fraser, søke etter innlegg publisert på spesifikke datoer eller søke etter andre medlemmer i gruppen.

På enhver Facebook-gruppe finnes det en egen fane som heter «Om». Her kan administratorene skrive informasjon om gruppens formål. På SIAN står det skrevet følgende under «Om»:

OM ORGANISASJONEN SIAN:

Organisasjonens formål er å motarbeide, stoppe og reversere islamiseringen av Norge. Islam er en totalitær politisk ideologi og bevegelse som er i strid med Grunnloven og lovverket i det norske samfunnet. Islam strider også mot demokratiske og menneskelige verdier i hele verden ved det islamske lovsystemet sharia.

Formålet søkes oppnådd ved å spre informasjon om hva islam står for, og hvilke konsekvenser islamiseringen av Norge vil få.

SIAN ønsker også å samarbeide med demokratiske krefter i andre land som bekjemper islamiseringen.

For nærmere detaljer om organisasjonen, se SIANs internettområde <http://www.sian.no/>.

Skjerm bilde 2: Om SIAN (12. mai 2023)

I tillegg til beskrivelsen av gruppens formål, listes det opp 10 regler for bruken av og deltakelsen i Facebook-gruppen:

REGLER FOR BRUK AV SIANs FACEBOOKGRUPPE:

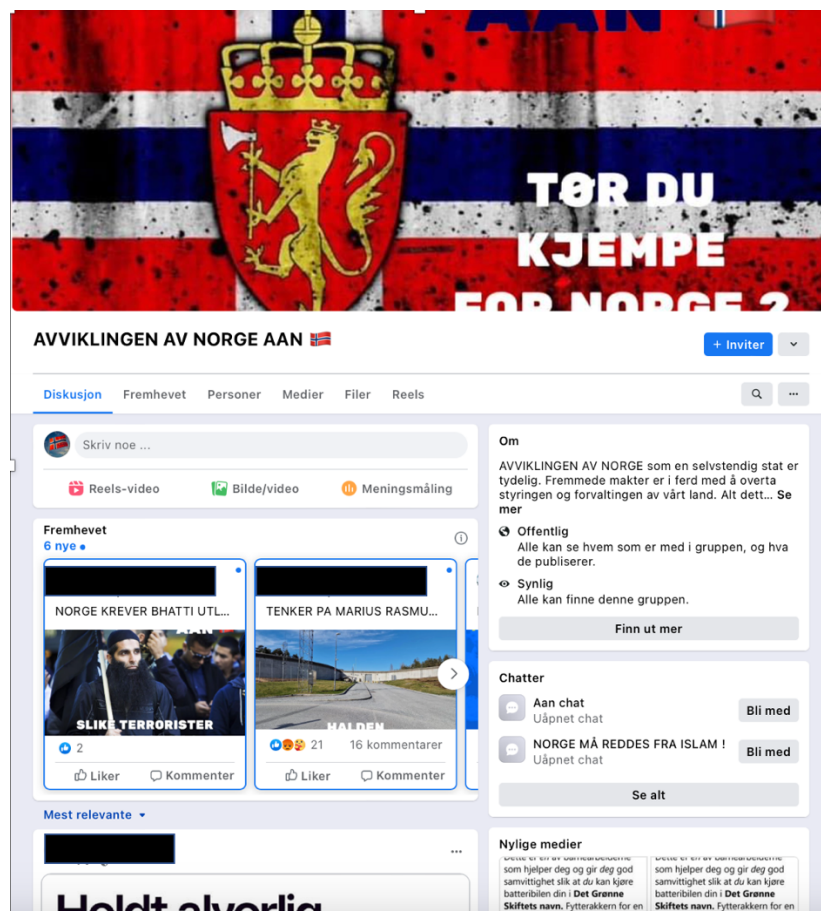
1. Facebookgruppen har til hensikt å informere om organisasjonen Stopp islamiseringen av Norge (SIAN).
2. SIAN deler ikke nødvendigvis synspunkter eller meninger som gruppens medlemmer fremsetter.
3. Enhver er velkommen til å diskutere og uttrykke sine meninger. SIAN forebeholder seg likevel retten til å slette innlegg som bedømmes rasistiske, nedsettende eller på annen måte upassende.*
4. SIAN kan ikke kontrollere hvorvidt det i gruppen finnes personer med ytterliggående synspunkter. Vi vil imidlertid forsøke å ekskludere slike personer så fremt det er mulig. Vi tar skarpt avstand fra alle ytterliggående politiske ideologier, herunder islamisme, nazisme, fascisme og kommunisme.
5. Innlegg som ikke har noen relevans til SIANs formål vil bli slettet.
6. Innlegg skal skrives på skandinaviske språk eller engelsk. Innlegg skrevet på andre språk vil bli slettet.
7. Gruppen har ingen religiøs agenda.
8. Artikler som er minst to år gamle kan bli slettet.
9. Spørsmål eller kritikk knyttet til moderering skal tas via personlig melding og ikke i gruppen, da dette oppfattes som en bevisst provokasjon og offentlig skittentøyvask SIAN ikke ønsker.
10. Blokkering av én eller flere moderatorers facebookprofil vil selvfølgelig medføre eksklusjon fra gruppen.

Skjerm bilde 3: Regler for bruk av SIANs Facebook-gruppe (28. april 2023)

Av innlegg som blir ansett som upassende under regel 3 blir følgende nevnt: «Antihvite konspirasjonsteorier», «genetiske forskjeller», «omtale av muslimer / innvandrere som 'pakk'», «oppfordringer om å rive moskeer», «oppfordringer til vold og drap», «oppfordring til bevæpning og borgervern», «støtte til A.B.B», «nyheter fra Nordfront o.l.», «videoklipp med lavmåls 'latterliggjøring' av muslimer/arabere/osv.», «groteske videoklipp og bilder». Selv om dette er regler som gjelder i gruppen, er det ikke sjeldent at de brytes uten at det får konsekvenser for vedkommende som bryter reglene.

Avviklingen av Norge (AAN)

«Avviklingen av Norge» (AAN) er den andre Facebook-gruppen jeg har tatt del i og ble stiftet i 2020. AAN har ingen ekvivalent i den analoge verden og eksisterer kun som en åpen, offentlig tilgjengelig Facebook-gruppe. Jeg ble kjent med gruppen gjennom SIAN, da det var flere medlemmer som delte innlegg fra AAN på SIAN. Det er altså flere Facebook-brukere som er medlem av begge gruppene samtidig. Da jeg søkte medlemskap i april 2022 hadde gruppen i overkant av 4000 medlemmer, mens ett år etter hadde medlemstallet økt til om lag 5000.



Skjermbilde 4: Skjermbilde fra Facebook-gruppen Avviklingen av Norge (28. april 2023)

Skjermbildet viser siden Facebook-profiler møter i det de søker opp AAN på Facebook (per 28. april 2023). Gruppen har de samme funksjonene som SIAN, men i AAN er det i tillegg opprettet tilknyttende chatter. Det vil si meldingskanaler som medlemmene kan melde seg inn i og utveksle meldinger i. Disse var ikke tilgjengelige da jeg startet opp mitt feltarbeid og heller ikke gjennom feltperioden.

AAN har også en egen «Om»-del. Administratorene skriver følgende om gruppens formål:

AVVIKLINGEN AV NORGE som en selvstendig stat er tydelig. Fremmede makter er i ferd med å overta styringen og forvaltningen av vårt land. Alt dette med politikerens og MSM⁶ sin velsignelse. Som Erna selv sier det: Vi etniske norske har ikke mer rett til Norge enn andre har! Dette finnes vi oss rett og slett ikke i og vi inviterer alle til å kjempe mot. Vi har rett til å styre og eie vårt eget land, ressurser og kultur.

I motsetning til SIAN, er det ingen regler for deltakelse i AAN.

I løpet av mine seks måneder i disse gruppene, skrev jeg til sammen ned i overkant av 150 Facebook-innlegg og over 3000 tilknytte kommentarer.

Teoretisk utgangspunkt

Det var ikke før etter feltarbeidet og i arbeidet med analysen av det innsamlede datamaterialet, at denne oppgavens teoretisk-filosofiske utgangspunkt vokste frem. Etter ha deltatt i SIAN og AAN, som representasjoner på høyreekstreme grupper, i tillegg til å ha observert den offentlige samtalen om høyreekstremisme, ble det tydelig at denne oppgaven måtte omhandle andregjøring. De høyreekstreme og offentligheten snakker sjeldent *med* hverandre, kun *om* hverandre. Heller enn dialog minner samtalen om en skismogenetisk konflikt, der «partene» stadig driver lengre fra hverandre; kløften mellom «oss» og «den andre» vokser stadig.

Denne oppgaven tar utgangspunkt i litteratur som forteller noe om hvordan grensene mellom «oss» og «den andre» blir trukket. Særlig vil jeg trekke innsikter fra Bernard McGrane og hans *Beyond Anthropology: Society and its Other* (1989). Boken er en fortelling om europeernes konstruksjon av «den andre» fra 1500-tallet og frem til tidlig 1900-tallet, der McGrane viser til ulike konsepter historiske epoker har brukt for å forstå «den andre». Boken er i så måte et forsøk på å si noe om et evigvarende spørsmål i antropologien, nemlig hvordan gi mening til andre mennesker (Holbraad, 2012). Oppgaven er et bidrag til dette spørsmålet med utgangspunktet i høyreekstremisme i Norge i dag.

⁶ «Mainstream Media»

Oppgaven trekker på filosofisk-teoretiske innsikter fra Tord Larsens *Den globale samtalen* (2009). Larsen skriver følgende om møtet med «den andre»: «Møtet med 'de andre' inviterer til en dobbelt refleksjon: en refleksjon over variasjonen i verdenskonstituerende forestillinger og en refleksjon over det som setter oss i stand til å se kulturene og de historiske epokene som alternative virkelighetsversjoner» (2009:12). Boken er derfor et godt utgangspunkt for undersøkelsen av hvordan mennesker forholder seg til hverandres ulikheter. Møtet med «den andre» muliggjør en forståelse av at verden og virkeligheten kan forstås på flere måter. Det er ikke slik at måten «vi» ser verden på, nødvendigvis er et universelt anliggende. Møtet med «den andre» gjør oss også i stand til å reflektere hvordan «vi» konstruerer «den andre» som forskjellig fra oss selv. Antropologen må imidlertid først komme seg forbi skillet mellom «oss» og «den andre» for å være i stand til å forstå hvordan «den andre» blir konstruert (McGrane, 1989).

Den franske filosofen Gaston Bachelard sier at: «We only have to speak of an object to think we are being objective. But, because we chose it in the first place, the object reveals more about us than we do about it» (McGrane, 1989:ix). Det resonnerer godt med McGranes mer generelle poeng: En kultur som avdekker hva som er fremmed for en selv, manifesterer samtidig hva den er i seg selv. Den østerrikske språkfilosofen Ludwig Wittgenstein hevder at: «We see the world the way we do not because that is the way it is but because we have these ways of seeing» (McGrane, 1989:ix). Verden fremstår for mennesket på spesifikke måter, ikke fordi den nødvendigvis er slik. Det er flere ulike måter å se verden på. Ulike virkelighetsforståelser skaper dermed ulike former for andregjøring.

I det følgende

Fra denne introduksjonen går oppgaven videre til kapittel 2 *metodiske tilnærminger og refleksjoner*. Kapitlet tar for seg hvordan jeg tilnærmet meg feltet gjennom bruken av digital etnografi. Fokuset ligger særlig på bruken av deltakende observasjon som en metode i digitale miljøer, der jeg reflekterer rundt forholdet mellom deltakelse og observasjon sett i lys av mitt prosjekt. Til slutt reiser jeg flere problemstillinger som oppstår i bruken av digital etnografi og deltakende observasjon slik jeg har gjort det i denne oppgaven. Jeg argumenterer for at oppgaven er et metodisk bidrag til en antropologi av det 21. århundret, der digital etnografi er en uunngåelig del av den antropologiske verktøykassen.

Kapittel 3 *Høyreekstremisme og «den andre»* starter med en historisk gjennomgang av bruken av «høyreekstremisme» til å karakterisere holdninger i det norske samfunnet. Her viser jeg at

«høyreekstremisme» er et dynamisk begrep som fra 1940-tallet og frem til vår tid har blitt brukt for å beskrive ulike fenomener. Parallelt viser jeg at forskningen på høyreekstremisme gjenspeiler den dynamiske utviklingen til begrepet. Deretter summere jeg opp antropologisk forskning på (høyre)ekstremisme, så vel som *det digitale*, før jeg redegjør for McGranes historiefortelling i detalj og argumenterer for at *moderniteten* kan være en tolkningsramme for å forstå andregjøring i dag.

Oppgaven har tre analysekapitler som fokuserer på ulike empiriske og analytiske dimensjoner ved andregjøring. Kapittel 4 *Nasjonen og sorgen* tar utgangspunkt i empiriske beskrivelser av gruppe-medlemmenes forståelse av innvandring. Jeg argumenterer for at «den andre» blir forstått som å være i mangel på tilhørighet til nasjonen. Med utgangspunkt i forståelsen av nasjonen som et hjem, viser jeg hvordan tilhørighet gjennom blodets bånd er en viktig del av gruppe-medlemmenes forståelse av hvem som tilhører kategorien «oss», i tillegg til viktigheten av å vise lojalitet overfor nasjonen. I kapittel 5 *Nasjonen og truslene* argumenterer jeg for at «den andre» blir forstått som en trussel mot nasjonen. Gjennom gruppe-medlemmenes beretninger om islam og politikere, beskriver jeg hvordan «den andre» er en trussel mot nasjonens eksistensgrunnlag og hvordan politikere blir sett på synde-bukken.

Kapittel 6 *Virkeligheten, språket og sannheten* undersøker hvordan «den andre» blir konstruert som en *uopplyst* person. Utgangspunktet for denne undersøkelsen er todelt. Først beskriver jeg hvordan gruppe-medlemmene tilskriver seg selv å være bærere av sannheten, deretter viser jeg gjennom avisutklipp hvordan offentligheten *skriver om* høyreekstremisme i det offentlige ordskiftet. Jeg argumenterer deretter for at både de høyreekstremer og offentligheten anvender seg av like logikker i sin konstruksjon av «den andre» som uopplyst. Begge sidene skaper et vrengebilde av «den andre» i mangel på en korrekt forståelse av virkeligheten. Denne spesifikke grensetrekningen mellom «oss» og «den andre» ligger til grunn for produksjonen av «den andre» slik det fremkommer i kapitlene fire og fem.

I kapittel 7 *Andregjøring og løpske konflikter*, trekker jeg trådene sammen og vender tilbake til undersøkelsen av andregjøring og skismogenetiske konflikter. Her argumenterer jeg for at disse henger sammen, der andregjøring er med på å gi den offentlige samtalen om høyreekstremisme en skismogenetisk dynamikk.

Oppgaven er et bidrag til en bedret *forståelse* av høyreekstremisme og hvordan disse grupperingene skuer mot verden. Oppgaven forteller om sentrale holdepunkter i høyreekstremisters virkeliggjøring og virkelighetsforståelse; den handler om hvordan

høyreekstreme gir verden skikkelse. Oppgaven er også et forsøk på en opprydding av det offentlige ordskiftet om høyreekstremisme, i det jeg viser at både høyreekstreme og offentligheten produserer hverandre som «den andre». Denne andregjøringen fører til at partene drifter stadig lengre fra hverandre og beskylder hverandre for å fare med løgn. Studien gir også et metodisk bidrag til antropologien spesielt og samfunnsforskning generelt. Om antropologien skal klare å holde tritt med samfunnsutviklingen må disiplinen klare å oppdatere sin metodiske verktøykasse. Antropologien må finne strategier, teknikker og metodikk for å inkludere *digitalt sosialt liv* – og denne oppgaven er et bidrag til å utvikle dette.

Kapittel 2: Metodiske tilnærminger og refleksjoner

I starten av april 2022 startet jeg på mitt feltarbeid. Jeg satt hjemme ved kjøkkenbordet, og foran meg på bordet hadde jeg klargjort verktøyene som skulle hjelpe meg gjennom de neste månedene: En Mac, et par notatbøker og en kulepenn. I løpet av de neste seks månedene skulle jeg gjennomføre et feltarbeid på sosiale medier blant grupper med høyreekstreme holdninger. Den største utfordringen var på dette tidspunktet hvordan jeg skulle gå frem for å navigere i et hav av sosiale medier å velge blant.

Sarah Pink m.fl. (2016) skriver at valget av metodiske tilnærminger skal basere seg på forskningsprosjektets tematikk, ikke omvendt. Tore Bjørgo og Ingvild Magnæs Gjelsvik skriver i *Høyreekstremisme i Norge: Utviklingstrekk, konspirasjonsteorier og forebyggingsstrategier* (2018) at et av viktigste utviklingstrekkene i den norske høyreekstremismen relaterer til at internett har tatt over for fysiske møter og gateaktivisme. På sosiale medier, fortsetter de, «(...) kan man også få sine meninger bekreftet av meningsfeller, og dermed få forsterket eller radikalisert sitt verdensbilde» (2018:31). Høyreekstreme er ikke fjernet fra gata, men internett og sosiale medier er en viktigere del av det høyreekstreme miljøet i dag (Ravndal, 2020). Forskningen på høyreekstremisme postulerer dermed at ytre høyre har beveget seg «fra gata til data». Jeg ønsket å utforme masterprosjekt mitt slik at digital etnografi eller *nettnografi* skulle utgjøre en hovedmetode i datainnsamlingen. Oppgaven er et bidrag til (fag)debatten om høyreekstremisme, så vel som et metodisk bidrag til en stadig mer digital antropologi og etnografi i det 21. århundret.

Å tilnærme seg felten gjennom digital etnografi

Det aller første jeg gjorde var å opprette et digitalt alias. Et alias er en falsk identitet jeg kunne anvende i min forskning. Jeg valgte å opprette et alias for å beskytte meg selv fra eventuelle problemer som kunne oppstå dersom jeg brukte min *faktiske* identitet. Det var ikke først og fremst fysiske trusler jeg var bekymret for, men heller det å bli utsatt for «memefisering», «trolling» eller å bli hacket. Jeg anså det også som hensiktsmessig å skape et digitalt alias for å gjøre tilgangen til felten lettere, ved å likne mest mulig «en av dem». Jeg antok at den falske identiteten ville passe bedre inn i gruppene enn min egen. Mitt digitale alias ble skapt som en mann i midten av 20-årene med et relativt norsk for- og etternavn. Valget av kjønn, navn og alder var dels tilfeldig, samtidig som det dels var basert på forestillinger om hvilke kombinasjoner som ville gjøre meg best mulig skikket til å gå inn i felten. Selv om aliaset ble

skapt for å lette inngangen i feltet, gjorde jeg ikke dette uten kvaler – men slik jeg så det var det ikke mulig å få til feltarbeidet på noen annen måte.

Etter at jeg hadde opprettet et digitalt alias startet sonderingsarbeidet. Jeg opprettet brukerprofiler på fire ulike sosiale medier: Facebook, Gettr⁷, TikTok⁸ og Twitter⁹. Disse har alle ulike funksjoner og blir brukt på ulike måter og til ulike formål. De første ukene var jeg regelmessig innom alle, men valgte etter hvert å kun fokusere på Facebook og TikTok. Hovedsakelig var dette fordi det er vanskeligere å følge brukerprofiler og tråder over tid på Twitter og Gettr, mens det særlig på Facebook er lettere å følge et gruppefelleskap systematisk over tid. Selv om undersøkelsene mine på TikTok ikke er inkludert i denne oppgaven, gjennomførte jeg undersøkelser på plattformen gjennom hele feltperioden. Dette gjorde jeg primært fordi plattformen er relativt ny sammenliknet med Facebook og Twitter, i tillegg til at TikTok i stor grad er algoritmesyrt. Jeg ønsket å teste ut et postulat om at TikTok bidrar til *algoritmisk radikaliserings*, ved å gjennom en «selv-radikaliseringssprosess». Jeg forsøkte å «oppdra» og «mate» algoritmene på TikTok på en spesifikk måte. Jeg anser denne utforskningen som mislykket, fordi jeg ikke klarte å utsette algoritmene for prosessen slik jeg hadde forestilt meg. Det innsamlede datamaterialet fra TikTok ble derfor lite håndfast og ikke inkludert i oppgaven.

Gjennom det Sarah Pink m.fl. (2016) kaller digital etnografi, eller hva Robert Kozinets (2015) kaller «Netnography», har jeg samlet inn empirisk materiale i to Facebook-grupper. Overordnet er digital etnografi et forsøk på å rekonfigurere tradisjonelle etnografiske prinsipper tilpasset en digital verden. Metoden inviterer etnografen til å betrakte hvordan vi lever i og skal forske på et digitalt, materielt og sansende miljø. Denne type etnografi reiser spørsmålet om hvordan digitale verdener og metoder er med på å redefinere den etnografiske praksisen. Digitale verdener må anses som et legitimt sted for studiet av sosial samhandling. Tom Boellstorff skriver: «(...) since people find virtual worlds meaningful sites of social action, culture in virtual worlds exist whether we like it or not» (2008:61). Sosialiteten i den digitale verden kan ikke forklares gjennom den analoge verdens sosialitet. Om ytre høyre har beveget seg fra «gata til

⁷ Gettr.com beskriver seg selv som «The marketplace of ideas». På hjemmesiden står det at Gettr er: «A brand new social media platform founded on the principles of free speech, independent thought and rejecting political censorship an “cancel culture”».

⁸ TikTok er en relativt ny plattform og applikasjon som eies av det kinesiske selskapet ByteDance. Formålet med applikasjonen er at brukerne skal legge ut videoer fra tre sekunder til ti minutter om det temaet de selv ønsker. I 2021 ble appen beskrevet som «the hottest app of 2021» og i 2022 var TikTok den mest nedlastede appen internasjonalt (se, f.eks. Lee & Abidin, 2023).

⁹ På Twitter kan brukere publiserte «tweets», «retweet» og skrive direktemeldinger til hverandre. Tweets er kortere innlegg på 140 tegn, og brukerne velger selv hva de ønsker «å tweetre» om.

data», er det avgjørende å anvende seg av digital etnografi for å få en bedre forståelse av høyreekstreme miljøer i dag.

Deltakende observasjon

Deltakende observasjon blir sett på som en bærebjelke i antropologisk forskning (Bernard, 2006:342). Roy Ellen (1984:218) hevder at vedvarende deltakende observasjon av hverdagslivet, fra øyeblikk til øyeblikk, er viktig for å forstå sosiale interaksjon og relasjoner. Tim Ingold (2017) beskriver deltakende observasjon som en måte å korrespondere med mennesker på. Det innebærer å legge merke til hva folk sier og gjør, lytte og se, og følgelig respondere på din egen måte: «This is to say, observation is a way of participating attentively, and it is for this reason a way of learning» (Ingold, 2017:23). I *Anthropology and/as education* (2018:iii) skriver Ingold at «(...) anthropological study, as a way of leading life with others, is educational through-and-through». Han fortsetter med å argumentere for at antropologiens prinsipper er læringens prinsipper. Det er denne innstillingen til deltakende observasjon som er mitt utgangspunkt; deltakende observasjon som en form for lære om gruppemedlemmenes *væren*.

Denne «læringsprosessen» deltok jeg i ved å være tilstedeværende i SIAN og AAN. Selv om denne prosessen ikke minner mye om feltarbeidet i den *analoge* landsbyen, anser jeg den som en form for deltakende observasjon. Ingold (2018, 2017) hevder at deltakende observasjon er en måte å lære på, og at antropologiske undersøkelser er å være i og lede livet med andre. Dersom dette viser seg å stemme er min tilstedeværelse i Facebook-gruppene nødvendigvis en form for deltakende observasjon. Wittgenstein (1953/2003) minner oss på at språket er vår inngang til virkeligheten. Gjennom deltakelsene i gruppene har jeg deltatt i og observert språket til gruppemedlemmene og derfor også deres virkelighet.

I *The Ethnographic Use of Facebook in Everyday Life* (2016) skriver Steffen Dalsgaard at deltakende observasjon har to sentrale aspekter i denne sammenheng:

One of them is the bodily sense of presence and immersion, the other is the engagement with interlocutors via communicative exchange of greetings, information, fun, sorrow, etc. by which one becomes and acts as an accepted member of a group or a community (2016:10).

Deltakende observasjon består av kroppslige og kommunikative aspekter. De kroppslige aspektene er ikke tilstedeværende i like stor grad i digital etnografi sammenliknet med etnografiske undersøkelser i den analoge verden. Sanser som lukt og smak er ikke like relevant, heller ikke berøring i en direkte forstand. Både hørsel og syn er imidlertid viktige sanser, da det

å se og lytte er viktige aspekter ved deltakende observasjon på sosiale medier. Det visuelle har vist seg særlig sentralt i mitt feltarbeid, fordi det er gjennom øynene jeg har hatt mulighet til å både observere kommunikasjonen mellom gruppemedlemmene, samt deres interaksjon med omverden. Enkelte ganger har hørselen kommet til nytte, i de tilfellene det har blitt publisert videoklipp i gruppene. Det kan også tenkes at det å sitte ved en datamaskin eller bruken av telefon i deltakelse i Facebook-gruppene er en form for delt kroppslige sosialitet, der måten «å være på Facebook på» muliggjøres gjennom kroppens interaksjon med materielle duppeditter (som datamaskiner og mobiltelefon).

Jeg vil argumentere for at det er et kroppslig aspekt som Dalsgaard (2016) overser i sin artikkel. Patty A. Gray (2016) skriver at fysisk tilstedeværelse ikke nødvendigvis er en forutsetning for kroppslige erfaringer i digital forskning. Gray argumenterer for følgende: «Experiencing and remembering social media in the body challenges the distinctions we might otherwise make between virtual and physical encounters» (2016:500). Gjennom de første ukene av feltarbeidet satt jeg igjen med et ubehag i kroppen etter å ha notert ned flerfoldige innlegg og kommentarer fra både SIAN og AAN. Innleggene kunne inneholde ønsketenkninger om at det skulle komme en ny Anders Behring Breivik som skulle gjennomføre like terrorhandlinger, eller håp om at spesifikke personer skulle bli utsatt for grov vold. Selv om jeg ikke var tilstedeværende i de samme fysiske romme som gruppemedlemmene, kunne jeg fortsatt føle deres innlegg «på kroppen». Den digitale tilstedeværelsen skapte en nærhet til holdningene som i neste gang vekket et kroppslig ubehag hos meg. Kroppen forsvinner med andre ord ikke i digital etnografi, men heller spiller den en annen rolle. Det kroppslige aspektet speiler i større grad tilbake på forskeren selv, men speilingen sier lite om hvilke kroppslige reaksjoner gruppemedlemmene selv sitter med. Oppgaven kan sies å mangle et *delt* kroppslig aspekt mellom etnografen og deltakerne i studiet.

Det kommunikative aspektet ved deltakende observasjon, slik Dalsgaard (2016) beskriver det, omhandler den kommunikative utvekslingen der en opptrer som et medlem av en gruppe eller fellesskap. Denne dimensjonen har særlig vært viktig for datainnsamling, da jeg stort sett har observert og deltatt i kommunikative utvekslinger mellom gruppemedlemmene. Begrepet «deltakende observasjon» består av substantivene *deltakelse* og *observasjon*. Observasjon handler å se «(...) what is going on around and about, and of course to listen and feel as well», mens deltakelse handler om «(...) to do so from within the current of activity in which you carry on a life alongside and together with the persons and things that capture your attention» (Ingold, 2014:387). Tilsynelatende kan deltakelse og observasjon se ut som motsetninger, men

det har ikke vært vanskelig å kombinere disse i mitt feltarbeid. Fordelen med digital etnografi, særlig på Facebook, er at etnografen har muligheter til å bedrive observasjon og deltakelse samtidig uten at den ene kommer i veien for den andre. Min tilstedeværelse som forsker har ikke blitt gjort eksplisitt før jeg eventuelt har publisert innhold i gruppene.

Min deltakelse i gruppene har ikke vært et hinder for eller påvirket gruppemedlemmenes kommunikasjon, dette fordi de ikke har vist at jeg har vært til stede for å observere dem. En stor del av feltarbeidperioden har gått til å observere. Dette har i praksis betydd at jeg har notert ned innleggene i gruppene og deres tilhørende kommentarfelt. Dette utgjør om lag 150 Facebook-innlegg og i overkant av 3000 kommentarer. Jeg har deltatt i gruppene ved å publisere innlegg og kommentarer, totalt sju innlegg i hver av gruppene. Responsen var varierende. Innlegget fikk på det meste flere hundre likerklipp og kommentarer og på sitt minste kun et par likerklipp og ingen kommentarer. Publiseringen av egne innlegg ble en måte å delta i gruppemedlemmenes «hverdagsliv»; det var en måte å kommunisere med dem på. Jeg publiserte ikke innlegg med samme politiske budskap og deltok dermed ikke på *lik* linje som andre gruppemedlemmer. Jeg forsøkte å holde mine innlegg og kommentarer så nøytrale som mulig, for å ikke trå over en etisk grense jeg trukket opp for meg selv. Enkelte ganger har jeg sett meg nødt til å «jatte» noe med, for å bli tatt seriøst av medlemmene. I det jeg ymtet frem på at jeg delte noe av deres virkelighetsforståelse, fikk jeg bedre respons enn de gangene jeg ikke gjorde det. Fokuset mitt har vært på å forstå et fenomen *sammen med andre* heller enn å *forklare den andre*. Jeg har ønsket å forstå fenomenet heller enn å forklare det.

Koding av datamaterialet

Den store mengden med informasjon som genereres ved digital etnografi, er både en fordel og ulempe. Feltet mitt er på mange måter *tekstlig materie*, der all data er skiftelig tilgjengelig hele tiden – hver gruppe er et digitalt arkiv. Gjennom feltperioden strukturerte jeg notatene mine etter dato. Det vil si at jeg opprettet et dokument for hver dag i felten. I etterkant førte dette til et behov for å sortere og kode informasjon, slik at jeg fikk en bedre oversikt over datamaterialet og finne oppgavens empiriske grunnlag.

For å lette kodingsarbeidet meldte jeg meg på et kurs i dataprogrammet NVivo. Dette er et program som skal hjelpe til med å organisere og analysere ustrukturert kvalitativ data. Jeg lastet opp feltnotatene mine i programmet for å strukturere dem etter dato og få en oversikt. Jeg lastet opp notatene og kodet dem etter empirinære koder. Det vil si at kodene i det store og hele vokste frem fra datamaterialet jeg hadde samlet inn gjennom feltarbeidet, der hver kode skulle

representere en empirisk merkelapp. Kodingsarbeidet hadde også en deduktiv karakter, i den forstand at jeg også kodet datamaterialet basert på tidligere lest litteratur og *etiske* begreper. Til slutt ble alle kodene samlet på en side, hvor jeg kunne trykke med inn på hver enkelt kode for å få opp all markert tekst som har falt inn under denne koden.

Muligheter og utfordringer i det felten beveger seg til Facebook

Gjennomføringen av feltarbeid på Facebook kommer med både fordeler og ulemper. Facebook er en forutsetning for de gruppene jeg har studert, fordi gruppene *er* Facebook-grupper. Dette gir dem både en spesifikk struktur og retning. Fjerner en Facebook, tar en samtidig bort SIAN og AAN. Høykekestreme miljøer er samlet digitalt på Facebook. Dette gir dem en form, et uttrykk og en sosioteknisk struktur ulike den i andre medier. Fordelene med Facebook ligger i hvordan plattformen er strukturert på, særlig med tanke på muligheten til å danne grupper, som i neste omgang skaper en samtale med en spesifikk *form*. Mennesker kan danne grupper med utgangspunkt i spesifikke tematikker, som igjen gjør det lettere for etnografen å følge grupper av mennesker over tid. Enhver gruppe blir et *digitalt arkiv*, der en både kan følge med på den daglige aktiviteten, samtidig som en kan søke seg tilbake i tid, etter spesifikke ord, innlegg eller medlemmers aktivitet.

En utfordring ved å gjøre feltarbeid på Facebook er hva jeg kan vite noe om gruppemedlemmene. Jeg har kun kjennskap til medlemmenes brukernavn som videre gir meg en indikasjon på deres kjønn. Jeg kan heller ikke vite om brukernavnet og kjønn representerer brukerprofilenes faktiske identitet i den analoge verden. Det kan tenke seg at gruppemedlemmer anvender seg av falske identiteter i likhet med meg. Utover navn og kjønn, som kan være falskt, er det lite jeg kan fortelle om gruppemedlemmenes liv og virke, som for eksempel yrkesstatus, utdanningsbakgrunn, bostedstedsadresse, o.l. Dette betyr at jeg ikke kjenner til disse menneskene utenom de kontekstene jeg har møtt dem i. Uten sammenlikning for øvrig har jeg særlig blitt påminnet dette i samtaler med medstudenters beskrivelser av sine informanter. Medstudentene kan berette i det brede og vide ut om sine informanters personlige og profesjonelle liv. Dette er kontekster jeg ikke kjenner gruppemedlemmene i. Jeg kun kjenner dem i én spesifikk kontekst, som medlemmer i en Facebook-gruppe.

Feltarbeidet reiser også spørsmålet om etnografisk autoritet og legitimitet. Dalsgaard (2016) skriver at etnografisk autoritet tradisjonelt kommer fra etnografens kroppslige tilstedeværelse i felten. Som tidligere nevnt, er dette perspektivet mindre fremtredende i dette feltarbeidet. Hva gir digitale etnografiske redegjørelser autoritet? Dalsgaard argumenterer for at vi kan forstå

Facebook som et «(...) ethnographically-authentic collaborative document through which ethnographer and interlocutress share ... access to each other's lives» (2016:19). Digitale etnografiske redegjørelser fra Facebook får således sin autoritet og autentisert fra dialogen etnografen og «informantene» skaper *sammen*.

Metodiske problemstillinger og kulturellevismens gyldighet

I mer formelle og juridiske termer, er dette prosjektet både registrert og godkjent av Norsk senter for forskningsdata (NSD). I praksis betyr dette at prosjektet har en lovlig hjemmel og er i samsvar med reglene som fremkommer av *General Data Protection Regulation* (GDPR). I *For fellesskapets beste: Moralske forpliktelser, innblanding og etiske dilemmaer på feltarbeid* argumenterer Jan Ketil Simonsen og Gitte Koksvik (2020) for at forskningsetikk må handle om noe *mer* enn formelle og juridiske regler. Forskeren må utvikle en egen kritisk selvbevissthet. Dette reiser flere metodiske problemstillinger jeg vil se på i det følgende.

Den første problemstillingen jeg vil trekke frem er bruken av falsk identitet under deltakende observasjon. I det en velger å anvende et alias i møtet med sine «informanter», velger en samtidig å ikke spille med såkalte åpne kort om hvem man er og hva formålet med tilstedeværelsen er. Ærlighet i felten er et viktig «etisk» prinsipp for mange antropologer. Jeg er ikke kategorisk uenig i dette; i mange tilfeller er det klart at det både viktig og meningsfullt at forskningsdeltakerne er av den visshet om at de er under observasjon og inkludert i en studie. Samtidig vil jeg argumentere for at det ikke er alle tilfeller der det er mulig å spille med åpne kort, som for eksempel i mitt feltarbeid – både med tanke på egen sikkerhet så vel som tilgang til felten. Selv om jeg har anvendt meg av et digitalt alias, har jeg forsøkt gjennom min private Facebook-konto å legge ut et innlegg der jeg forklarer gruppelemmene hvem jeg er, hva jeg forsker på og stilt spørsmål om noen kunne tenkt seg å være med i en slik studie. Dette innlegget første ingen vei, hverken et likerklipp eller en kommentar. Det digitale aliaset har derfor vært viktig for gjennomføringen av og muliggjort innsamlingen av oppgavens datagrunnlag.

Dette peker på mange måter mot en annen problemstilling som relaterer til forholdet mellom observasjon og deltakelse. I den analoge verden krever observasjon at forskeren i hvert fall har et minstemål av fysisk tilstedeværelse, men digital etnografi gir muligheten for «completely unobtrusive observation» (Garcia m.fl., 2009:58). «Lurking» har blitt brukt som et kritisk begrep for å beskrive de tilfeller der etnografens tilstedeværelse er uoppdagelig (se, f.eks. Bell, 2001; Garcia m.fl., 2018). Kritikerne hevder at aktiv deltakelse i felten er en forutsetning for

innsamling av data, fordi etnografen på denne måten er i en dialog med informantene. «Lurking» er på sin side: «(...) a one-way process» (Bell, 2001:198). Selv om det er flere som kanskje ville hevde at min metode grenser mot «lurking», mener jeg likevel at jeg har hatt en dialog med gruppemedlemmene. Dialogen har riktig nok ikke vært basert på at jeg kommuniserer med Facebook-medlemmene som en antropolog, men heller har kommunikasjonen vært et forsøk på å fremstå som en likeverdig. Jeg har med andre ord med utgangspunkt i feltarbeidets rammebetingelser forsøkt å delta i og ha en dialog med gruppemedlemmene på en måte som har vært *mulig og meningsfull* i dette prosjektet.

Denne andre problemstillingen fører oss til en tredje, nemlig prinsippet om informert samtykke. Prinsippet har vært og er viktig i antropologisk forskning, så vel som all annen forskning, fordi det skal sikre at «(...) deltakelse i forskningsprosjekter skal være basert på frivillighet» (Øye og Bjelland, 2015:15). Når forskningsdeltakerne ikke vet at de er under observasjon, hva skjer med integriteten til de vi studerer? (Svenningsson, 2004:47). Selv om prinsippet om samtykke ikke er mindre relevant i digital etnografi, har det vært vanskelig innhetene dette. For det første er det vanskelig å tilstrekkelig informere gruppemedlemmene om innhenting av opplysninger og behandlingen av dem, fordi jeg har gjort deltakende observasjon i åpne forum på sosiale medier med mange tusen medlemmer. For det andre er bruken av et digitalt alias et hinder for å samle inn informert samtykke. Dette krever at du legger alle kortene på bordet og avslører din ekte identitet. Gruppemedlemmene er skeptiske til forskning, særlig forskning på høyreekstremisme. Jeg ville trolig slitt med å få samtykke av gruppemedlemmene til deres deltakelse i studien.

Enkelte vil kanskje si at det er «lite etisk» å forske på mennesker som hverken vet at de blir forsket på eller ønsker å bli det. Dels kan jeg være enig i dette, samtidig mener jeg det ligger en allmenn samfunnsinteresse i å forske på teamtikker knyttet til ekstremisme – da dette er fenomener som blir forstått som skadelige for samfunnets demokratiske robusthet og ytringsfrihet (se, f.eks. NOU 2022:9). Antropologer må i enkelte tilfeller tenke nytt om prinsippet om informert samtykke, slik at det ikke kommer i veien for forskningen på vanskelige temaer. Disiplinen må kunne fornye seg i møte med fenomener som oppstår i *ny form*, som for eksempel åpne grupperinger på sosiale medier. Disse fenomenene skaper dels nye praktiske problemer som antropologen står overfor underveis i feltarbeidet. Det er nødvendig å tenke nytt om de mer tradisjonelle forskningsprinsippene som ikke er mulig å følge på samme måte i åpne Facebook-grupper.

En fjerde problemstilling relaterer til spørsmålet om hva jeg skal «kalle» deltakerne i denne studien. «Informanter» var lenge ordet jeg anvende i beskrivelsene av deltakerne i studiet, men senere gikk jeg over til å bruke «gruppemedlemmer». Grunnen til dette er at gruppemedlemmene ikke er av visshet om at de er en del av en studie. «Informant» er derfor en lite passende beskrivelse av dem. De vet tross alt ikke at de blir brukt til å samle inn informasjon og det synes ikke å være et gjensidig forhold mellom meg og gruppemedlemmene som gjør setter dem i posisjon til å gi meg informasjon. Siden «deltakerne» i mitt feltarbeid er medlem av Facebook-grupper, fant jeg det mer riktig å benevne dem som nettopp det, nemlig «gruppemedlemmer».

Den siste problemstillingen peker på balansen mellom relativisering og rettferdiggjøring, i den forstand at det revitaliserer spørsmålet om kulturrelativisme. Thomas Hylland Eriksen og Torunn Arntsen Sajjad beskriver den kulturrelativistiske holdningen som et synspunkt som innebærer en forståelse av «(...) at kulturer er relative og bare kan forstås ut fra seg selv» (1999:46). Kulturrelativismens viktigste innsikt, fortsetter de, er forståelsen av «(...) at alt mennesker gjør må forstås i sin egen kontekst» (1999:46). Debattene om hvor langt antropologen skal gå for å relativisere sine informanter er ikke nye i antropologien (se, f.eks. Larsen; 2009; Talle, 2001). I *Er alle stygge andunger egentlig svaner?* skriver Larsen det slik:

Mange antropologiske fortellinger er forskjellige versjoner av eventyret om den stygge andungen. Når vi møter en bisarr skikk – en stygg andunge – leter vi etter konteksten – eller svaneflokken – og setter skikken på plass der den hører hjemme. Når det er gjort, ser vi at det vi opprinnelig trodde var en stygg andunge, egentlig var en vakker svane. Den bisarre skikken var både «meningsfull» og «rasjonell» (2009:299).

Gjennom denne operasjonen gir antropologen *mening* til det som tilsynelatende er meningsløst og legitimitet til det som bedømmes som *moralsk forkastelig*. Offentligheten omtaler holdningene i SIAN og AAN som moralsk forkastelig. Det er holdninger som offentligheten ikke ønsker skal ha plass i samfunnet og holdninger som ikke hører *hjemme* i det 21. århundret. Til tross for at forskere forsøker å gi mening til disse holdningene blir de ikke gitt legitimitet. Den høyreekstreme stygge andungen blir av offentligheten altså ikke gitt sin plass i svanedammen. Det er på mange måter her antropologen kommer inn, som et redskap for å bringe «(...) kulturer sammen i et kommunikasjonsfellesskap» (Larsen, 2009:301).

I den forbindelse oppstår spørsmålet om hvor grensen mellom relativisering og rettferdiggjøring går. Hvor langt kan jeg gå i mitt forsøk på å forstå høyreekstreme grupperingers holdninger, før det går over til å bli en rettferdiggjøring av holdningene og virkelighetsforståelsen? Enkelte vil

kanskje synes at det er lett å trekke denne grensen og synes kanskje jeg går for langt i denne oppgaven for å legitimere gruppemedlemmenes holdninger. Dette er jeg ikke enig i. Mitt formål har vært å delta i gruppemedlemmenes aktiviteter med det utgangspunkt at de er moralsk likeverdige subjekter, til tross for at det offentlige ordskiftet nedvurderer holdningene og menneskene som representerer dem til å ha en lavere moralsk grunn. Jeg er ikke enig med gruppemedlemmene i deres verdensforståelse, men jeg bedømmer dem ikke som onde *par excellence*. Jeg har så langt det er mulig forsøkt å unngå en moralsk forutinntatthet, der relativisme er min *metode* heller virkelighetsforståelse. Satt på spissen: «Det er viktigere å forstå slakteren enn offeret»¹⁰. Med dette mener jeg at det er viktig å prøve og forstå mennesker som innehar en annen virkelighetsoppfatning og et annet moralsk ståsted, i hvert fall når det holdningene blir sett på som ekstreme og truende mot samfunnet, ytringsfriheten og demokratisk robusthet (se, f.eks. NOU 2022:9). Som fagdisiplin må antropologien fortsette å søke forståelse av de fenomener som blir sett på som stygge andunger, samtidig som dette ikke betyr at en trenger å være enig i det moralsk forkastelige. Forståelsene av fenomener er viktigere enn bedømmelsen av dem, noe jeg vil gjøre i de kommende kapitlene.

¹⁰ Sitatet skal være skal være fortalt av Javier Cercas til den britisk-franske folkerettsjuristen Phillipe Sands, og er gjengitt i Sands bok *Skyggespillet* (se, f.eks. Sylte, 2020).

Kapittel 3: Høyreekstremisme og produksjonen av «den andre»

«Den andre» har alltid eksistert som «vår» motpart. Grenser mellom «oss» og «den andre» har alltid eksistert i ulike former, i ulike tider. Dette skillet er ikke naturgitt, men heller resultater av spesifikke måter å forstå verden på. Innholdet i fortellingen om «den andre» er med andre ord konstruksjoner som baserer seg på «våre» forståelser av oss selv, fordi andregjøring er «(...) a kind of mirror image» (Graeber & Wengrow, 2021:137). Hovedsakelig forsøker denne oppgaven å belyse hvor grensene mellom «oss» og «den andre» blir trukket med utgangspunkt i SIAN og AAN sine forståelser av virkeligheten. Hvordan forstår disse «den andres» annerledeshet og hvordan forstår de seg selv?

Utviklingstrekk i den norske høyreekstremismen og forskningen på den

Statsviter Jacob Aasland Ravndal skisserer i *Fra landssvik til «trollterror»: Utviklingen i det norske høyreekstreme trusselbildet fra 1945 til 2019* (2020), den historiske utviklingen i høyreekstreme miljøer i Norge fra 1945 frem til vår tid. Selv om Ravndal peker på en økt opptatthet av høyreekstreme aktører i Norge de siste årene, understreker han samtidig at høyreekstreme har vært til stede i Norge i lang tid – men i ulike former. Begrepet må derfor forstås som å ha en dynamisk karakter.

I perioden fra 1945 til 1970 knytter Ravndal (2020:3) den høyreekstreme virksomheten til de menneskene som kjempet som krigere under Tysklands side under andre verdenskrig. Dette inkluderer også mennesker med forbindelser til det norske Quisling-ledede partiet Nasjonal Samling (NS) med en nazistisk og fascistisk profil. Flere i de høyreekstreme miljøene blir på dette tidspunktet sett på som fremmedkrigere som senere under det såkalte «landssvikeroppgjøret» ble idømt fengselsstraffer. Dette førte til at høyreekstreme grupper fikk en påfølgende opptatthet av å peke på den urettmessige behandlingen disse fikk under oppgjøret. Bjørge og Gjelsvik (2015:21) skriver at forskningen på høyreekstremisme i denne perioden stort sett var knyttet til undersøkelser av sosioøkonomiske bakgrunnsvariabler og personlige motiver til deltakelse i Nasjonal Samling. I etterkant har det også vokst frem en stor del (forsknings)litteratur som undersøker norske fremmedkrigere og frivilligheten under andre verdenskrig (Bjørge & Gjelsvik, 2015:21).

På 1970-tallet blir det høyreekstreme miljøet bedre politisk organisert. Miljøene jobber for å danne et politisk parti som kan representere nazistenes interesser i Norge. Dette kulminerte i 1975 til opprettelsen av partiet Norsk Front (NF), som hadde til hjertesak å kjempe mot kommunismen (Ravndal, 2020:3). Denne bølgen av høyreekstreme hadde ikke de samme

krigserfaringene som foregående generasjon og det rekrutteres derfor flere yngre medlemmer i denne perioden. Samtidig startet det en offentlig debatt om hvorvidt myndighetene i større grad burde informere befolkningen om den økende trusselen fra høyreekstremismen. Det er viktig å påpeke at nynazistene i denne tiden ikke var slik vi ser på stereotypiske nazister i dag. Ravndal skriver: «De sprang i stor grad ut av borgerlige miljøer og fra universitetene, og var på mange måter mer akseptert og normalisert enn hva tilfellet er i dag» (2020:4). De var med andre ord ikke sett på som like *farlige*.

Fra 1980-tallet og frem til starten av 2000-tallet var høyreekstremismen i Norge preget av rasistisk vold. Kampsaken var en kamp *mot* innvandring. Parallelt øker volden blant ungdomsgjenger som stadig retter angrep mot innvandrere og inngår slagsmål mot militante antifascister. Det som i etterkant har blitt stående som et mørkt minne fra denne perioden, er drapet på den 15 år gamle Benjamin Hermansen på Holmlia. Drapet ble utført av medlemmer fra den høyreekstreme gruppe Boot Boys og var klart rasistisk motivert (Ravndal, 2020:6). Drapet på Hermansen sende en sjokkbølge gjennom det norske samfunnet, som i neste omgang førte til at den høyreekstreme virksomheten i Norge gikk inn i en mindre voldelig fase.

Det første akademiske bidraget til norsk forskning på høyreekstremisme fra og med 1980-tallet, ble i det store og hele utført daværende NUPI-forsker Tore Bjørgo. I en av Bjørgos rapporter skisserer han forekomsten av politisk vold og terror i Norge fra 1970-tallet og frem til 1980-tallet. Han påpeker blant annet «(...) at ulik adgang til det offentlige ordskiftet kunne være én mulig årsaksfaktor» til en økende forekomst av høyreekstreme miljøer i Norge i den perioden (se, f.eks. Bjørgo og Gjelsvik, 2015:23). På starten av 1990-tallet starter en av nåtidens mest kjente (ny)nazisme-forskere, sosiolog Katrine Fangen, sitt feltarbeid blant nasjonalistiske bevegelser i Norge. I *En bok om nynazister* (2001) presenter Fangen sine hovedfunn etter et år med deltakende observasjon blant nynazister. Hun bekrefter det Ravndal (2020) skriver om denne perioden: De ekstreme miljøene var hovedsakelig rasistisk motiverte på starten av 2000-tallet og i neste omgang gjorde dette dem mer «farlige».

Etter terrorangrepet i New York 11. september 2001 går høyreekstremismen inn i en ny fase. Utgangspunktet for denne perioden er ikke en kamp mot innvandring generelt, men hatet retter seg hovedsakelig mot islam både i Norge og resten av den vestlige verden (Berntzen, 2019). Samtidig blir det en mer utbredt bruk av internett i samfunnet, som fører til at internett etter hvert blir en viktig arena for spredningen av høyreekstremt tankegods. Enslige aktører kan nå finne hverandre og det blir lettere å opprette kontakt mellom likesinnede personer (Ravndal,

2020:6). I Norge viser dette seg særlig 22. juli 2011, da Anders Behring Breivik utfører det største terrorangrepet på norsk jord siden andre verdenskrig. 22. juli markerer et skille i det norske trusselbildet, der en får en økt opptatthet av høyreekstremismen i samfunnet og hvordan internett spiller en rolle for både selvradikalisering, angrepsplanlegging og høyreekstreme miljøer generelt (Ravndal, 2020; 2013). Etter 22. juli 2022 og frem mot vår tid, blir høyreekstreme miljøer både synlige på gata og på data. I gatene viser Den Nordiske Motstandsbevegelsen (DNM) seg synlig gjennom flere offentlige aksjoner, demonstrasjoner og løpeseddelutdelinger (Ravndal, 2020:8). Stopp Islamiseringen av Norge (SIAN) har de siste årene hatt en økt synlighet gjennom sine demonstrasjoner og brenninger av koranen. Samtidig som enkelte høyreekstreme miljøer trekker til gatene, skjer det store utviklinger i det høyreekstreme miljøet på nett. Denne generasjonen av aktivister møtets primært på sosiale medier og nettspill, der det diskuteres alt fra «(...) dataspill og damer til politikk og samfunn» (Ravndal, 2020:8). Ravndal mener at vi må tenke nytt om metodene vi bruker i forskningen på høyreekstreme i dag og fremhever deltakende observasjon som ett viktig verktøy i forståelsen av høyreekstreme subkulturer på nett.

Antropologi, ekstremisme og *det digitale*

Denne oppgaven har på mange måter utgangspunkt i to begreper som begge er ulikt brukt og mye diskutert i både forskningssammenheng og samfunnet for øvrig; nemlig, *høyreekstremisme* og *det digitale*. I både fag- og samfunnsdebatter om høyreekstremisme er det stadig en tilbakevendende utfordring knyttet til den løse begrepsbruken, som gjør begrepet omstridt og problematisk. Høyreekstremisme er et politisert begrep som rommer normative avveininger, og begrepet blir brukt på måter som gjør at det inkluderer flerfoldige fenomener og prosesser (Bjørge & Gjelsvik, 2015:14).

Agnieszka Pasioka skriver i *Taking Far-Right Claims Seriously and Literally* (2017) om forholdet mellom antropologi og ytre høyre. Pasioka spør seg hvorfor ikke flere antropologer og samfunnsvitere «(...) *aren't* more prominent in explaining the ongoing developments as well as to suggest in what way they could be» (2017:20). Selv om det absolutt er en tematikk som kan og bør undersøkes av antropologer i større grad, er det også en bredde av studier av høyreekstremisme som er avhengig av hva begrepet egentlig peker til. Dette betyr at avhengig hva du legger i begrepets kjerne, vil en se at antropologien har befunnet interesse med høyreekstremisme på ulike måter.

I *Right-wing extremism/radicalism: reconstructing the concept* (2018) sammenlikner Elisabeth Carter femten definisjoner av høyreekstremisme. Definisjonene er ikke representative i en statistisk forstand, men Carter har valgt dem ut fordi definisjonene har blitt formulert av ledene forskere på feltet og brukt som fundament i mange empiriske studier. I den sammenheng peker Carter på gjentakende elementer i definisjonene, jeg skal trekke frem tre av dem i her. For det første blir *nasjonalisme* sett på som en sentral komponent ved høyreekstremisme. Nasjonalisme har vært et studieobjekt som mange antropologer har befattet interesse med i lang tid (se, f.eks. Clark, 2017; Feldman, 2005; Hobsbawn, 1992; Malkki, 1992; Thorleifsson, 2019, 2015; Verkaaik, 2010). Dersom nasjonalisme er sentralt i høyreekstremisme, har mange antropologer studert denne dimensjonen ved fenomenet. For det andre trekker Carter frem *rasisme* som et gjentakende trekk ved høyreekstre holdninger. Historisk sett har antropologien hatt det dobbelt forhold til begrepet; der disiplinen på den ene siden har blitt beskyldt for å drive «vitenskapelig rasisme» og banet vei for et rasjonelle bak slaveriet, segregering, kolonialisme og eugenitikk. På den andre siden har antropologien bidratt til en antirasistisk tradisjon, særlig etter andre verdenskrig, der en har vært opptatt av å påpeke lokale og globale manifestasjoner og konsekvenser av rasisme (se, f.eks. Mullings, 2005). For det tredje, skriver Carter, er «xenophobia» sentralt i definisjoner av høyreekstremisme, altså en frykt mot fremmede. Dette er heller ikke et fremmed tema i antropologisk litteratur, og Michal Buchowski (2017:520) skriver at holdninger mot «culturally distant strangers» særlig har blitt revitalisert blant antropologer etter den såkalte «migrasjonskrisen» i Europa i 2015. Samtidig er det klart at antropologer både ved andre tider og steder også har befattet interesse med temaet (se, f.eks. Hickel, 2014). Det er derfor tydelig at antropologer har befattet interesse med ulike dimensjoner ved høyreekstremismen avhengig av hvilke elementer fenomenet tilskrives å bli utgjort av. I denne oppgaven vil jeg ikke bygge videre på noen av disse, fordi jeg ønsker å bidra med *noe nytt* i forståelsen av høyreekstremisme. Likevel vil leseren kjenne igjen disse tre elementene ovenfor, selv om jeg ikke eksplisitt kommenterer dem i kapitlene.

Det digitale

Det andre løst definerte begrepet denne oppgave bygger på er altså *det digitale*. Heather A. Horst og Daniel Miller skriver at: «At the end of the day, however, the word seems to have become a discursive catchall for novelty» (2012:5). Det digitale har slik blitt et begrep som minner om hva Bateson (2000) omtaler som sorte bokser – som forklarer uten å selv forklares. Begrepet favner bredt, fra eldre metadiskusjoner om moderniteten, til «science fiction» og ulike versjoner av teknoliberalisme. Løsningen blir en definisjon av det digitale som ikke handler om

et generelt skille mellom «det digitale» og «det analoge», men heller som: «(...) the digital as everything that has been developed by, or can be reduced to, the binary – that is bits consisting of 0s and 1s» (Miller & Horst, 2012:5). I denne forståelsen er det digitale synonymt med binære opposisjoner.

Innenfor antropologien, og da spesielt strukturalismen, er binære opposisjoner sentralt for å forstå (digital) meningskaping. For Claude Levi-Strauss (1966) er binære opposisjoner en grunnstruktur for hvordan verden trer frem som meningsfull, sort får mening mot hvitt – ned som opposisjon til opp, osv. Denne grunnstrukturen er et viktig utgangspunkt også for Mary Douglas (1972:61) som skriver at en kode «(...) affords a general set of possibilities of sending particular messages». Disse meldingene, fortsetter hun, inneholder ulike former for hierarkier, inklusjon og eksklusjon, og grenser.

Forstått som binære opposisjoner, er skillet mellom «oss» og «den andre» nødvendigvis en slik opposisjon som inneholder en spesifikk melding. I den sammenheng er det slik interessant å se hvordan digitalkoding ser ut til å være reproduisert i digitale sosiale medier. Gjennom denne binariteten skapes det mening til «den andre» som forskjellig fra «oss», og på denne måten trer verden frem på en spesifikk måte. Det digitale legger med andre ord opp til andregjøring gjennom reduksjonen av alt til binære opposisjoner. På denne måten trer verden frem og blir gitt mening til gjennom forskjeller og grenser som skaper inklusjon og eksklusjon.

Det *digitale* har ikke bare blitt studert som koder, men også som et empirisk felt der en undersøker digitale infrastrukturer og det digitale som noe mer materielt. Det er ulike måter antropologer har tilnærmet seg dette. I *Coming of age in second life* (2008) utforsker Boellstorff antropologenes muligheter til å studere det virtuelle mennesket. Med utgangspunkt i den digitale verden *Second Life* utforsker Boellstorff hvordan «beboerne» lager ett samfunn gjennom blant annet å kjøpe eiendommer og bygge hjem. I tillegg lever beboerne tilnærmet like liv som i den analoge verden, der de går på konserter, forelsker seg og går i hverandres bryllup, og selger og kjøper varer og tjenester. Boellstorff studerer en digital sosialitet skapt i en digital verden, som ikke kan forklares eller studeres analogt. Studien blir sett på som en av de første antropologiske undersøkelsene av det virtuelle mennesket.

Digitalisering er også en viktig dimensjon ved transformasjoner knyttet til artefakter og instrumenter som PC og mobiltelefon (se f.eks. Gilbert, 2018; Pype, 2016; Stensrud 2017). I *'They're my Contacts, not my Friends'* (2018) undersøker Juliet Gilbert hvordan unge nigerianske kvinner bruker mobiltelefonen i sine liv og den er med på å re-konseptualisere tillit,

affekt og intimitet. Gilberts argument er at mobilkommunikasjon muliggjør en distanse mellom individer, som skaper nye former for sosialitet og fremtidsmuligheter. I *Appenes Planet* (2021) skriver Eriksen om hvordan smarttelefonen har endret verden og styrer menneskets hverdag. Hans fokus er på «smarttelefonen», som han mener har gjort mennesket både dummere og smartere på samme tid, mer sosialt og asosialt, og mer fritt samtidig som mer styrt. Smarttelefonen griper stridig mer om menneskelivet og gjør verden både større og mindre på samme tid. Gruppemedlemmene i SIAN og AAN er omfattet av slike instrumenter og artefakter, da både PC og mobiltelefon er en grunnleggende forutsetning for å kunne delta og kommunisere i gruppene.

Sosialt liv gjennom konkrete apper og program som Facebook er i seg selv et sentralt tema for antropologer (se, f.eks. Miller, 2017, 2011). I *Tales from Facebook* (2011) argumenterer Miller for at det er gode grunner til at Facebook burde bli undersøkt gjennom den antropologiske linsen. Miller mener at studiet av Facebook kan gi antropologer ny og nyttig informasjon om blant annet forståelsen av ekteskap, hva ungdommen gjør og hvordan vi bestemmer om informasjonen om både individer og grupper på Facebook burde blitt ansett som en form for sannhet eller kun en fasade (2011:xi). I *The ideology of friendship in the era of Facebook* (2017) undersøker Miller hvordan Facebook er med på å skape nye former for relasjoner. Miller argumenterer for at fremveksten av sosiale medier fører til et skifte fra fiktive slektskap til fiktive vennskap. Facebook er altså med på å rekonfigurere våre forståelser av både slektskap og vennskap.

Ser vi antropologi, høyreekstremisme og det digitale under ett, er det i dag lite – men økende – litteratur som setter søkelys på dette. I *From cyberfascism to terrorism: On 4chan/pol/ culture and the transnational production of memetic violence* (2022) undersøker Cathrine Thorleifsson hvordan digitale medier er med på å produsere fascistiske forestillinger. Thorleifsson argumenterer for at det digitale, representert ved nettstedet *4chan*, bidrar til produksjonen og sirkuleringen av fascistiske forestillinger; ved at *det digitale* muliggjør en raskere og anonym spredning av fascistiske fantasier og forestillinger i transnasjonale miljøer

Det er andre fagdisipliner som i større grad har rettet sin oppmerksomhet til Facebook og høyreekstremisme (se, f.eks. Klein & Muis, 2019; Muis m.fl., 2020; Scrivens & Amarasingam, 2020). I for eksempel *Online discontent: comparing Western European far-right groups on Facebook* (2019) tar Ofra Klen og Jasper Muis (2019) en mer kvantitativ tilnærming i sammenlikningen av Facebook-sidene til vesteuropeiske høyreekstre partier og bevegelser.

Deres konklusjon er at høyreekstrem mobilisering manifesterer seg i ulike organisatoriske former avhengig av de politiske mulighetene høyreekstremer har. Når de politiske mulighetene til høyreekstremer er begrenset, kan dette være med på å forklare hvorfor bevegelsene trekker til internett (Klein & Muis, 2019:541). Det er dermed klart at høyreekstremisme og digitalisering henger sammen, der det digitale forstått som binære opposisjoner bidrar til å gi det offentlige ordskiftet om høyreekstremisme en skismogenetisk dynamikk. I tillegg muliggjør konkrete medier, som Facebook, dannelsen av høyreekstreme grupper på internett.

Produksjonen av «den andre»: Et historisk tilbakeblikk

I *Beyond Anthropology: Society and the Other* (1989) viser Bernard McGrane hvordan produksjonen av annerledeshet («Otherness») er og har vært et grunnelement i «vestens» virkelighetsforståelse. Han er særlig opptatt av hvordan den europeiske bevisstheten, fra renessansen frem til 1900-tallet, har produsert «den andre». Gjennom dette viser McGrane hvordan ulike historiske epoker har anvendt seg av spesifikke konsepter for å forstå fremmede kulturer, som igjen har ført til spesifikke forståelser av hva «den andre» representerer. Produksjonen av annerledeshet forteller ikke bare noe om «den andre», den sier også noe fundamentalt om oss selv: «A culture which 'discovers' that which is alien to itself also thereby fundamentally reveals that which it is to itself» (McGrane, 1989:ix). Produksjonen av «den andre» handler om grensetrekninger mellom «oss» og «den andre»; om hva som ligger til grunn for grupperes grenser mellom hverandre.

McGrane starter sin gjennomgang med renessansen, en epoke som startet i Italia på 1400-tallet. Utover 1500- og 1600-tallet spredte tenkningen seg videre utover resten av Europa. I denne perioden, forklarer McGrane (1989), var kristendommen den sentrale tolkningsrammen for å forstå «den andres» fremmedhet på. «Den andre» ble beskrevet og gitt mening til basert på sine mangler: «(...) the Other is related to the Christianity he lacks, the clothes he doesn't wear, the gold he doesn't want, the iron he doesn't have, the written alphabet he doesn't use» (McGrane, 1989:10). «Den andre» var annerledes i mangel sin på både kristendom og var av en ikke-europeisk avstamning. I renessansen var «den andre» en ikke-kristen, en hedensk, en ikke-europeer.

Da renessansen i Europa på 1600-tallet blir avløst av opplysningstiden mister kristendommen sitt harde samfunnsgrep. I denne epoken blir idealer som fornuft, fremskritt, toleranse og frihet dyrket. Kristendommen er ikke lenger ikke hegemonisk, men inngår heller i en mer generell og kompleks kategori med navnet «religion». «Den andre» blir gitt mening til basert på nye

tolkningsrammer som fører til en ny binaritet. Det er ikke lenger mangelen på kristendom som skaper «den andre», men heller at hen er en manifestasjon av «villmannen» («the savage») (McGrane, 1989:44). Enkelt forklart blir skillet mellom «oss» og «den andre» trukket mellom «europeeren» og «villmannen». I dette ligger det spesifikke antakelser om hva det vil si å være en villmann. Villmannen blir forstått som ha sitt opphav i naturen og være tettere tilknyttet den. Dette fører til at hen i mindre grad er kapabel til å ta moralske handlingsvalg, i motsetningen til europeeren som i større grad er kultivert. Sett i sammenheng med opplysningstidens idealer, blir «den andre» blir forstått som en *uopplyst person* – en uopplyst person som ikke er kapabel til å se sin egen tilkortkommenhet:

Enlightenment knowledge consist in awareness of ignorance and ignorance consist of nonawareness of ignorance. *Not knowing about ignorance* is the very being of ignorance. The Ignorance of the Other consists of his ignorance of Ignorance. The alien Others are seen as ignorant because they don't know that don't know. (...) The other manifest the incarnation not of sin and Satan but of Ignorance (McGrane, 1989:71-2).

Opplysningstidens forståelse av annerledeshet varer frem til inntoget til 1800-tallet. «Den andre» forstås igjen gjennom nye tolkningsrammer, der hverken kristendommen eller ignoranse står mellom europeeren og «den andre». *Tid* og tidens gang er hva som virker grensesettende mellom «oss» og «dem». «Den andre» skiller seg ikke lenger fra europeeren gjennom primære og sekundære kvaliteter, som størrelsesorden, farge og hår, og heller ikke basert på «indre kvaliteter» i deres hjerne, som i de foregående periodene. Annerledesheten spores tilbake til hvor «den andre» tilhører i *historien*.

For å gjøre dette poenget mer eksplisitt er det nærliggende å trekke innsikter fra kulturevolusjonistiske perspektiver fra antropologiens spede begynnelse. En av de fremste representantene fra denne tradisjonen er E. B. Tylor (1832-1917), som skriver i *Anthropology, an Introduction to the Study of of Man and Civilization* (1913) følgende om «den andre»:

No doubt the life of the less civilized people of the world, the savages and barbarians, is more wild, rough and cruel than ours is on the whole, but the difference between us and them does not lie altogether in this. As the foregoing chapters have proved, savage and barbarous tribes often more or less fairly represent stages of culture through which our own ancestors passed long ago, and their cosmos and laws often explain to us in ways we should otherwise have hardly guessed, the sense and reason of our own (Tylor, 1913:388).

Sitatet peker på to sentrale transformasjoner bort fra både renessansens og opplysningstidens forståelser av «den andre». For det første blir «den andres» forskjellighet på 1800-tallet forstått

som en *historisk* forskjell. For det andre blir annerledeshet forstått som en form for *evolusjon* (McGrane, 1989:93). Europeeren og «den andre» skiller fra hverandre ved at «den andre» forstås som å befinne seg utenfor Europas grenser, som igjen er et bevis på at hen ligger bak europeerne i tid. «Den andre» kan derfor umulig ha hatt den samme historiske evolusjonen og blir slik en representasjon av europeerens forhistorie.

Avløsningen av det kulturrevolusjonistiske perspektivet skjer på 1900-tallet, da forståelsen av «den andre» går under en ny reformasjon. I denne perioden vokser det frem ideer om at verden består av mer eller mindre likeverdige *kulturer* som eksisterer i et kulturelt mangfold. *Kultur* blir lagt til grunn for forståelsen av annerledeshet og den påfølgende produksjonen av «den andre». I dette ligger det at «den andre» ikke lenger er en representasjon av fortiden, slik som på 1800-tallet, men hen blir nå trukket inn i nåtiden. «Den andre» lever samtidig med «oss», men har bare en annen kultur som skaper deres annerledeshet. McGranes historiefortelling slutter på mange måter her og ved å fortelle denne historien viser han en suksessiv bevegelse i produksjonen av «den ikke-europeiske andre»:

(...) from being devilish to lacking reason, then to represent backward races and to finally being simply human bearing a difference yet equally valid culture, makes at each an adjustment of otherness against a new horizon of intelligibility (Christianity; the Enlightenment and reason; time and evolution; the human exceptionalism or humanism) (Blaser, 2013:550).

Til tross for historiefortellingens slutt punkt, er omfavnelsen av kulturbegrepet et utgangspunkt for videre diskusjon. På midten av 1900-tallet og mot 1980-tallet ble kultur-begrepet nærmest *kanonisk* i antropologenes forsøk på å forklare fremmedhet (Blaser, 2013: 550). McGrane hevder at argumentene for å se «den andres» fremmedhet som en kulturell forskjellighet var: «(...) no causes for applause and self-congratulation» (1989:129). For McGrane relaterer kulturbegrepets tilkortkommenhet første og fremst til dets rolle i produksjonen av «den andre». Slik jeg leser ham, går argumentet som følger: Dersom «vi» skal bruke *kultur* som en forklaring på «den andres» fremmedhet, fanger vi dem samtidig i sin egen kultur. Dersom «vi» posisjonerer oss som de som *vet* at vår kultur er én blant mange, at kulturer er relative og følgelig verdsetter denne kunnskapen; blir «den andre» forstått som ikke å inneha den samme kunnskapen. På denne måten er hen fanget i sin egen kultur, i sin partikulære levemåte (McGrane, 1989: 121). Fremmedheten til «den andre» karakteriseres i hens manglende evne til å forstå sin egen kulturelle annerledeshet.

Skismogenese

Andregjøring har en skismogenetisk dynamikk, som fører til at samtalen om høyreekstremisme blir en skismogenetisk konflikt. Andregjøring fører til at partene i en samtale beveger seg lengre og lengre fra hverandre. Batesons forståelse av skismogenese var resultat av hans beskrivelser av dynamiske aspekter ved kulturelle prosesser på New Guinea (Bateson, 1935, 1958). Iatmul-folket hadde en tendens til å gå til det ekstreme i sine debatter og seremonielle forestillinger, en utvikling som eskalerte til og resulterte i et «klimaks» (Brox, 2000). I *Naven* (1958:175) definerer Bateson slike eskaleringer med *skismogenese* og forstås som: «(...) a process of differentiation in the norms of individual behavior resulting from cumulative interaction between individuals». Generelt betyr dette at små konflikter tillates og utvikles til en stadig større uenighet, der skepsisen mellom partene vokser kumulativt. Bateson skiller deretter mellom to ulike former for skismogenese:

a) *symmetrical schismogenesis*, where the mutually promoting actions of A and B were essentially similar, e.g., in cases of competition, rivalry, and the like; and b) *complementary schismogenesis*, where the mutually promoting actions are essentially dissimilar but mutually appropriate, e.g., in cases of dominance-submission, succoring-dependence, exhibitionism-spectatorship and the like (Bateson, 2000:82).

Det er *symmetrisk skismogenese* som anvendes i oppgaven, men gjennom Brox (2002) sin modifikasjon av det. Forstått i en smalere forstand betegner Brox symmetrisk skismogenese med navnet «expressive competition» («ekspressiv konkurranse», min oversettelse). Denne konkurransen dreier seg i bunn og grunn om rivaliseringer mellom grupper eller individer i deres forsøk på å *overgå hverandre* i sine uttrykkelser av forpliktelsen til felles delte verdier: «Each of these groups is characterised by intragroup expressive competition, in such a way that group A emanates messages that stimulate the expressive competition in group B, and *vice versa*» (Brox, 2000:389). Selv om vi betegner en konflikt som skismogenetisk, skriver Brox (2000), kan vi ikke vite alt om den. Jeg sier ikke at jeg vet alt om konflikten mellom høyreekstreme grupper og offentligheten, men hevder at den bærer preg av en ekspressiv konkurranse der partene stadig drifter lengre fra hverandre. Gjennom det som følger vil jeg stedvis poengtere deler av andregjøringsprosessene som bidrar til å skape skismogenetisk dynamikk, før jeg i kapittel sju drøfter dette nærmere.

Modernitet: Om å være nåtidspreget

Det er ikke et nytt spørsmål, hverken i antropologien eller samfunnsvitenskapen, om hvordan vår tid er å forstå. Klassikere som Tocqueville, Marx, Durkheim, Weber og Simmel har alle

forsøkt «(...) å fange tiden og se hva som ramlet hodet på dem» (Larsen, 2009:129). I sitt forsøk på å fange tiden, foreslår Mario Blaser (2013) at en altomfattende modernitet kan være én mulig diagnose av det 21. århundrets tidsånd. Modernitetsbegrepet er et omstridd begrep i samfunnsforskning og antropologien, der mange mener vi for lengst lever i postmoderniteten, mens Bruno Latour mener vi aldri har vært moderne (Latour, 2006). Denne oppgaven er ikke et bidrag til denne debatten. Jeg tar heller utgangspunkt i hvordan ordet «modernitet» kan bli anvendt som et metanarrativ for å forstå «den andres» fremmedhet på i vår tid. Det er virkelighetsforståelsen i *det moderne* jeg vil pakke ut.

Etymologien bak ordet «modernitet» forteller at det er en nydannelse av ordet *moderne* satt sammen med suffikset *-itet*¹¹. Opprinnelig har *moderne* sin opprinnelse i det franske ordet *modernité* eller det tyske ordet *modernität*, som betyr å tilhøre «nyere tid, nåtiden eller forholdsvis nærliggende tid»¹². I betydning og bruk referer *modernitet* til «det å være moderne (i utsettende, preg, innstilling, interesse)», det handler altså om å være *nåtidspreget*. Men, hva vil det si å være nåtidspreget? Ett mulig svar på dette spørsmålet, vil jeg argumentere for, er å forstå begrepet i sin videste forstand; som et metanarrativ om hvordan tiden beveger seg *fremover*. I den vestlige delen av verden, ikke så forskjellig fra opplysningstidens idealer, hviler dette narrativet på spesifikke filosofiske, politiske og økonomiske fundamenter. Av disse er det vært å nevne termer som demokrati, frihet, fremskritt, fornuft og kunnskap, og alt som er med på å gå imot denne moderniteten blir sett på med forakt (Blaser, 2013).

Forstår vi modernitetsbegrepet som et metanarrativ vil enhver epoke – enhver tid – ha spesifikke antagelser om hva som er tidsriktig og nåtidspreget. På mange måter er det dette McGrane (1989) viser med sin fortelling, nemlig at hver historisk epoke har spesifikke måter å være korrekt på som ligger til grunn for produksjonen av «den andres» fremmedhet. I vår tid kan modernitetsfortellingen ikke forstås uten endringene som skjedde i verdenshistorien på starten av 2000-tallet, der den vestlige verden ble opptatt av å trygge samfunnet fra trusler som kunne sette *nåtidspregheten* på spill.

I tiden etter den kalde krigen og på starten 2000-tallet får fortellingen om det 21. århundrets modernitet et skudd for baugen (Holbraad og Pedersen, 2012; Goldstein, 2010). Det skjer en negativ utvikling i verdenshistorien som skaper et brudd med ideene om den vestlige verdens progresjon, fremskritt og fornuft, som banet vei til den økte opptattheten av «*securitization*».

¹¹ <https://naob.no/ordbok/modernitet>

¹² <https://naob.no/ordbok/moderne>

Martin Holbraad og Morten A. Pedersen (2012) mener at dreiningspunktet skjedde etter den kalde krigen, mens Daniel Goldstien (2010) peker på 9/11 som dagen da verdenshistorien endret seg. Til tross for denne uenigheten peker de alle tre mot samme poeng, nemlig det faktum at den vestlige verden ble bevisst at det fantes trusler mot deres verdier og levemåter. Disse truslene blir sett på som avvikende fra nåtidspreget, det er *noe* eller *noen* som kunne komme til å bremse modernitetens bevegelse *fremover*. Jeg vil argumentere for at dette dreiningspunktet har vært med på å forme dette «noe» eller «noen» til «den andre», i den forstand at «den andre» blir forstått å være en trussel mot fundamentene samfunnet bygges på.

I samfunnsforskningen er det særlig statsvitenskapen gjennom «securitization-studies» som har viet en oppmerksomhet til Vestens økte fokus på sikkerhet på starten av 2000-tallet. Begrepet «securitization» er tenkt å fange den stadige oppfattheten av sikkerhet som har steget frem som et resultat av spesifikke sosiopolitiske diskurser og praksiser. Studiet av «securitization» innebærer å studere:

(...) the power of politics of a concept. Based on a clear idea of the nature of security, securitization theory aims to gain an increasingly precise understanding of who securitizes, on what issues (threats), from whom (referent objects), why, with what results, and not least, under what condition (Buzan m.fl., 1998:32).

Både Holbraad og Pedersen (2012) og Goldstein (2010) argumenterer for at antropologer i større grad bør ta sikkerhet med i sine analyser: «(...) many issues that have historically preoccupied anthropologist are today inextricably linked to security themes» (Goldstien, 2010:489). Tar jeg forfatterens formaninger på alvor og reflekterer over hvordan mitt feltarbeid kan relatere til denne sikkerhetsdiskursen, argumenterer jeg for at høyreekstreme grupperinger på internett inngår som en del av denne sikkerhetsdiskursen. Både SIAN og AAN blir elementer å kontrollere innenfor en sikkerhetsdiskurs. Selv om ikke høyreekstremisme er et nytt fenomen i Norge (Ravndal, 2020), argumenterer jeg for at dreiningen på 2000-tallet, i tillegg til utviklingene i de høyreekstreme miljøene i samme periode, samtidig med internetts rolle i spredningen av høyreekstremt tankegods; til sammen har ført til at offentligheten konstruerer høyreekstreme som «den andre» som en konsekvens av deres trussel mot samtidens nåtidspreg, så vel som at de representerer samtidens *uopplyste*. Slik som offentligheten produserer sitt vrengebilde, konstruerer SIAN og AAN sin motsats på relativt like måter og legger mer eller mindre en lik tolkningsramme til grunn i sin skapelse av «den signifikante andre».

Virkeliggjøring og andregjøring

Wittgenstein sier: «We see the world the way we do not because that is the way it is but because we have these ways of seeing» (McGrane 1989: ix). Det finnes ikke en objektiv virkelighet som vi alle kan forholde oss til, men virkeligheten ser ut slik den gjør basert på øyet som ser. I *Ontological Conflicts and the Stories of People in Spite of Europe* (2013:551) retter Blaser blikket vårt mot virkeliggjøring. Virkeliggjøring er «(...) a way of wordling, a form of enacting a reality». I dette ligger det at mennesker handler i og mot en verden. De virkeliggjør den verden de lever i, gjennom aktive handlinger. Virkeliggjøring skaper fortellinger og narrativer som innehar forestillinger om verden og dens dynamikker: «In this sense, any history is a story about the unfolding state of the world told from that vantage point of a particular set of ideas about the world and its dynamics» (Blaser, 2013:548). Fortellinger om verden og dets dynamikker, inneholder narrativer som tar utgangspunkt i spesifikke former for virkeliggjøring. Det er altså ulike måter å gi verden skikkelse på:

(...) stories are not only or not mainly denotative (referring to something “out there”), nor are they fallacious renderings of real practices. Rather, they partake in the performance of that which they narrate. One implication of this is the stories being told cannot be fully grasped without reference to their worldmaking effects, for different stories imply different worldings, they do not “float” over some ultimate (real) world (Blaser, 2013:552).

Fortellinger om virkeligheten er ikke noe vi kan gi mening til uten å forstå at den har virkeliggjørende effekter for mennesker.

Medlemmene i SIAN og AAN er opptatt av hva som skjer i Norge, Norden og verden for øvrig. Tematikkene som diskuteres i gruppene samsvarer ofte med temaer som bli diskutert av offentligheten. Dette kan være alt fra innvandring til helsepolitikk til klimapolitikk til diskusjoner om EU-medlemskap. Det er ikke slik at gruppe medlemmene lever i en sfære som er avkoplet resten av offentligheten. Facebook-gruppene er jo tross alt kun én spesifikk del av deres liv. Selv om de forholder seg til politiske saker og hendelser i samfunnsbilde som også øvrigheten er opptatt av, har de spesifikke måter å forstå disse på. Det er denne partikulære måten å se verden på som skiller dem fra offentligheten, i den mening at de har andre fortellinger om «(...) the unfolding state of the world». Disse fortelles fra et spesifikt ståsted som rommer partikulære ideer om verden og dens dynamikker. SIAN og AAN driver altså med en spesifikk form for virkeliggjøring og derfor også en spesifikk form for andregjøring. *Virkeliggjøring* og *andregjøring* samspiller, nettopp fordi spesifikke former for virkeliggjøring skaper spesifikke former for andregjøring, og *vice versa*.

Kapittel 4: Nasjonen og sorgen

Et viktig aspekt ved gruppe-medlemmenes produksjon av «den andre» ligger i deres forståelse av at det finnes *naturlige* sammenhenger mellom mennesker og opprinnelsessteder. På sitt mest generelle er et sted «en avgrensning av rommet» (Thuen, 2003:11). I dette ligger at steder har definerte grenser, enten de er tydelige og faste eller mer tidsbestemte og flyktige. Imidlertid er det ikke stedets grenser som definerer det *per se*, heller er det menneskets tilknytning til *det*. Dermed er stadfestning viktig i etableringen av sosiale identiteter (Thuen, 2003:11).

Stedet medlemmene i SIAN og AAN er opptatt av er Norge. Dette viser seg allerede tydelig i gruppens navn: Stopp islamiseringen av *Norge* og Avviklingen av *Norge*. Det ligger allerede innbakt i gruppens navn at det som avgrenser *rommet* er Norge og dets geografiske grenser. I neste omgang blir dette et utgangspunkt for konstruksjonen av «den andre», da «den andre» ikke kan bli *stadfestet* som å ha en rettmessig tilhørighet til Norge; de har sitt *hjem* et annet sted.

Nasjonen

Steder blir ofte gitt navn slik at de får sin egen individualitet. På denne måten blir steder gitt identitet, som lar oss skille det fra andre steder innen samme kategori (Thuen, 2003:12). Eric J. Hobsbawn (1992) skriver at de siste to århundrene av menneskets historie ikke kan bli forstått uten en viss forståelse av begrepet «nasjon» og vokabularet som nedstammer fra det. I dette ligger det at *nasjonen* som et sted – som en avgrensning av rommet – har blitt ansett som en riktig, viktig og legitim politisk styringsenhet i de siste to hundre årene. Benedict Anderson peker i samme retning i det han skriver at: «Nasjonen er rett og slett den mest universelle, legitimerende faktor i politikken i vår tid» (1983/1996:16). Det er altså ikke noe nytt at mennesker bruker nasjonen som et utgangspunkt i definisjonen av hvilke steder som er utgangspunktet for skapelsen av sosiale identiteter.

Ved å gi steder et navn etablerer vi på samme tid «(...) en relasjon mellom mennesker, rom og tid» (Thuen, 2003:12). Ser vi dette i sammenheng med nasjonen, oppstår spørsmålet om hva nasjonen *er*. I dette spørsmålet ligger begrepets mystikk og peker således mot hvordan *nasjon*, *nasjonalitet* og *nasjonalisme* er begreper som er vanskelig å definere og analysere: «We know what it is when you do not ask us, but we cannot very quickly explain or define it» (Anderson, 1996:16; Hobsbawn, 1992:1). En del av problematikken oppstår i sammenblandingen mellom begrepene «nasjon», «land» og «stat», som tilsynelatende fremstår som bagatellmessige nyanseforskjeller. For gruppe-medlemmene synes det ikke å være så viktig hvilke omgrep en anvender i beskrivelsen av Norge; de anvender alle tre. Derfor vil jeg argumentere for at

gruppemedlemmene legger større vekt på nasjonsaspektet i forståelsen av Norge. Denne forståelsen sammenfaller med de formelle landegrensene som avgrenser rommet.

En måte å snakke om nasjonen på, som en forskjell fra staten, er å forstå den som en felles kulturell enhet. I en slik forståelse er nasjonen på sitt mest grunnleggende nivå en kulturell enhet som bindes sammen av mennesker som deler en felles kulturell arv. Dette betyr at en nasjon nødvendigvis ikke trenger å være en politisk enhet *per se* og heller ikke knyttet til et spesifikt territorium, men altså heller en kulturell enhet (Heywood, 2014). I dag er både kurdere og samer eksempler på etniske folkegrupper som eksisterer på tvers av landegrenser. Til sammenlikning er både et land og en stat i større grad definert av formelle og territorielle bestemmelser og grenser. En nasjon er i større grad definert gjennom språk, religion, tradisjoner og historisk bevissthet. Disse karakteristikene blir sett på som *objektive*. Hobsbawm mener at de ikke kan legges til grunn som mål for å se når en nasjon faktisk eksisterer, for de er i seg selv tvetydige, skiftene og uklare (1992:6). Det er nødvendig å forstå en nasjon og nasjonalt fellesskap som definert av *subjektive karakteristikk*, det vil si «(...) by people's awareness of its nationality or what may be called their national consciousness» (Heywood, 2014:90). Denne nasjonale bevisstheten rommer en følelse av tilhørighet og lojalitet, som ofte blir forstått som en form for *patriotisme*; det vil si en kjærlighet til eget land. Det er her nasjonalismen begynner å gjøre seg gjeldene.

Det er interessant å spørre hvordan gruppemedlemmene konstruerer nasjonalitet og nasjonal bevissthet. Slik jeg ser det, er gruppemedlemmene i stor grad opptatt av både *tilhørighet* og *lojalitet* i forståelsen av nasjonalitet. I august 2022 publiserte jeg et innlegg i SIAN og AAN der jeg spurte medlemmene om hvem de anser om «de rettmessige» i Norge. I AAN fikk jeg 10 kommentarer, mens i SIAN 44 kommentarer. Enkelte svarte direkte på spørsmålet. Et kvinnelig gruppemedlem skriver det slik: «De rettmessige i Norge, er de som elsker sitt land: Patriotene». Et mannlige gruppemedlem skriver det slik: «Norges rettmessige etterkommere, er oss og våre etterkommere. Dermed basta». Sitatene illustrerer kjernen i gruppemedlemmenes forståelse av nasjonal tilhørighet. Den befinner seg i spenningsfeltet mellom en lojalitet til Norge i nåtiden, så vel som en tilhørighet til nasjonen gjennom «blods arv». Disse er to sentrale karakteristikk som ligger til grunn for produksjonen av «den andre» som den som ikke hører til. «Den andre» blir forstått som illojal og ikke-tilhørende nasjonen.

Denne forståelsen av nasjonal bevissthet er grunnet i en tilhørighet og lojalitet til nasjonen. Den speiler hvordan *steder* er konstruksjoner som eksisterer som kollektive forestillinger. Stedet,

altså Norge som en nasjon, blir et grunnlag for sosial kategorisering av «den andre» gjennom gruppemedlemmenes «(...) tilskrivning av stedlig tilhørighet» (Thuen, 2003:13). Dette resonerer godt med Andersons (1983/1996) mye brukte definisjon av nasjonen og nasjonalisme. Han skriver: «I antropologisk ånd vil jeg dermed foreslå følgende definisjon av nasjonen: Det er et forestilt, politisk fellesskap – og det blir oppfattet som både begrenset og suverent». (Anderson, 1983/1996:19). Nasjonen er et forestilt fellesskap, fordi medlemmene i en nasjon kun vil møte et fåtall av sine medborgere. Nasjonen er begrenset, fordi selv den største av dem har en grense som skiller den fra andre nasjoner. Nasjonen er til slutt å oppfatte som suveren, fordi den ble skapt i en tid der en ønsket å bryte med guddommelig legitimitet og ble symbolet på å være fri (Anderson, 1983/1996:20-21).

I *Likhetens Grenser* (2001) peker Marianne Gullestad på et viktig poeng i forståelsen av tilhørighet til det nasjonale fellesskapet. Gullestad argumenterer for at det er et spenningsforhold mellom to ulike måter å forstå medlemskap på, som langt på vei speiler forholdet mellom de mer formelle kravene versus de mer uformelle kravene som stilles til medlemskap. Det er snakk om et forhold mellom sivile og politiske rettigheter på den ene siden, versus, språklige og kulturelle særtrekk på den andre siden. Hun beskriver det slik: «Dette innebærer en spenning mellom nasjonalt medlemskap forstått som noe som en kan oppnå ved å bosette seg i et land, og nasjonalt medlemskap forstått som noe en er født inn i via 'blodets bånd'» (Gullestad, 2001:37).

Jeg vil argumentere for at gruppemedlemmene i mindre grad er opptatt av det nasjonale medlemskapet mennesker tilegner seg ved å bosette seg i et land, som gjennom ervervlsen av formelt statsborgerskap. De forstår nasjonalt medlemskap som bestemt av «noe du er født inn i via blodets bånd». Det er denne forståelsen som ligger til grunn for andregjøringen diskutert i dette kapitlet. Resultatet er produksjon av et skarpt skille mellom «vi» og «den andre», der «vi»-kategorien skapes og demonstreres gjennom blodsband og lojalitet, mens «den andre» er i mangel på disse. Grensen mellom «vi» og «dem» blir trukket basert på *hvem* som kan hevde en rettmessig tilhørighet til Norge gjennom demonstrasjon av blodsband og hvem som er lojal overfor nasjonen.

Gullestad hevder at dette perspektivet har dominert forståelsen av nasjonalt medlemskap og tilhørighet de siste årene. Hennes påstand er at «(...) de etniske dimensjonene ved nasjonal tilhørighet nå er i forgrunnen for mange mennesker» (Gullestad, 2001:39). Det ligger derfor i kortene at det er en økende opptatthet av felles kultur, avstamning og opprinnelse i definisjonen

av nasjonal tilhørighet, som går på bekostning av de mer sivile og politiske aspektene knyttet til oppnådd statsborgerskap. Gruppemedlemmene føyer seg altså inn i rekken av mennesker som slutter opp under viktigheten av de mer «etniske dimensjonene» ved nasjonal tilhørighet.

Nasjonen som et hjem

For å få en bedre forståelse av hvordan gruppemedlemmene konstruerer «den andre» basert på nasjonal tilhørighet, kan vi vende oss til medlemmenes bruk av metaforer som artikulerer forbindelser mellom mennesker og steder. Norge omtales ofte som et «fedreland», «moderland» eller «hjem». Det er også mange gruppemedlemmer som bruker ordet *hjem* i det de uttrykker ønsket om å sende innvandrere tilbake til sitt *hjemland*. Det er gjennom bruken av *hjem(met)* som en metafor at gruppemedlemmene beskriver nasjonen som stedbunden, der det blir gjort eksplisitte og naturlige koplinger mellom mennesker og steder. Slik blir «den andre» forstått som å være i mangel på en tilhørighet til hjemmet – «den andre» har sitt hjem et annet sted.

Siri, et medlem i Gruppe Y, beskriver det slik:

Det er dystre fremtidsutsikter. Det er ikke vanskelig å forstå at landet ødelegges og endres i et mørke av fattigdom, uro og overbefolkning av folk som ikke hører hjemme her. Det er akkurat på samme måte som planter som ikke hører hjemme i vår fauna, som vokser vilt over alt og kveler den opprinnelige faunaen.

Siri bruker både «landet» og «hjemmet» for å beskrive det avgrensede rommet nasjonen Norge representerer. Hun beskriver også hvordan en «fremmed fauna» truer «norsk fauna», som i overført betydning impliserer at et «fremmed folk» (innvandrere) truer det «norske folket». Siris sitat viser hvordan nasjonal tilhørighet skapes gjennom blodets bånd, i den forstand at medlemskap til nasjonen tilskrives menneskene som naturlig har tilhørighet i Norge. Innvandrere, til tross for formelt statsborgerskap, kan ikke erverve seg det samme medlemskapet, fordi de ikke har denne naturlige koplingen til *opprinnelsesstedet* – til hjem(met).

Liisa Malkki beskriver i *National Geographic* (1992) hvordan skapelsen av identitet henger sammen med territorialisering. Malkki bruker på sin side metaforen «røtter» for å beskrive hvordan mennesker skaper naturlige koplinger mellom seg selv og steder. I det mennesker sier at de «har røtter» et sted, sier de samtidig at de har en naturlig kopling til stedet. I *The Idea of A Home: A Kind of Space* (1991) erkjenner Douglas at det er en sammenheng mellom *sted* og *hjem*, men at det ikke er tilstrekkelig å forstå hjem(met) som kun en lokalisert idé. Douglas skriver:

It does need bricks and mortar, it can be a wagon, a caravan, a boat, or a tent. It need not be a large space, but space there must be, for home starts with bringing some space under control. Having shelter is not having a home, nor is having a house, nor is home the same as household. For a home neither the space nor its appurtenances have to be fixed, but there has to be something regular about the appearance and reappearance of its furnishings (1991:289).

Det Douglas forteller oss her, er at skapelsen av hjem(met) riktig nok startet med behovet for å kontrollere et rom. I så måte er hjem(met) en spatial forestilling som kan variere fra en tid til en annen, fra en kulturell kontekst til en annen. Hjem(met) kan ikke reduseres til kun en lokalisert og territorialisert idé, det er også en idé i tiden med estetiske og moralske dimensjoner: «So home is not only a space, it also has some structure in time; and because of it is for people who are living in that time and space, it has aesthetic and moral dimensions» (Douglas, 1991:289). Dannelsen av et hjem(met) avhenger med andre ord av og reflekterer tilbake på ideer mennesker har om livet i tid og rom. Hjem(met) representerer realiseringen av ideer (Douglas, 1991:290).

Dersom skapelsen av hjem(met) starter med et behov for å kontrollere et område, er det tydelig at gruppemedlemmene ønsker å kontrollere det rommet som skapes av nasjonens grenser. Siden hjemmet også er en idé med moralske og estetiske dimensjoner, er nødvendigvis interessant å undersøke disse. Jeg har allerede forklart hvordan informantene mine vektlegger tilhørighet og lojalitet som viktige kriterer for medlemskapet i det nasjonale fellesskapet. Jeg anser dermed også disse som viktige moralske og estetiske dimensjoner i forståelsen av nasjonen som et hjem.

Hjemmets moralske og estetiske dimensjoner forteller oss noe om *hvem* som har tilhørighet til det. Douglas skriver at «(...) there has to be something regular about the appearance and reappearance of its furnishings» (1991:289). Det må være noe regelmessig med hjemmets møblement, som i denne oppgavens tilfelle gir seg utslag i hvem som lever og i nasjonen. Den økte innvandringen til Norge revitaliserer en «(...) stadig strid om avgrensingene om hvem som hører til, og hvem som ikke gjør det» (Gullestad, 1991:39). Innvandrere blir oppfattet som en trussel mot hjemmets, dets indre verdier og institusjoner. De nåværende og tidligere møblene i hjemmet, står enten i fare for å bli byttet ut eller ommøbleres. Hjemmet er slik sentralt i forståelsen av «den andre», fordi det rommer et dobbelt ønske: Et ønske om å sende «den andre» hjem til sitt *hjemland*, så vel som et ønske om å selv *være hjemme*, det vil si, retten og ønske å føle seg hjemme i egen nasjon (Hage, 1998).

«Ja, hva er igjen av gamle Norge?»

Medlemmene i SIAN og AAN har klare forestillinger om hvordan Norge så ut *før* «det ble ødelagt». I et innlegg i AAN ba jeg gruppemedlemmene beskrive sitt syn på Norge i dag. Flere vedkjente at de ikke lenger gjenkjenner sitt «hjemland». En Facebook-profil med navnet Bjørn skriver det slik:

Ja, hva er igjen av gamle Norge? Nesten ingenting. Dette er realiteten: Vi har verdens høyeste strømpriser. Vi har verdens høyeste matvarepriser. Homofile kan gifte seg i kirken. Våre politikere kan lure NAV, og de får ingen straffereaksjoner av den grunn. Vi har en fastlegeordning som mer eller mindre har kollapse. Vi har den ene skolereformen etter den andre, som har ødelagt norsk skole. Vi har forvaringsdømte som får permisjon fra fengsel. Vi hadde en av verdens største handelsflåter, som det i dag ikke er noe igjen av. I 1969 hadde vi 75 000 nordmenn som seilte ut på norske skip – i dag kan du telle dem på en hånd. Vi hadde en mengde småbruk ut over dette landet, i dag er det nesten ingen igjen. Det vi dog har igjen er 17. mai, i tillegg til pinsen som offentlig flaggdag. Men, stort sett har vi ikke igjen noe mer fra det gode 50- og 60-tallet.

Bjørns sitat illustrerer hvordan nasjonen er en idé som er fiksert i tiden. Han påpeker at det er et uregelmessig forhold mellom fortid, nåtid og fremtid. Dette er et stadig tilbakevendende perspektiv blant gruppemedlemmene, der de antyder at det *ikke* er et samsvar mellom hvordan ting faktisk *er*, hvordan ting *burde være* og hvordan ting var *bedre før*. Nasjonen som både et sted og hjem, har dermed en symbolsk mening som har blitt «(...) skapt av dets historie, men denne historien er samtidig en fortid konstruert av nåtiden» (Thuen, 2003:30). Gruppemedlemmene tilskriver nasjonen denne symbolske meningen gjennom å romantisere en idealisert fortid; en fortid som får sin romanse som en konsekvens av nåtidens og fremtidens dystre utsikter.

For gruppemedlemmene er innvandring en av de største endringene i Norge i dag. Sjeldent defineres det hvilke grupper som faller inn under kategorien, men både SIAN og AAN er overbevisst om at innvandrere utgjør et stadig høyere antall av den norske befolkningen¹³. Douglas (1991:288) skriver at hjemmet skapes av en lojalitet og solidaritet som er viktig for å overkomme krefter som kan slå sprekker i det. Innvandring kan blir forstått som en slik kraft. Dette viser seg syngelig i det flere medlemmer skriver at innvandrere beriker seg selv på

¹³ Ifølge Statistisk Sentralbyrå (SSB) er det per mars 22. 2023; 877 277 innvandrere og 213 810 norskfødte med innvandrerforeldre i Norge. Førstnevnte utgjør 16,0% av befolkningen i Norge, mens sistnevnte utgjør 3,9%¹³. Til sammenlikning var andelen innvandrere i befolkningen i 1980 2% og i 1998 5,5% (Gullestad, 2001:39).

bekostning av fellesskapets goder. Anders, et medlem i AAN, har skrevet et innlegg om «sosialhjelp til innvandrere»:

Personer med innvandrerbakgrunn utgjør rundt 20 prosent av befolkningen, men i 2019 fikk disse utbetalt 58 prosent av all sosialhjelp på landsbasis. I Oslo er tallet 75 prosent av alle mottakere! I 2009 ble det utbetalt 1,8 milliarder kroner i sosialhjelp til personer med innvandrerbakgrunn. I 2019 var tallet økt til fire milliarder. Fire milliarder kroner i sosialhjelp til innvandrere – hvert eneste år, og tallene bare øker år for år. Betyr ikke dette at Norge og nordmennene finansierer sin egen undergang?

I innleggets kommentarfelt er det flere som skriver at de er enig i dette perspektiv. Et kvinnelig medlem skriver: «I tillegg til at disse uintegreerbare mottar mest penger og goder, koster de enormt mye penger i form av ødeleggelser og kriminalitet ... Når man tar i betraktning at de IKKE yter noe til fellesskapet, blir de et bunnløst krater i norsk fellesøkonomi». En annen kvinne har følgende kommentar til Anders' innlegg: «De er faenskapet i Norge, de har aldri blitt invitert hit. De er her for å utnytte det norske folket». Det råder med andre ord en forståelse av at innvandrere *skummer fløten*. De slår dermed sprekker i lojaliteten fellesskapet avhenger av.

I tillegg til at flere er enig med Anders' innlegg, har denne holdningen en dimensjon til. Enkelte ymter frempå en urettferdighet som oppstår i det innvandrere forstås som gratispassasjerer i nasjonen. Innvandrere er gratispassasjerer fordi de mottar offentlige goder uten at de tilstrekkelig har bidratt til fellesskapet. Et kvinnelig medlem forteller: «Jeg har betalt skatt siden 1973 og jobbet hardt for å forsørge meg og mine. I 2018 tvang helsa meg ut av jobb, og nå er det så vidt jeg holder hodet over vann med økte levekostnader». Et annet medlem har følgende budskap: «Jeg skal for øvrig hilse fra et par pensjonister som har jobbet hardt hele livet og frosset seg gjennom vinteren. De føler seg verdsatt!». Denne kommentaren har åpenbare innslag av ironi, men den forteller om en sårhet gruppe medlemmene opplever. De føler ikke at «det norske folket» får det de mener de har krav på, de føler seg *forfordelt*.

Gratispassasjerer er ikke et ukjent fenomen i hjemmet. Douglas (1991:295) skriver at et hvert velfylt hjem presenterer seg med et allment problem, nemlig hvordan allokere og fordele ressurser på en god måte. Gratispassasjeren blir forstått som den som stjeler fra «(...) the future prosperity of his own home, he free-rides on his own attempts to make himself a home» (Douglas, 1991:296). Det er denne formen for illojalitet innvandrere blir tilskrevet, som i neste omgang gir dem en annerledeshet. Et gruppe medlem skriver det slik: «Innvandrere utnytter NAV fra første dag de kommer hit. De får i tillegg mer enn minstepensjonister, selv om de

ALDRI har jobbet i livet». Det ser dermed ut til at gruppemedlemmene forstår innvandrere som illojale ved at de ikke bidrar tilstrekkelig til fellesskapet. De utnytter hjemmets ressurser til egen vinning og slik bryter de hjemmets solidaritet.

Nasjonen og tidens gang: Når tiden lager alle

Tiden er nådeløs og alltid til stede, samtidig er den u håndgripelig. I det som følger tar jeg utgangspunkt i det Alfred Gell (1992) omtaler som et triangulært forhold mellom fortid, nåtid og fremtid. I et samspill skaper disse forestillinger om verden mennesket lever i og er med på å konstruere den virkelighetsforståelsen gruppemedlemmene besitter. Roy Wagner skriver at: «We live ... our lives backward and forward» (1986:89). Det Wagner forteller oss her, er at mennesket befinner seg i «(...) en situasjon som både er preget av å bygge på forhold i fortiden og av å være i uopphørlig bevegelse mot en framtid som venter» (Berge, 1997:158). Pierre Bourdieu forklarer dette paradokset gjennom et annet: «Today is tomorrow, because yesterday tomorrow was today» (1990:9). Det betyr at både *i går* og *i morgen* er inkludert *i dag*.

Innvandrere vekker samspillet mellom fortiden, nåtiden og fremtiden. Den økte innvandringen minner gruppemedlemmene på nasjonen så annerledes ut før, hvilke problemer innvandringer fører med seg i dag og hvilke problemer det kan bære med seg i fremtiden. Slik blir både *i går* og *i morgen* er inkludert *i dag*, ved at *i dag* vekker minner om hvordan ting var bedre før, så vel som bekymringer for nasjonens fremtidige utvikling. Mot slutten av feltarbeidet publiserte jeg et innlegg i SIAN og AAN, der jeg spurte medlemmene om hvilke drømmer og ønsker de hadde for Norges fremtid. I SIAN fikk jeg kun 12 kommentarer, mens i AAN fikk jeg 171 kommentarer. Svarene jeg fikk speilet langt på vei det triangulære forholdet mellom fortiden, nåtiden og fremtiden.

En første rekke av kommentarer handlet om et ønske om å vende tilbake i tiden. I spørsmålet om hva gruppemedlemmene ønsket seg for fremtiden, svarte enkelte følgende: «At vi kom tilbake til 60- eller 70-tallet», «Vi vil ha tilbake Norge som det var før», «Vi vil ha Norge slik det var på 70-tallet, før oljen ble en forbannelse for folket», og «Jeg ønsker et Norge som var før 1970; uten islam, moskeer og imamer». Det er altså flere som ønsker å skru klokken tilbake, fordi Norge ikke lenger er som det en gang var. Dermed er det flere som «ønsker det gode gamle Norge» tilbake, mens andre er mer pessimistiske og skriver at Norge «aldri vil bli det samme som det var». På mange måter blir nasjonen slik den så ut i fortiden sett på som en idealstandard begravet i en svunnen tid.

En andre rekke av kommentarene er direkte svar på spørsmålet mitt. Det er konkrete ønsker for fremtiden som ikke handler om å vende tilbake i tid. Når det kommer til innvandring er gruppe-medlemmene klare på at: «Det beste er vel å få de ut av Norge, de har aldri blitt invitert inn i landet vårt». Et kvinnelig medlem skriver at hun ønsker: «Full retur av personer som ikke skal være her», en annen kvinne skriver: «Et Norge fritt for innvandrere», mens en tredje kvinne skriver: «Jeg ønsker at vi får beholde det lille som er igjen av Norge». De fleste vil altså sende innvandrere tilbake til sine hjemland – sine *opprinnelsessteder*. Ønsket om å vende tilbake til fortiden, i tillegg til fremtidsønsket om å sende innvandrere ut av Norge, reflekterer tilbake på gruppe-medlemmenes forståelse av nåtiden. *I dag* representerer en nasjon og et hjem som *ikke* tilfredsstillende gruppe-medlemmenes ideelle forstilling om hvordan det *burde* se ut.

I sin avhandling *Tiden lager alle sår: Reaksjoner på industriforurensningen i byen Copșa Mică, Romania* (1997) beskriver Trond Berge hvordan rumenerne på sett og vis lever bakovervendt. Dette betyr at den tilbakelagte fortiden forplanter seg i nåtidens øyeblikk og fremhever sider ved den. For å beskrive forholdet mellom fortid, nåtid og fremtid, anvender Berge begrepet *temporale sirkler*. Han forklarer det slik:

Man arbeider seg *bakover* fra bilder av det som nå forekommer med tanke på å lage en sammenhengende, meningsfylt og troverdig gjengivelse av fortiden som har frambrakt nåtiden. Parallelt arbeider man seg *fremover* fra forestillinger om fortiden for å skape et korrekt bilde av en nåtid man søker å begripe (Berge, 1997:158).

I det gruppe-medlemmene ønsker seg tilbake til fortiden, ser de seg bakover til en fortid fri for innvandring, samtidig forstår de dagens situasjon som et resultat av en økt innvandring til Norge de siste tiårene. Gruppe-medlemmene skuer mot en tveegget fremtid: Dels representerer fremtiden et potensiale for forbedring, dels representerer den en mulighet for en forverring av dagens situasjon.

Innvandrere blir dermed en representasjon på endring. En endring som har vært med å forandre nasjons hjemmet til noe fremmed og lite ønskelig. Møblene har blitt byttet ut eller er i ferd med å bli ommøblert. Innvandrere er en endring i den mening at de utfordrer forståelsen av hvem som «rettmessig» tilhører nasjonen og kan ta eierskap til den. Dette er en endring som gruppe-medlemmene ikke kan kontrollere og derfor uttrykker de en mangel på kontroll over nasjonens utvikling. Hjemmet utvider og endrer seg uten at de får gjort noe med det.

Sorg og endringsblindhet

Politisk debatt og argumentasjon handler essensielt om en re-modellering av verden. *Endring* ligger i politikkenes hjerte og er en kilde til konflikt: «(...) the desire to change the world raises a number of difficult questions» (Heywood, 2015:351). Spørsmålet er om endringer faktisk er ønskelige eller ikke. For gruppemedlemmene er ikke dette et spørsmål med et strømlinjeformet svar: Om endring representerer et sted tilbake til en romantisert fortid eller muligheter for en bedre fremtid, er endringer velkomment. Dersom nasjonen endrer seg i samme takt og retning slik som i dag, foretrekker de å trykke på bremsen og dermed unngå flere negative utviklinger.

Jeg vil hevde at sorgen gruppemedlemmene har knyttet til de endringene som skjer i nasjonen i dag, ikke er til stede på samme måte hos hvermannen i Norge i dag. For å gjøre poenget tydeligere kan en parallell trekkes til klimaaktivister. De opplever endringer i miljøet, klima og økologien som prekært, og maner til handlinger og handler for å redusere tap av arts mangfold og bremse klimakriser. På samme måte som klimaendringer er fundamentalt i klimaaktivistenes verdensanskuelse, er endringene innvandrere skaper i nasjonen sentralt i gruppemedlemmenes virkelighetsforståelse. Gjennom feltarbeidet fornemmet jeg stadig at gruppemedlemmene sørget over *noe*; en sorg over en nasjon som går tapt gjennom samfunnsendringer medlemmene ikke rår over. Det er snakk om en følelse av at nasjonen *svinner hen*, uten at de selv kan gjøre noe konkret for å bremse og stoppe denne endringen. Denne sorgen minner om det sosiolog Linn Stalsberg betegner som en *økosorg*.

Økologisk sorg (økosorg), skriver Stalsberg, kan blir forstått som en respons på en opplevelse av tap i naturen eller forventinger om slike tap i fremtiden. Hun skriver:

Gitt at vi lever i en tid med ekstraordinære tap, og at disse tapene ikke kommer til å slutte med det første, forventer vi sammen med et økende antall forskere at økologisk sorg vil bli en stadig mer vanlig menneskelig respons på tapene vi møter i vår tidsepoke; antropocen (2019:145).

Enkelt sagt handler økosorg altså om å være vitne til økologiske tap som en selv eller andre opplever. I neste omgang skaper dette en følelsesmessig respons – en sorg – knyttet til tapet av økologisk mangfold og natur.

Økosorg hviler på det psykologene kaller for *shifting baseline-syndromet*, som oversettes til *endringsblindhet* på norsk (Sverdrup-Thygeson, 2020:43). Begrepet ble først brukt av den kanadiske forskeren Daniel Pauly i hans studie av fiskere. Han forklarer det slik: «Essentially, this syndrome has arisen because each generation of fisheries scientists accepts as a baseline the stock size and species composition that occurred at the beginning of their careers, and uses

this to evaluate changes» (Pauly, 1995: 430). Det Pauly forteller her, er at mennesket tar utgangspunkt i naturen som en referanseramme slik vi lærte oss å kjenne den i barndommen. Naturmiljøet vi møtte som barn «(...) blir for oss den naturlige naturen» (Stalsberg, 2019:153). I det mennesket opplever at referanserammen, «den naturlige naturen», ikke lenger samsvarer med nåtidens natur oppstår økosorgen. Fortiden blir sammenlikningsgrunnlag mennesket måler det nåværende mot. Sorgen oppstår når det ikke lenger finnes et samsvar mellom hvordan ting *er* og hvordan det *har vært* og *bør* være.

Med dette perspektivet kommer vi igjen i berøring mellom ulike distinksjoner mellom *er* og *bør*. Denne distinksjonen speiler det triangulære forholdet mellom fortiden, nåtiden og fremtiden. Dette er et spenningsforhold mellom ting som ikke er som det *var*, er som det ikke *burde være* og er slik ting *burde* bli. Tiden blir en forskjellsskapende kraft ved at den består av forskjeller mellom *før* og *etter* (Luhmann, 1993:34). Det er dette poenget Berge fremmer i det han skriver at *tiden lager alle sår*: «Det sier seg selv at nåtidens plager framkaller mye av det som skal ha vært lyspunkter før i tiden. Ikke desto mindre bidrar trolig det som *bedre var* – i form av det som nå *ikke* er – til å bringe frem nåtidens feil fram i lyset» (1997:47).

Gruppemedlemmene er ikke primært preget av en økosorg, men det er fruktbart å overføre ideene på politisk tenkning. Poenget blir følgende: «Det systemet man vokser opp i, har man en tendens til å forsvare og sette pris på» (Stalsberg, 2019:153). Jeg har riktig nok ikke bakgrunnsinformasjon om medlemmene i SIAN og AAN, og kan derfor ikke si noe om når og hvor de vokste opp. Poenget mitt er derfor helle å vise at medlemmene har en tendens til å forsvare og sette pris på nasjonen slik de *forestiller* seg at den så ut før. På denne måten lager ikke tiden bare alle sårene, men *tiden lager alt og alle*. Med dette mener jeg at tidens gang er med på å forme oss alle, fordi den gjennomsyrer og er formativ for menneskers liv.

I forståelsen av nasjonen som stedbunden og tidsmessig idé, blir «den andre» tilskrevet sin annerledeshet i mangelen på tilhørighet og lojalitet til nasjonen. Innvandrere blir særlig forstått som «den andre», i det de ikke klarer å demonstrere tilstrekkelig nasjonal tilhørighet gjennom blods arv. De representerer også en trussel mot nasjonens indre lojalitet og solidaritet, ved at de forstås som gratispassasjerer. Mangelen på tilhørighet og lojalitet er dermed hva som ligger til grunn for andregjøringen i dette kapitlet. Denne andregjøringen speiler tilbake på gruppemedlemmenes forståelse av seg selv. De tilhører kategorien «vi» som i dette tilfellet blir hvem som kan demonstrere sin rettmessige tilhørighet til nasjonen, så vel som lojalitet til den. Denne grensedragningen mellom «vi» og «dem» er med på å skape en samtale med en

skismogenetisk dynamikk, fordi det forteller gruppe medlemmene hvem som forplikter seg til å bidra til det beste for nasjonen. I det kommende holder jeg fast ved denne nasjonsfølelsen, men argumenterer for at «den andre» ikke bare blir forstått som ikke tilhørende nasjonen – «den andre» er også en trussel mot nasjonens eksistens.

Kapittel 5: Nasjonen og truslene

Den 8. mai 2022 våknet jeg opp med vissheten om at det var 8. mai, altså *frigjøringsdagen*. Det var nå 77 år siden Norge ble frigjort fra Tyskland under andre verdenskrig og jeg forventet at gruppemedlemmene ville ha en god del å si om akkurat denne dagen. Jeg slår på kaffetrakteren, setter meg ved kjøkkenbordet og logger meg inn på Facebook. Ute skinner solen fra en skyfri, blå himmel – det er vel et passende vær på en frigjøringsdag, tenker jeg. Blikket og oppmerksomheten min vendes igjen til skjermen. Inne på Facebook søker jeg opp SIANs gruppe. Flere innlegg har blitt publisert siden jeg sist var innom gruppen; om både frigjøringsdagen, men også om andre hendelser i nyhetsbildet.

En Facebook-profil med navnet Geir, har skrevet et innlegg med følgende overskrift: «Er vi i ferd med å miste vårt land og vår selvstendighet?». Det var en interessant overskrift for en frigjøringsdag, burde en ikke heller feire friheten? Under innlegget troner et stort norskeflagg og resten av innlegget er et varsel om hva som angivelig skjer i Norge i dag:

I 1940 ble vi okkupert av en fremmed makt. Takket være manges heltemodige innsats ble Norge igjen et selvstendig land. Men, nå er vi igjen utsatt for en «invasjon». Ved invasjonen i 1940 ble det foretatt et politisk skifte i landet. Denne gangen er det mye verre: Hele vår kultur, religion og det norske folket er i ferd med å bli skiftet ut. Men, hva skjer da? Ingen partier og ingen politikere står opp ved «fronten» for å stanse» denne «invasjonen».

I innleggets kommentarfelt blir Geirs innlegg tatt godt imot, der flere villig kan bekrefte tilstandsbeskrivelsen. Et medlem med navnet Tom, utdyper Geirs historiefortelling og beskriver at dagens «faktiske tilstander» er et resultat av «globalistenes okkupasjonsprosjekt i Europa». Tom mener at prosjektet ble påstartet etter at Tyskland tapte krigen, men han forklarer ikke hvem disse globalistene konkret er. Deres mål er likevel å utføre en destruktiv plan.

I den forlengelse, beskriver et tredje medlem – Hans – hva denne destruktive planen går ut på. Han forteller: «Det er Stortinget og regjeringen som vil gi landet til nazi-Tyskland». Dette gjør politikerne, fortsetter Hans, ved å gi opp våre naturressurser og vår økonomi til Tyskland. Geir er langt på vei enig i dette, men mener at det ikke er Tyskland som er problemet. For Geir er det tydelig at det er norske politikere som er hovedarkitektene bak invasjonen. Det er politikerne og politiske partier som skal holdes ansvarlig for utskiftingen av «den norske kulturen», «religionen» og «det norske folket».

Geir og hans med-medlemmer er overbevist over at Norge er under en form for okkupasjon, der hele «vår kultur, religion og det norske folket er i ferd med og bli skiftet ut». Skylden for

denne okkupasjonen blir lagt til norske politikere og politiske partier. Historiefortellingen rommer en spesifikk risikoforståelse som baserer seg på gruppemedlemmenes virkelighetsforståelse. «Den andre» blir konstruert som en trussel mot nasjonen og skylden for truslene blir rettet mot norske politikere. Denne formen for andregjøring utgjør en viktig del av gruppemedlemmenes forståelse av virkeligheten og hvilke sannheter den rommer.

Opphøyethet og den sosiale konstruksjonen av risiko

Dette kapitlet bygger videre på nasjonsforståelsen beskrevet i forrige kapittel, men tar utgangspunktet i hvordan «den andre» blir forstått som en trussel mot nasjonen. Jeg argumenterer for at menneskene som ikke vil være med på å forvalte beskyttelsen av nasjonen, eller de som blir anklaget for å besmitte nasjonen, blir konstruert som «den andre». I *Purity and Danger* (2002:9) skriver Douglas følgende: «For us sacred things and places are to be protected from defilement». Hellige ting og steder må beskyttes fra besmittelse, men hva som til enhver tid representerer det hellige, så vel som skitt, varierer fra en tid til en annen, fra en kulturell kontekst til en annen. I gruppemedlemmenes virkeliggjøring er det særlig nasjonen Norge og «det norske folket» som blir opphøyd. Derfor er nasjonen det som må beskyttes fra besmittelse. Dette beskytteransvaret har gruppemedlemmene påberopt seg retten til å forvalte.

Douglas (2002:141) skriver at samfunnet som en idé er et kraftfullt bilde. Bildet har en spesifikk *form* med sine eksterne grenser, ytterkanter og indre strukturer. Det samme gjelder også dersom vi forestiller oss nasjonen som et bilde. Geirs beskrivelser av hva som skjer i Norge i dag er kun ett eksempel på hvordan gruppemedlemmene skisserer bildet de opplever å leve i. Dette urolige *nasjonsbildet* rommer en følelse av at noe står på spill og at dette *noe* er representert av det nasjonale fellesskapet og «det norske folket». I dette ligger det en risikoforståelse og følelse av frykt. Gruppemedlemmene opplever den tiden de lever i, så vel som fremtiden, som preget av uro og usikkerhet. Omverden blir klassifisert i termer av risiko, trusler og skyld, som legger betingelsene for å konstruere «den andre». Douglas (2002) forklarer at besmittelse oppstår når form angripes. Grensen mellom «oss» og «den andre» blir trukket basert på hvem anses som en trussel mot nasjonen; hvem som er i fare for å besmitte det hellige. I dette ligger det at «vi»-kategorien utgjøres av de som beskytter nasjonen fra skitten.

Frykt, skriver Andrea Boscoboinik, er en ubehagelig følelse som oppstår når en står overfor trusselen av å være eksponert for farer, smerte eller harme (2014:10). Frykten oppstår med andre ord i de situasjonene der mennesker står overfor en *risiko*:

A risk represents the possibility of trouble or injury, of something unpleasant or unwelcome that may happen; it implies a situation involving exposure to danger. Fear and anxiety arise because of perceived risks (Boscoboinik, 2014:10).

Å være under risiko innebærer muligheten for å være eksponert for en fare. Risiko blir ofte redusert til en individuell følelse, men det er også nødvendig å forstå frykt også opererer med en kollektiv dimensjon. Kulturelle kontekster er med på å forme forståelser av risiko og den frykten som oppstår. I antropologien har Douglas (se, f.eks. Douglas, 1992) vært en foregangskvinne i forståelsen av risiko(er) som sosiale eller kulturelle konstruksjoner, i det hun argumenterer for at enhver kultur har sine spesielle risiko- og problemforståelser. For Douglas er det grunnleggende å forstå at risiko(er) *ikke* er en ting, men heller en måte å *tenke på* (1992:46)¹⁴. Dette betyr at en gruppes risikoforståelse oppstår i relasjon til deres virkeliggjøring, i deres måte å møte verden. Dette impliserer at den sosiale konstruksjonen av risiko henger sammen med den sosiale konstruksjonen av frykt, som igjen blir erfart og definert på ulike måter i ulike kulturelle kontekster og perioder.

Risikoforståelse er et resultat av sosiale konstruksjoner og dette innebærer at forståelsen av farer og trusler også er det. Farer blir definert for å beskytte det offentlige gode – det hellige – og som et resultat blir det skap et biprodukt; skyld (Douglas, 1996:6). I gruppemedlemmenes virkeliggjøring er det særlig to sentrale og tilbakevendende farer, nemlig *islam* og *globalistiske politikere*. Resultatet er to ulike «kriger» eller motstandskamper, der medlemmene både forbereder seg på å kjempe for og redusere truslene: 1) en kulturkrig mot islam og muslimene og 2) en selvstendighetskrig mot globalistene og EU.

Todelingen speiler langt på vei de to gruppene jeg har studert, der SIAN representerer førstnevnte, mens ANN representerer sistnevnte. «Den andre» blir konstruert i et fiendebilde, der risiko- og fryktforståelse er essensielt i grensdragningen mellom «oss» og «den andre». «Den andre» representerer trusselen mot det hellige: Nasjonen og «det norske folket». «Den andre» blir også et sted å legge skylden for de negative samfunnsutviklingene, der skyldspørsmålet forteller hvem som besmitter det hellige.

¹⁴ Dette står i motsetning til hvordan risiko styres i risikostyring og politikken i dag. Den risikoforståelsen jeg legger til grunn for min undersøkelse er derfor også en kritikk av hvordan høyreekstremisme blir forstått som en størrelse, en ting og en risikoentitet.

Nasjonens tilstand

Før jeg utbroderer nærmere hvordan gruppemedlemmene beskriver islam og politikere som risikoer, vil jeg i grove trekk gjengi hvilke tilstandsbeskrivelser gruppemedlemmene gir av Norge i dag. Beskrivelsene forteller noe om hvordan gruppemedlemmene skuer mot verden i dag, som igjen forteller noe om hvordan verden trer frem gjennom spesifikke former for risikoer, trusler og frykt.

Jeg publiserte et innlegg i både SIAN og AAn for å få gruppene til å komme med beskrivelser av slik Norge ser ut i dag. Til sammen fikk jeg om lag 200 svar, der enkelte medlemmer kommer med lengre utbroderinger, mens andre kun kommenterer ett enkelt ord. Eksempler på slike ord er blant annet: «Svikerlandet», «Sorge», «Pridelandet», «Østens perle», «Ap-styrt», «Borte», «Gitt-bort-landet».

I et forsøk på å sammenfatte kommentarene er det særlig et narrativ som er fremtredende. Svært mange peker i den retning at «Norge er en ødelagt nasjon». Et gruppemedlem skriver: «Norge er et land preget av hurtig rasering som en konsekvens av valgene de inkompetente, dysfunksjonelle, profitt-drevne og EU-kåte politikerne tar». I forlengelse av dette, skriver medlemmet at «nasjonens undergang» først og fremst skyldes at politikerne «dyrker seg selv og ikke folket». I dette ligger det en følelse av mangel på kontroll over nasjonens utvikling og at utviklingen går i feil retning. Det er også interessant at ødeleggingsprosessen befinner seg i både fortiden, nåtiden og fremtiden; den har vært pågående, er pågående og forventet i fremtiden. Det råder en forståelse av at det er en mangel på kontroll over nasjonens utvikling i dag som manifesterer seg i en *sorg* over en nasjon som går tapt.

Nandor, en mann som flyktet til Norge for 67 år siden, skriver følgende:

Jeg kjenner ikke landet jeg flyttet til. Norge er i dag som å være et sted Midtøsten. Landet er totalt ødelagt og alt er lagt i ruiner, og snart må nordmenn søke utviklingshjelp for at vanlige folk skal kunne klare seg.

I den forbindelse er det enkelte som hevder at Norge burde skifte navn til «Norgestan». Dette peker videre mot hvordan enkelte av gruppemedlemmene forstår islam som en viktig drivkraft i ødeleggelsen av Norge. Norge er altså ikke «norsk lenger», fordi islam stadig blir mer fremtredende. Dette er grunnen til at flere skriver at Norge stadig blir mer og mer likt Sverige, fordi Norge fylles opp av muslimer og ikke-kristne innvandrere.

Gruppemedlemmene ser på utviklingen i Norge i dag som ødeleggende for den nasjonen de selv ønsker at Norge skal være. I dette ligger det at de peker ut syndebukker holdes ansvarlige

for ødeleggelsene. I det følgende vil jeg utbrodere hvordan gruppemedlemmene ser på islam som en trussel mot nasjonen, i tillegg til hvordan politikere blir forstått som en risiko med tanke på «avviklingen av Norge».

Trusselen fra islam: De fem søylene og den trinnvise islamiseringen av Norge

I SIANs beskrivelse av seg selv skriver de følgende om gruppas formål:

SIAN har til formål å motarbeide, stoppe og reversere islamiseringen av Norge. Islam er en totalitær politisk ideologi og bevegelse, som er i strid med Grunnloven og lovverket i det norske samfunnet. Islam truer også mot demokratiske og menneskelige verdier i hele verden ved det islamske lovsystemet Sharia.

Sitatet et godt bilde på den gjengse oppfatningen gruppemedlemmene har av islam, nemlig en av de fremste truslene mot nasjonens eksistensgrunnlag.

«Der islam finnes, er og forblir et helvete», har blitt et mantra som Gunn – et medlem i SIAN – ofte gjentar. Det råder en forståelse i SIAN at islam ikke er en religion, men «verdens farligste ideologi». Norge er «i fritt fall ned i lommene på muslimene» og «det er et sted vi ikke ønsker å være». Et annet medlem, Gunda, forklarer at Norge «sliter med islam», fordi muslimene dikterer det norske folkets levemåte og truer med «vold og terrorisme» dersom folket ikke følger disse. Enkelte av gruppemedlemmene karakteriserer situasjonen i Norge i dag som så alvorlig, at barn og eldre «ikke lenger tørr å gå ut på gata» på grunn av muslimene. Nordmenn står i fare for å bli «angrepet av islamister med kølle og kniv på høylys dag».

Som en konsekvens av forståelsen av islam som «verdens farligste ideologi», har et gruppemedlem med navnet Anders, tatt seg friheten til å omformulere islams fem søyler¹⁵. Islams «faktiske» og «virkelige» søyler, lyder ifølge han slik: Den første søylen i islam står for kvinneundertrykkelse eller kvinnefiendtlighet. Den andre søylen representerer homohatet i islam, som blant annet vises gjennom det få antallet åpne homofile muslimer i Norge. Den tredje søylen viser til jødehatet i islam, som egentlig ikke handler om jødene *per se*; det viser egentlig muslimenes hat mot alle som ikke er muslimer. Den fjerde søylen står for forbudet mot å kritisere koranen, som igjen fører til at muslimske samfunn «ikke har en samfunnskorrigerende kritikk». Den femte søylen representerer forbudet mot å forlate islam.

¹⁵ Søylene i islam er religiøse plikter som er pålagt enhver voksen muslim. Troens fem søyler er: 1) trosbekjennelsen, 2) den rituelle bønningen, 3) den rituelle avgiften, 4) fasten, og 5) pilgrimsferden til Mekka (Vogt, 2019).

I tillegg vil Anders legge til to ekstra søyler. Han mener at islams sjette søyle står for tillatelsen muslimer har til å lyve så lenge det fremmer islam og muslimenes sak. Den sjuende og siste søylen, mener Anders representerer «halal» - som han beskriver «som en fryktelig slaktemetode med mer». For Anders er disse søylene bærende elementene i «den totalitære ideologien islam». Dersom en person, en muslim, ikke følger disse søylene; kan hen ikke kalle seg for muslim eller bli ansett som å være muslim av muslimene selv.

Problemene med islam relaterer ikke bare til hva religionen representerer. Like mye handler det om «snikislamiseringsen av Norge» og på denne måten utgjør den også en trussel mot nasjonen. Gunda skriver at: «Vi vil ikke ha muslimer og innavl i vårt land, og koranen må bli forbudt». Mens andre skriver at islam er en form for «djevleskap forkledd i vestlige klær». En mann med navn Kjell, skisserer på sin side en trinnvis utvikling i hva han beskriver som de tre fasene av islamiseringen av Norge. Han forklarer det på slik:

I den første fasen av islamiseringen av Norge vil muslimene utgjøre 1-3% av nasjonens befolkning. I denne fasen vil samfunnet se hvilken påtrengende adferd muslimene adopterer overfor samfunnet. Den andre fasen inntreer i det muslimene utgjør mellom 4-20% av befolkningen. Her vil muslimene starte og fremme politiske krav, noe som vi i Norge allerede ser gjennom byggingen av moskeer, forbud mot kristne ritualer og feiringer, samt feiringen av muslimske fest- og helligdager. I det muslimene utgjør mer enn 20% av befolkningen, vil den tredje islamiseringsfasen være påbegynt. I denne fasen vil muslimene starte en hellig krig – en jihad. I byene vil det oppstå «muslimske kvartaler» - «slummen» - og disse vil bli utilgjengelig for ikke-muslimer. I disse «ghettoene» vil sharialovgivning være styrende, der målet er å løsrive seg fra den norske staten gjennom koordinerte angrep. For Kjell er det klart at Norge befinner seg i den tredje fasen, der muslimene nå «truer med terrorhandlinger dersom deres krav ikke blir oppfylt».

Denne fortellingen Kjell forteller her minner om den typiske «Eurabia»-teorien som har spredt seg mye på internett det siste tiåret. Sindre Bangstad skriver at «The so-called “Eurabia” literature basically contends that Muslim immigration to Europe is a part of a conspiratorial plot to turn Europe into a Muslim-dominated “Eurabia” governed by the *shari‘a*» (2012:351). Opprinnelig var «Eurabia»-teorien rettet mot Israel og USA, der tanken er at muslimene sakte, men sikkert får en økende påvirkning på europeisk politikk og på denne måten påvirker israelsk og amerikansk politikk og samfunn (Bangstad, 2013:371). Kjells fortelling er altså ikke noe nytt eller særegent for SIAN, men heller en konkretisering av «Eurabia»-teorien i Norge.

Beskrivelsene ovenfor skiller seg fra «allmenn» religionskritikk, altså diskusjonene og kritikken av religiøse forestillinger og deres sannhetsverdi. Gruppemedlemmenes beskrivelser av islam er med på å konstruere islam og muslimer som en spesifikk gruppe av mennesker, som igjen blir et utgangspunkt for forståelsen av muslimer og islam som en trussel; som «den andre». I SIANs beskrivelser av islam, stiller de med andre ord seg ikke bare kritiske til religionens innhold, de bruker beskrivelsene like mye til å konstruere islam som en trussel for nasjonens levedyktighet – og gir således samtalen om islam i Norge en skismogenetisk dynamikk.

Avviklingen av Norge: Truslene fra politikerne

I tillegg til islam, blir tidligere og nåværende politikere forstått som en trussel mot nasjonens eksistens. Denne frykten kan ses både i sammenheng med og som en forlengelse av trusselen fra islam, men er på den andre siden også uavhengig. Generelt er denne trusselforståelsen grunnet i gruppemedlemmenes forståelse av politikere som en samfunnsklasse med skjulte motiver og dårlig handlekraft, noe som går utover nasjonens levedyktighet og selvstendighet. AAN kjemper mot det de beskriver som «Avviklingen av Norge» og administratorene i gruppen skriver følgende:

Avviklingen av Norge som en selvstendig stat er tydelig. Fremmede makter er i ferd med å overta styringen og forvaltningen av vårt land. Alt dette med politikernes og MSM¹⁶ sin velsignelse. Som Erna selv sier det: «Vi norske har ikke mer rett til Norge enn andre har. Dette finner vi oss rett og slett ikke i, og inviterer alle til å kjempe mot. Vi har rett til å styre og eie vårt eget land, ressurser og kultur.

Avviklingen av Norge representerer en trussel mot nasjonen og «det norske folket». Konsekvensen er at det oppstår en frykt for at Norges selvstendighet skal forvitte ytterligere. Allerede i dag har to sentrale forhold startet Norges avviklingsprosess: 1) underskrivelsen av EØS-avtalen¹⁷ på 90-tallet, og 2) liberaliseringen av innvandringspolitikken. Til sammen utgjør disse viktige drivkrefter i avviklingen av Norge som en «selvstendig nasjon».

Det har alltid vært store diskusjoner om norsk EF- og EU-medlemskap i Norge. Å være kritisk til EØS-avtalen og EU er derfor ikke noe som kun kjennetegner AAN. Det er likevel et skille mellom gruppemedlemmene i AAN sitt syn på EØS-avtalen og politiske partier sitt syn på

¹⁶ «Mainstream Media»

¹⁷ EØS-avtalen er en avtale mellom EFTA-landene, EU og EUs medlemstater (Knudsen, 2021). Tanken bak avtalen var å gi EFTA-landene tilgang til EUs indre marked, noe som innebærer «(...) bredes mulighet for samarbeid, med fri bevegelse for varer og tjenester, mennesker og kapital» (Godal, 2019:342).

avtalen. Gruppemedlemmene ser på undertegnelsen EØS-avtalen som starten på salgsprosessen der Norge gradvis blir solgt og gitt bort til EU. Dette kan minne om retorikken til enkelte politiske partier som befinner seg innenfor «normalen» på den politiske aksene, som for eksempel Senterpartiet. Det som likevel skiller AAN fra disse partiene, er hvordan og med hvilken intensjon budskapet blir spredd. AAN er i større grad opptatt av å fremstille EØS-avtalen som en *ulovlig avtale* som utgjør en trussel mot nasjonen, og som ble inngått med det formål om å undergrave den nasjonale råderetten. Et medlem skriver det slik: «Norge blir styrt av EØS. Vi har ikke myndighet over Norge lenger og det er EØS som har myndighet over norsk lov».

Av denne grunn feiret medlemmene av AAN den 2. mai 2022 «skammens dag». Dette var dagen som markerte 30-årsjubileumet for Brundtland-regjeringens undertegnelse av EØS-avtalen med EU. Anders, som var initiativtakeren til feiringen, argumenterer for at et av hovedproblemene med EØS-avtalen allerede ligger i selve avtaleinngåelsen i 1992. Ifølge han, skjedde dette uten at Stortinget og det norske folket hadde gitt sitt «uttrykkelige samtykke». Avtalen må dermed ses på som grunnlovsstridig. Det som altså er viktig å få frem, mener Anders, er at Brundtland-regjeringen hadde et «høyst tvilsomt mandat fra Stortinget» for å forhandle frem EØS-avtalen og at denne «tvilsomme handlingen» må ses på som «det ultimate bevis på politikernes, regjeringens og Stortingets arroganse». «Skammens dag» markerer derfor jubileet for hvordan EØS-avtalen har utnyttet og fortsatt utnytter Norge på det groveste, ved at EU har fått «råderetten over norske ressurser».

Innlegget har skapt stort engasjement i AAN. Det fikk over 500 reaksjoner, 1000 delinger og 306 kommentarer. I det store og hele blir det rettet kritiske bemerkninger og kommentarer knyttet til inngåelsen av EØS-avtalen, der særlig Gro Harlem Brundtland er gjort til et mål for kritikk. Et medlem skriver: «Gro svindlet den norske befolkningen uten motstand», før hun deretter hyppig refereres til som «landsforræder» eller «landsmorder». Enkelte mener «hun skulle ha vært straffeforfulgt». Av denne grunnen blir hun pekt på som en av de viktigste personene i avviklingen av Norge i dag. Et medlem skriver om: «Det der kreket er den verste landssvikereren i Norgeshistorien», andre skriver at hun er en «moderne Quisling», mens andre håper at «drittkjærringa vil brenne i helvete». Alle peker mot samme poeng, nemlig at Brundtland i sin tid ga den norske politikken en negativ retning som vi fortsatt er fanget av i dag.

EØS-avtalen er en av hoveddrivkraftene bak utviklingen av Norge. Et medlem beskriver avtalen på følgende måte: «EØS-avtalen var ment som en handelsavtale, men har utviklet seg til et monster som kveler Norge som et fritt og udelelig land». EØS-avtalen blir nærmest omtalt som en *Leviathan*, som langt på vei gir bort Norge til EU. Resultatet er at Norge mister mer og mer av sin suverenitet. Nåtidens politiske styring av Norge er også en trussel mot nasjonens fremtidige eksistens. Dette handler også om EU-politikk, men like mye om liberaliseringen av innvandringspolitikken. Denne liberaliseringen relaterer særlig til grensepolitikk, der gruppemedlemmene hevder foregående regjeringer har vært for løssluppen og sluppet inn for mange innvandrere i Norge. Ser vi EØS-avtalen og innvandringspolitikken under ett blikk, er disse hva som er med på å undergrave Norges selvstendighet. Et AAN-medlem skriver: «Den største trusselen mot Norge i dag er Høyre, Arbeiderpartiet og Fremskrittspartiet. Sammen har disse partiene et massivt flertall for å åpne grensene og samarbeid med EØS / EU». Det er foregående politikeres liberaliseringer av grensene så vel som inngåelsen av EØS-avtalen, som «hjem søker» dagens politiske situasjon og skaper store problemer.

Politikerne har ingen reell styring av Norge i dag, hevder gruppemedlemmene. «Nå har politikerne gått over flere grenser. Flertallet av folket innser nå at det er tilbakestående og griske individer, uten etikk og moral, som sitter og styrer landet», skriver et medlem. Et annet skriver at det: «er ingen i styre og stell som hverken vil eller kan sette seg i inn i hvilken ekstrem fare islam er for vårt skjøre demokrati». Et annet problem ved dagens politikere er altså at de har bukket under presset fra islam. Politikerne står igjen som «handlingslammet». Et medlem skriver i SIAN: «Støre er livredd ... Politikere tørr ikke erkjenne hva islam er ... Tror noen at Støre og den politiske ledelsen vil stå opp for vår vestlige sivilisasjon?». Som en konsekvens av dette råder det en oppfatning om at «islamproblemet er 100% politikerskapt». Dersom politikerne hadde «klart og sagt nei til islam fra starten av», ville ikke situasjonen sett ut som den gjør i dag.

Det påfølgende skyldspørsmålet blir rettet mot tidligere «Storting og regjeringer som har ansvaret for slik Norge ser ut i dag». Dagens politikere viderefører sine forgjengeres handlinger: «De fortsetter og ødelegger landet i dag». I den forbindelse reiser et gruppemedlem følgende spørsmål: «Hvorfor er ikke disse landssvikene arrestert og fengslet?». Ja, hvorfor er ikke disse politikerne arrestert og fengslet? Svaret på dette er ifølge et annet medlem som følger:

Dette er fordi politikere ikke har noen form for straffeskyld i sitt arbeid som politikere. De kan omtrent gjøre hva de vil uten at de vil stå overfor noen straff. Dette er det Erna Solberg som har fått

gjennom på Stortinget. Politikere kan altså gjøre som de vil og da vil etniske nordmenn komme i bakerste rekke. Vi har tapt.

Politikerne blir sett på som en samfunnsklasse som i det store og hele kan gjøre som de vil, uten at det har noen konsekvenser. Det er «etniske nordmenn» som må ta følgene for politikernes beslutninger.

I dette ligger det et motsetningsforhold. Politikere blir sett på som å kunne gjøre «som de vil» samtidig som de blir forstått som å ha mangel en reell styring av landet. Douglas (2002) hevder at ambivalens skaper frykt. Kanskje er det denne motsetningen som gir politikerne en ambivalens som er med på å forklare hvorfor gruppelemmene forstår politikere som en trussel. Det er likevel klart at hvorvidt politikere har reell styring eller ikke, avhenger hvilken situasjon det er snakk om; om hva en argumenterer for eller mot.

Skyldspørsmålet og «den truende andre»

Gruppelemmenes opplevelse av å være eksponert for fare, danner grunnlaget for konstruksjonen av «den truende andre». «Den andre» får sin mening tilskrevet gjennom både islamiseringen og avviklingen av Norge. Denne risikoforståelsen danner utgangspunktet for grensedragningen mellom «vi» og «dem», der sistnevnte representerer truslene, mens førstnevnte er de som verner nasjonen mot farene.

Andrea Friedli skriver i *Fear as a Boundary-Making Strategy* (2014) hvordan tatarisk ungdom i Russland opplever farer, og dermed frykt, som «embedded» i sosiale og kulturelle kontekster. Konstruksjonen av «den kulturell signifikante andre» må forstås i lys av flere samtidige samfunnsutviklinger. I sovjettiden ble tatarisk språk og kultur forbudt i byene til fordel for russisk. Dagens tatariske ungdom har dermed som mål om å gjenvinne det tapte og kjempe mot en videre «russifisering». Målet er ikke bare å hule Tatar-kulturen ren fra besmittelse fra «den russiske andre», men også renske den for gjenværende russiske elementer. Imidlertid er det ikke slik at «den andre» kun forstås i en postsosialistisk kontekst, men også globale tendenser er sentrale i tartarenes andregjøring. Friedli peker således på *globalisering* som viktig i skapelsen av «den andre»: «Not only does uncertainty of tendencies of cultural globalization call for fixing primordial ties, but globalisation itself is subject to otherising processes and is being given a face in order to fix boundaries» (2014:65). I en kontekst av tatarisk ungdom, skaper globaliseringens effekter særlig to fryktreaksjoner: Vestliggjøringen av verden og en idé om en deterritorialisert global islam.

På samme måte som vestliggjøring og global islam er sentralt for tatarisk ungdoms forståelse av «den andre», er islamiseringen av Norge og avvikling av Norge viktige i gruppe-medlemmenes forståelse av den kulturelt signifikante andre. Som konsekvens oppstår det et behov for å fordele skyld. Som tidligere beskrevet er det mange gruppe-medlemmer som ser på Norge som en ødelagt nasjon, der islam og politikere er farer som bidrar til dette. Hvor en skal plassere skylden blir i så måte viktig, fordi det forteller gruppe-medlemmene hvem som er å bebreide for ødeleggelsen av landet – som igjen er viktig for konstruksjonen av «den andre».

Skyldspørsmålet er i denne sammenheng knyttet til hvem som har skylden for nasjonens negative utvikling. Douglas skriver at:

Blaming is a way of manning the gates through which all information has to pass. Blaming is a way of manning the gates and at the same time arming the guard. News that is going to be accepted as true information has to be wearing a badge of loyalty to the particular political regime which the person supports; the rest is suspect, deliberately censored or unconsciously ignored (Douglas, 1992:19).

Skyldfordelingen forteller hvem som skal ha skylden for å *besmitte* det hellige, i dette tilfellet nasjonen og det norske folket. Skyldfordelingen forteller også om hvilke slutninger og sammenhenger som blir trukket mellom årsaker og virkinger, og hvordan disse relateres til «den andre» som en trussel. I *Jakta etter svikaren* (1978:7) skriver filosof Jon Hellesnes at jakten «(...) etter svikaren bryt laus når situasjonene skruer seg til og behovet for synde-bukkar melder seg». Det er på mange måter en slik jakt gruppe-medlemmene har begitt seg ut på, for å gi mening til hvorfor Norge står overfor de truslene de gjør. Både islamiseringen av Norge og avviklingen av Norge forteller gruppe-medlemmene at situasjonen har skrudd seg til, som fører til behovet for å finne synde-bukken. Det er altså er normativ verdidom som blir felt i det politikernes handlemåter blir sett på som svikefulle.

SIAN ser på islam som en av de mest prekære truslene mot nasjonen, der islam forstås som «verdens farligste ideologi» som truer norskhet og nasjonen. Dette er en form for «kulturkrig», i den mening at gruppe-medlemmene har tatt på seg å kjempe mot islamiseringen av Norge som setter «alle norske verdier» på spill. Medlemmer av AAN har på samme måte tatt på seg et ansvar for å kjempe for Norges selvstendighet gjennom å utøve motstand mot avviklingen av Norge gjennom EØS-avtalen. I skyldspørsmålet blir politikerne sett på som sentrale, dels fordi det er politikerne som har vedtatt en mer løssluppen grensepolitikk som har ført til mer innvandring og dels fordi EØS-avtalen er politisk initiert og underskrevet. Det er altså

politikere som har muliggjort risikoene Norge står overfor i dag, nemlig en økende tilstedeværelse av islam og en tettere sammenveving med EU. Jakta etter sydebukken blir dermed et viktig element i andregjøringen, fordi «den andre» blir sett på som skapende av all ondskap og ved å undertrykke sydebukken så kan samfunnet gå tilbake til normalen (Boscoboinik, 2014).

I gruppemedlemmenes opphøyelse av nasjonen som hellig blir «den andre» forslått som en trussel. For SIAN er islam den fremste trusselen mot Norge, mens for AAN er globalistiske politikere og EØS-avtalen en trussel for nasjonens selvstendighet. Skylden for disse to truslene blir lagt på tidligere og nåværende politikere. For dem er det et faktum at islam og EU burde fryktes, nettopp fordi det er hva som kommer til drive Norge til sin undergang. Denne risikoforståelsen forteller oss noe om gruppemedlemmenes forståelse av virkeligheten og sannheten. I det både medlemmer av SIAN og AAN eksplisitt skriver om truslene i sine innlegg og kommentarer, forteller dette noe sentralt om deres virkeliggjøring – der språket og virkeligheten samspiller.

Kapittel 6: Virkeligheten, språket og sannheten

Det er helt vanlig tirsdag i august. Ute er sommeren gått inn i sin siste måned, men enda har den ikke gitt slipp. Jeg sitter som vanlig ved kjøkkenbordet med en kaffekopp for hånden, med Macen stående foran meg og gjør meg klar for å logge inn på Facebook. I det jeg har logget meg inn, ser jeg med en gang at en av mine Facebook-venner, Karen, har publisert et innlegg. Karen er et profilert SIAN-medlem som ofte har vært portrettert på TV og i avisene, men hun er også svært aktiv på sin private Facebook-konto så vel som i SIANs Facebook-gruppe. Innlegget lyder og ser ut som følger:

Vi er inne i en tid hvor alt skal omskrives.

Drapsforsøk har blitt til ulykke,

kniv har blitt til skarp gjenstand,

en innvandrер har blitt til en Oslo-borger eller brumuddøl,

en ytring har blitt til hat,

sannhet har blitt til konspirasjonsteori,

mord har blitt til hendelse,

dissidenter har blitt til høyreekstreme, uansett hvem du er og hva du mener.

Snart må man skrive om ordlistene, for at alt det som skjer skal bli tåkelagt.

Skjerm bilde 5: Karens Facebook-status

Innlegget fikk om lag 200 reaksjoner, ble delt 55 ganger videre og fikk 37 kommentarer. I kommentarfeltet skriver en kvinne: «Sant som det er sagt. Sannheten tåles ikke lenger, den må skjules mest mulig». En annen kvinne skriver at «språket utvannes og folkets lyves i senk», mens en mann skriver at «Vi må ta språket tilbake».

Forstanden og språket

I de foregående kapitlene har jeg vist hvordan gruppemedlemmene konstruerer «den andre» på to ulike måter: 1) som en ikke-tilhørende, og 2) som en trussel. Disse to formene for andregjøring er fundert i en grensetrekning mellom «oss» og «den andre» som baserer seg på spesifikke forståelser av sannheten og virkeligheten. Jeg argumenterer videre for at dette skillet kan karakteriseres som en grense mellom «den opplyste» versus «den uopplyste». Dette kapitlet undersøker denne dikotomien, og hvordan virkelighetsforståelse og språket er i samhörighet.

Med dette viser jeg hvordan produksjonen av annerledeshet ligger i «den andre» mangel på opplysning, en todeling som speiler seg i språket som offentligheten og «de høyreekstreme» bruker om hverandre. Dette baner videre vei for det Jens Røyrvik og Alexander Berntsen (2022) beskriver som en *erobringskonkurranse*, det vil si; en konkurranse mellom ulike representasjoner av verden – som jeg i neste kapittel argumenterer for ligger til grunn for en ekspressiv konkurranse mellom partene.

Feltet mitt er først og fremst språk. Gruppemedlemmene kommuniserer med hverandre gjennom skriftlig tekstutvekslinger i form av Facebook-innlegg eller -kommentarer, og min deltakelse i gruppene har vært gjennom kommunikasjonsform. Offentligheten kommuniserer *om* og *med* «de høyreekstreme» gjennom både skriftlig og muntlig språk. I språket gruppemedlemmene og offentligheten bruker i kommunikasjonen med og om hverandre, ligger det et fellestrekk som forener dem. De kommuniserer med hverandre gjennom samme skriftspråk. Dette betyr at til tross for deres uenigheter deler de noen form for delt livsform, fordi: «Even the most violent disagreements arise within a shared language» (Moi, 2017:154). Det er derfor interessant å undersøke hvordan språket og virkeligheten eksisterer som samspill, som konstituerende for gruppemedlemmenes virkelighetsforståelse så vel som for offentlighetens konstruksjon av den «høyreekstreme andre».

Skriftspråket i Facebook-gruppene er særegent. Medlemmene er ikke særlig opptatt av rettskrivning, noe som ikke kommer frem i denne oppgaven dels fordi jeg har skrevet om en del av sitatene for anonymitetens skyld og dels for å lette leservennligheten. Innleggene og kommentarene er ofte en sammenblanding av ord, setninger, emojis og bilder. Formen skriftspråket tar følger altså ikke en spesifikk sjanger som noveller eller kronikker, men har sine egne regler og strukturer som gir dem legitimitet gjennom for eksempel antall likerklipp og delinger. I enkelte tilfeller har også jeg skrevet innlegg og kommentarer med ukorrekt rettskrivning for å fremstå som «en av dem».

Det er særlig Wittgensteins språkfilosofi som har vært toneangivende i det 20. og 21. århundret. Hans arbeider blir vanligvis delt opp i en ungfilosofi og en senfilosofi, som blir sett på som å stå i kontrast med hverandre. Begge handler likevel om språkets natur og meningsdannelse (se, f.eks. Myhre, 2018; Åmås, 2003). Knut Christian Myhre (2018) skriver at Wittgensteins ungfilosofi ser på språket som et system av representasjon, der ord blir kombinert i proporsjoner som forteller noe om tingenes tilstand i verden, mens hans senfilosofi tilnærmer seg språk som en del av menneskelig praksis eller livsform. Slik jeg ser det, er det altså snakk om en bevegelse

bort fra forståelsen av at språket og verden som to separerte enheter til at språket og verden inngår i en *felles eksistens*. Verden og språket kan ikke eksistere uavhengig av hverandre. Det er Wittgensteins senfilosofi, der språket og verden er gjensidig betinget og konstruerende, som er grunnlaget for denne oppgaven.

Wittgensteins *Filosofiske undersøkelser* (1953/2003) ses på som kjernen i hans senfilosofi, hvor han situerer språket som et sentralt tema i filosofien. Språket forstås som den primære inngangen til virkeligheten: «Når vi i det hele tatt vil vite noe om et fenomen, blir vi oppfordret til å undersøke hvordan vi snakker og skriver om fenomenet» (Åmås, 2003:xxix). Vi oppfordres med dette til å vende oss mot språket i det vi vil undersøke fenomener, fordi mennesket, språket og verden inngår i en sameksistens som gjensidig konstituerende.

Karens innlegg i starten av kapitlet beretter om hvordan språklige artikuleringer er med på å (om)forme verden. Hun mener at språket er med på å tåkelegge menneskets virkelighetsforståelse, ved at en språklig omskrivning også er en endring i virkeligheten og sannheten. I *Filosofiske undersøkelser* (1953/2003) skriver Wittgenstein at «Et bilde holdt oss fanget. Og vi slapp ikke ut av det, for det lå i språket vårt, og det virket som språket gjentok det for oss, ubønnhørlig» (§115). Det Wittgenstein forteller her, er at mennesker er fanget i sine overbevisninger om hvordan ting *må* være: «Then we are lost in the fog of our own language» (Moi, 2017:181). Dette er ikke ulikt fra hva Karen påpeker i sitt innlegg.

Med støtte i Wittgenstein argumenterer filosof Knut Olav Åmås for at språket er kulturelt betinget, i den mening at språket får sin skikkelse gjennom handlemåter som er utgangspunkt for kulturelt liv (2003:xxxv). Wittgenstein skriver: «Å forstå en setning vil si å forstå et språk. Å forstå et språk vil si å beherske en teknikk» (§199). Språket er et tegnsystem innenfor et mer omfattende tegnsystem. Dette omfattende tegnsystemet ville Wittgenstein kalt kultur eller livsform, der språket utgjør deler av kulturen. Det å forstå et språk «(...) forutsetter og innebærer å forstå en kultur», og *vice versa* (Åmås, 2003).

Røyrvik & Berntsen (2022) skriver, fundert i Heidegger forståelse av vår tid, at vår tid er å karakterisere som *verdensbildets tidsalder*. Med dette mener de at verden «har blitt bilde», der verden blir redusert til en representasjon; til et bilde (Røyrvik & Berntsen, 2022:86). I dette ligger det at det som *er*, kun er det som presentert i bildet. Det som ikke er representert, *er* nødvendigvis heller ikke. Dersom det er slik at vi lever i verdensbildets tidsalder, blir det klart at det finnes ulike versjoner av dette bildet; altså ulike representasjoner av verden. Som en konsekvens av dette oppstår det en «erobringskonkurranse» (Røyrvik & Berntsen, 2022). Dette

er en konkurranse mellom hvem som har det riktige bildet – den rette representasjonen – av verden. På mange måter inngår gruppe medlemmene og offentligheten inn i konkurranse med hverandre. Kappstriden står i å eie det sannferdige bildet av og narrativet om verden. Det er snakk om en sannhetskonkurranse, der grunnlaget for andregjøringen ligger i presentasjonen av sin egen virkelighet som den sanne – samtidig som en påpeker at «den andre» mangler innsikt om den egentlige virkeligheten, altså har en feil virkelighetsforståelse.

Forenklet beskrevet ga den kopernikanske revolusjon et grunnlag for forståelsen av verden som representasjon i og med at den «ytre» verden kunne vektlegges som den egentlige og grunnleggende virkeligheten. Konsekvensen var en todeling av verden som bestående av et «indre» og «ytre» hvor «jeg» får tilgang til verden gjennom mentale representasjoner av den egentlig ytre verden. Dette er kjernen av hva Håkon Fyhn (2011) kaller en «metafysisk avstand» mellom *meg* og *verden*. Denne avstanden gjør at «(...) vi aldri kommer liksom aldri helt innpå tingene» (Fyhn, 2011:14). Vi kommer liksom aldri helt innpå verden, i den mening at det alltid er en avstand mellom mine mentale representasjoner og ytre egentlige virkeligheten. Larsen (2009:171) skriver: «Etter at Gud trakk seg tilbake og naturen ikke lenger lot seg lese som hans bok, ble det vår oppgave gå gi den mening – vi ble verdens navngivere». På denne måten er ikke Gud lenger en allmektig skaper av menneskets virkelighet, men mennesker formgir sin egen virkelighet. Denne forståelsen peker til verden som bilde, som ulike former for representasjoner: «Våre navn og tegn og begreper er ikke lenger forankret i en allerede ordet verden på den måten» (Larsen, 2009:171). Dersom det er slik at vi kun kjenner virkeligheten ved omtale, av dens representasjon, skulle en nødvendigvis tro at det nettopp må være mange representasjoner av den.

Heidegger og Wittgenstein undersøker verden som representasjon, objekt og teknologi kritisk: De argumenterer for at den verden vi erfarer er verden som den eksisterer. Ingold (1966/200:42) bygger på dette når han skriver at: «(...) apprehending the world is not a matter of construction but of engagement, not of budling but of dwelling, not of making a view *of* the world, but of taking up a view *in* it». For Ingold gripes verden gjennom et engasjement med den, om å bo i og «taking a view *in* it».

I Wittgensteins senfilosofi blir språket sett på som en livsform, der verden og språket ikke kan reduseres til representasjoner; det er noe vi lever og er *i*. For Wittgenstein forhekser språket forstanden i den mening at menneskers bruk av språket former den virkeligheten og verden de tar en del *i* (Eriksen, 1994:521). Vi må forstå at språket og virkeligheten *ikke* er to separate

enheter som er ikke-eksisterende for hverandre, det er ikke snakk om en indre og ytre verden. Heller inngår de i en samhörighet, der språket er med på å gi verden skikkelse og *vice versa*. Virkelighetsforståelse oppstår med andre ord ikke *avant la lettre*¹⁸.

I vår undersøkelse av språket, skriver Wittgenstein, må vi rette blikket vårt mot ordenes bruk. Han skriver: «Et ords betydning er i dets anvendelse i språket» (§43). I de foregående kapitlene har språk allerede vist seg å være viktig. De tidligere presenterte empiriske beskrivelsene bekler seg i et språk som er med på å konstruere den virkeligheten gruppemedlemmene forholder seg til. I det kommende vil jeg slik henlede oppmerksomheten mot dette, med utgangspunkt i hvordan gruppemedlemmene beskriver seg selv som bærere av sannheten, i tillegg til å vise hvordan offentligheten forholder seg til høyreekstremisme som en *samfunnstrussel*. Jeg vil argumentere for at bruken av språket reflekterer på virkelighetsforståelsen som igjen peker på hvordan «den andre» blir konstruert som en *uopplyst person*.

Sannhetskurransse: Grensen mellom «den opplyste» og «den uopplyste»

Både medlemmene i SIAN og AAN er opptatt av å demonstrere sin sannferdighet, men det kommer spesielt til uttrykk blant medlemmer i SIAN. I juli 2022 skrevet et mannlig gruppemedlem følgende innlegg: «SIAN gjør en god jobb med å prøve og opplyse våre landsmenn om all elendigheten våre udugelige politikere absolutt skal importere. Nå må vårt folk våkne opp og innse hva vi står overfor». Innlegget fanger langt på vei opp hovedargumentene i denne oppgaven: 1) det viser hvordan gruppemedlemmene ser på seg selv som å inneha den korrekte versjonen av sannheten, 2) det viser til en forståelse av «den andre» som både en ikke-tilhørende og en trussel, samt at politikere er å bebreide for dette, og 3) sitatet antyder at SIAN og AAN ser på den øvrige befolkningen som å være i en tilstand av falsk bevissthet, en tilstand de må vekkes opp fra.

Det er ikke uvanlig å komme over innlegg eller kommentarer som posisjonerer både gruppene og medlemmene som sannhetsbærende. Et mannlig medlem skriver: «SIAN er politisk nøytrale. De opplyser politikere om de destruktive fakta islam påfører land og folk». Et annet medlem skriver det slik: «SIAN, de sier sannheten». Dette er kun et par av flere eksempler som peker på medlemmenes selvposisjonering som bærere av sannheten. Denne selvforståelsen og selvposisjoneringen er med på å produsere kategorien «oss» som konstitueres av gruppene og

¹⁸ *Avant la lettre* betyr «før bokstaven». https://naob.no/ordbok/avant_la_lettre

andre som deler deres sannhetsgehalt. Samtidig blir «den andre» skapt som deres vrengebilder, altså deres motsats. Dette gjør eksempelvis Anders, medlem i AAN, i det han skriver:

Hvorfor våkner ikke folket når vi leser om ukentlige voldtekter? Er folk redde eller bryr dem seg bare ikke når det ikke skjer dem selv eller sine nærmeste. Jeg bryr meg og håper at vi ikke har kommet dit i Norge at vi ikke lenger bryr oss. Politikere kommer til å fortsette med den hasardiøse innvandringen, i tillegg til ofringen av sin egen befolkning for makt og jobber i EU og FN. Jeg håper og tror at Norges befolkning våkner og begynner å se hva politikere og gjør mot vårt land, ellers så får vi bare skylde på oss selv.

I begge gruppene er det et mål om «å vekke» Norges befolkning. Ønsket formuleres ofte slik: «Nå må vårt folk våkne opp og innse hva vi står overfor». Dette vekkelsesmomentet peker på den «andres» annerledeshet. «Den andre» er i ikke *våken* i den mening at hen ikke kan se hva som «faktisk» skjer i Norge i dag; hen lever i en *falsk bevissthet*. Falsk bevissthet er tett knyttet til marxistisk tekning. Friedrich Engels (1820-1895) brukte *falsk bevissthet* i sin definisjon av ideologi i et brev til den tyske marxisten Franz Mehring (1846-1919). Engles definerte ideologi slik:

Ideology is a process accomplished by the so-called thinker consciously, it is true, but with a false consciousness. The real motive forces impelling him remain unknow to him; otherwise it simply would not be an ideological process. Hence he imagines false or seeming motive forces (Engels, 1898/1972:648-49).

En *ideologisk* falsk bevissthet innebærer en uvisshet eller ignoranse til motivene som tvinger mennesker til handling og tanke. Hva mennesker «forestiller seg» å være sant eller ei, er ofte ikke slik det faktisk er. Det betyr at mennesker som lever i en falsk bevissthet er:

(...) individer eller grupper har forvridde forestillinger om sin sosiale virkelighet fordi de lar seg lede av en dominerende ideologi som mer er et uttrykk for særinteressene til spesielle grupper enn for allmenne interesser til beste for hele samfunnet (Skirbekk, 2021).

Anklagelsen av at «den andre» er i en mangel på bevissthet, blir en måte å tilskrive «dem» annerledeshet. Gruppemedlemmene ser på resten av den norske befolkningen som å leve i en tilstand av falsk bevissthet, der deres forestillinger om virkeligheten blir sett på som å romme en annen sannhetsgehalt. Dette betyr samtidig at gruppemedlemmene, «vi», tilskriver seg en bevissthet som nødvendigvis er *sannferdig*.

Dette har vist seg i de to foregående kapitlene, der gruppemedlemmene setter likhetstegn mellom sine virkelighetsforståelser og sannheten. For dem er slik de beskriver islam, innvandring, politikere og EØS-avtalen er den ultimate sannheten. I denne sannhetsforståelsen

blir ikke disse gitt de samme «positive» fortegnene som offentligheten har. Offentligheten har således forvridde forestillinger om den sosiale virkeligheten de lever i. Dette viser seg særlig tydelig i SIANs beskrivelser av islam som «verdens farligste ideologi», eller i det AAN-medlemmer hevder EØS-avtalen ble inngått av globalistiske politikere som ville berike seg selv ved å trosse hva som er beste for nasjonen. Politikerne blir på denne måten gruppen med særinteresser som beriker seg selv på vegne av allmenne interesser, og forviller befolkningen inn i en falsk bevissthet.

McGrane (1989) skriver at det ofte er en mangel på *noe* som skaper annerledeshet. I dette tilfellet ser vi hvordan det er en mangel på – et fravær av – opplysning som skaper annerledeshet. «Den andre» blir gitt mening til i sin mangel på fornuft og korrekt sannhetsforståelse. Denne formen for andregjøring ligger til grunn for annerledeshet som blir skapt i kapittel fire og frem. Forståelsen av «den andre» som en trussel og som en ikke-tilhørende forutsetter en spesifikk sannhetsforståelse, og dermed også en spesifikk virkeliggjøring. Dette *verdensbildet* rommer et partikulært narrativ om tidens og verdens gang. De menneskene som ikke deler den samme virkeligheten, blir formgitt som «den andre» i sin mangel på *opplysning*.

Denne andregjøringen er ikke ulik den McGrane (1989) beskriver i opplysningstiden. Under opplysningstiden mistet kristendommen sitt harde samfunnsgrep. Idealer som fornuft, fremskritt og frihet ble dominerende. Europeeren forsto på dette tidspunktet «den andre» som en *uopplyst person*, i den mening at hen ikke var kapabel til å se sin egen tilkortkommenhet. Larsen (2009) utbroderer dette poenget i det han skriver at opplysningstidens etablering av fornuften skapte en eksklusjon av det som ble definert som *ufornuft*. I opplysningstiden ble dette ufornuftige forstått som en *overtro*, som igjen gjorde opplysningsprosjektet til et «(...) oppdragelsprosjekt rettet mot dem som henger igjen i overtroen i egen befolkning» (Larsen, 2009:177). Opplysningstiden skapte altså grobunn for en asymmetri representert av dikotomien: «opplyst» versus «uopplyst».

Selv om opplysningstiden skille mellom «vi» og «den andre» ikke blir gjenfødt i vår tid *per se*, vil jeg argumentere for at det er likehetstrekk mellom grensetrekningen i opplystiden og grensetrekningen slik den fremkommer i dette kapitlet. På samme måte som opplysningstidens europeere ekskluderte «den andre» på bakgrunn av ufornuft og overtro, trekker gruppe medlemmene grensen på samme sted. Det eller den som blir ansett som å fare med løgn eller være i mangel på rett bevissthet, blir forstått som en *uopplyst* som nødvendigvis må tilhøre

«den andre». Motsatsen blir på denne måten «den opplyste» som utgjør kjernen i kategorien «OSS».

Grensedragning er alltid fellesnevneren i dikotomien «oss» versus «den andre». Dette er en dikotomi som McGrane og andre nevne i dette kapitlet ikke ser på som naturlig, men en sosial konstruksjon. Gjennom ulike epoker i historien har grensene blitt trukket på ulike steder, i ulike tider. Det er altså grenser som er dynamiske og må ses i sammenheng med den konteksten de befinner seg i. I det gruppemedlemmene setter grensen mellom «vi» og «dem», basert på hvem som er opplyst eller ikke, trekker de en grense basert på sine partikulære forståelser av virkeligheten. Denne grensedragningen viser seg i samhørigheten mellom språket og verden, der beskrivelsen av «den andre» i språket reflekterer tilbake til den virkeligheten og sannheten gruppemedlemmene forholder seg til. Et annet poeng er at gruppenes forestilling om «den andre» minner om opplysningstidens «andre». De argumenterer for sin versjon av virkeligheten gjennom blant annet et forsøk på å ikle seg vitenskapelig objektivitet, gjennom faktapåstander, og bruken av statistikk og tall. Et medlem skriver at SIAN nettopp er «politisk nøytrale».

Å være en forvalter av sannheten kommer med et ansvar. Det å bære på den korrekte versjonen av sannheten, samtidig som en forsøker å vekke en hel befolkning fra en falsk bevissthet, innebærer fare. Medlemmene av SIAN gir både den digitale og analoge gruppen en form for heltestatus, som konsekvens av deres «heltemodighet» i kampen for sannheten. Jean-Paul Sartre mener det er «ein god ting å verte åteken av fienden» (Hellesnes, 1978:26). Det fiendtlige blikket skaper en form for kollektivitet, det er noe som er med på å samle gruppen. Et gruppemedlem skriver følgende: «SIAN er ikke bare MODIGE – de er HELTEMODIGE». Sitatet må ses i sammenheng med en spesifikk kontekst; det ble skrevet et par dager etter at en bil med medlemmer av SIANs ledergruppe (den analoge verdens SIAN), ble påkjørt og presset av veien langs E6 utenfor Oslo. Bilen havnet på taket, men ingen ble fysisk skadd. Påkjørselen skal ha skjedd kort tid etter at SIAN-leder Lars Thorsen hadde satt koranen i flammer utenfor en moské på Mortensrud i Oslo. Politiet tror at påkjørselen var forsettlig, da den pågripende kvinnen selv var til stede som motdemonstrant under koranbrenningen (se, f.eks. Olsson m.fl., 2022). I SIANs Facebook-gruppe ble påkjørselen beskrevet med skrekk og fortvilelse, samtidig som det ga gruppen en mulighet til å se på seg selv som «ikke bare modige», men «heltemodige».

Omtrent en måned senere fikk den selvtilskrevne heltestatusen et nytt moment og sammenlikningsgrunnlag. Da forfatteren Salman Rushdie ble knivstukket på scenen under et

arrangement i New York, så gruppemedlemmene sitt snitt til å gjøre en sammenlikning mellom deres misjon og Rushdies forfatterskap. Forfatteren er mest kjent for boken *Sataniske vers* som ble utgitt i 1988. Kort fortalt handler boken om en indisk filmstjerne som i sine drømmer gjennomlever øyeblikk i profeten Muhammeds liv. Forfatteren portretterer følgelig profeten Muhammed som drømmende om andre guder enn Allah. I mange muslimske samfunn verden over ble boken oppfattet som svært blasfemisk. Dette førte til at Irans daværende leder, Ayatollah Ruhollah Khomeini, sende ut en fatwa den 14. februar 1989 som krevde at Rushdie måtte bli henrettet som en konsekvens av utgivelsen av *Sataniske vers*. Angrepet mot Rushdie sommeren 2022 ble sett på som et angrep på ytringsfriheten. Norges kulturminister, Anette Trettebergstuen, påminnet folket om at angrepet mot Rushdie ble en viktig påminnelse på kampen for ytringsfriheten (NTB Nyheter, 2022).

I tiden som fulgte, både etter påkjørselen av SIANs ledergruppe utenfor Oslo og knivstikkingen av Rushdie i New York, ble det klart for enkelte gruppemedlemmer at SIAN og Rushdie er representanter for samme bevegelse; vekkelsen av folket gjennom å vise fremvise islams sanne ansikt. Et medlem sammenlikner derfor SIANs leder, Lars Thorsen, med Rushdie:

Begge er FOR ytringsfriheten, så Thorsen skulle vært hyllet på lik linje som Rushdie. Thorsen har lagd ned like mye arbeid for oss etniske nordmenn som Rushdie. Thorsen står hver dag i faresonen for å bli angrepet av disse gale individene fra islamske land. Av de to vil jeg nok huske Thorsen som den som gjorde mest for ytringsfriheten i Norge.

Et annen medlem skriver det slik:

Salam Rushdie og SIAN har til felles å begå blasfemi og deretter forsøkt drept av profeten Muhammed sine tro kopier. Angrepet på Rushdie omtales som et sjokk og en tragedie som truer ytringsfriheten, mens vi i SIAN fikk visstnok som vi fortjente.

Denne sammenlikningen mellom Rushdie og SIAN er interessant fordi den antyder medlemmenes selvforståelse som sannhetsbærere, som i neste omgang gir gruppen en heltestatus som en konsekvens av modigheten som kreves for å forvalte denne sannheten.

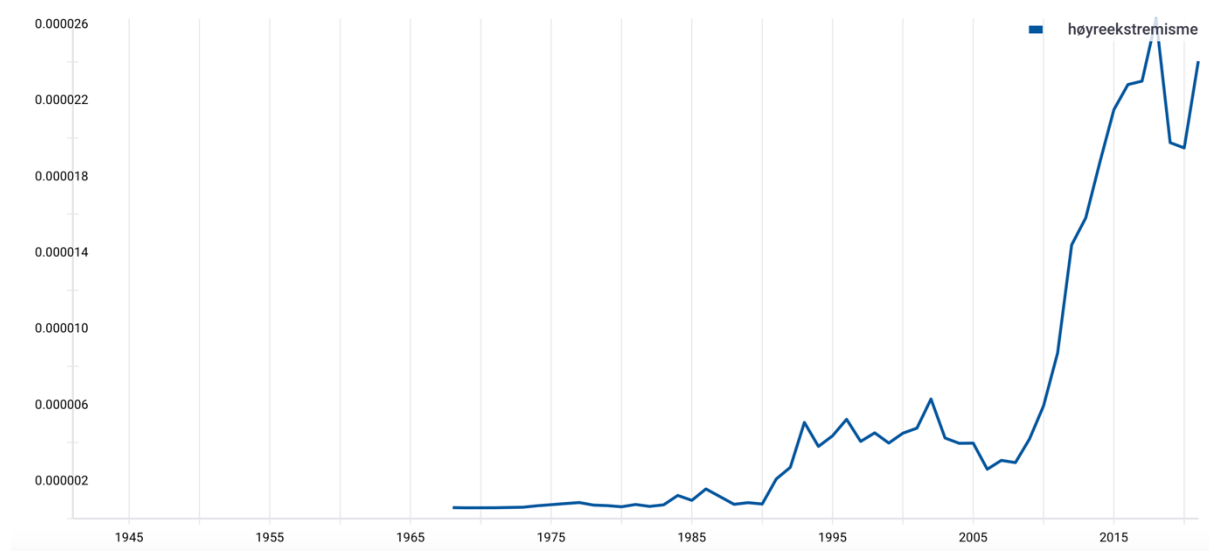
I disse eksemplene er det tydelig at språkbruken forteller noe om virkeliggjøringen gruppemedlemmene driver med, så vel som språkets performativt. I det gruppemedlemmene maner til å «folket må våkne», skriver de samtidig at de selv er «våkne». I det de skriver «Støtt SIAN, de sier sannheten», skriver de samtidig at *noen andre* ikke snakker sannheten. I det de sammenlikner seg med Rushdie, illustrerer de samtidig en selvforståelse av seg selv som er tilnærmet den anerkjennelsen Rushdie høster i offentligheten. Samtidig er det umulig at SIAN

er Salman Rushdie, han brukt til sammenlikning i det SIAN opphøyer seg selv som helter i sin egen virkelighetsforståelse.

Offentlighetens forstand: Formaninger om en *opplyst offentlig samtale*

Det er i og for seg vanskelig for meg å skulle si noe presist om offentlighetens forståelser av høyreekstremisme, uten å redusere det til et metanarrativ malt med en svært bred pensel. Wittgenstein ville minnet oss på at i vår søken etter det å vite noe om et fenomen, må vi oppfordres til «(...) å undersøke hvordan vi snakker og skriver om fenomener» (Åmås, 2003: xxix). Ravndal (2020) beskriver «høyreekstremisme» som et dynamisk begrep. Jeg vil derfor i det følgende vise hvordan denne dynamikken kommer til uttrykk i norske aviser fra 1960-tallet og fram til dags dato. Utklippene forteller om offentlighetens forstand i møtet med «den høyreekstreme andre».

Wittgenstein retter vår oppmerksomhet mot hvordan vi snakker og skriver om et fenomen i det vi ønsker å vite noe om det. Det er klart at den norske offentligheten både skriver og snakker om høyreekstremisme i Norge i dag. Nasjonalbibliotekets N-gramtjeneste er sammensatt av digitalisert materiale fra 1940-tallet frem til i dag. Dette inkluderer bøker, aviser, tidsskrifter, radioprogram, noter og programrapporter. I søkeresultatene på ordene «høyreekstremisme», «høyre-radikale», «ytre høyre» og «høyrenasjonalister», er frekvensen i språket den samme: Alle har en økende forekomst i norske bøker og aviser fra tidlig 2000-tallet frem til vår tid.



Skjerm bilde 6: Søkeresultat på ordet «høyreekstremisme» i Nasjonalbibliotekets N-gramtjeneste¹⁹ (13. april 2023)

¹⁹ https://www.nb.no/ngram/#1_1_1_høyreekstremisme_1_1_3_1941%2C2022_2_2_2_12_2

Grafen viser ganske åpenbart at offentligheten, i dette tilfellet representert gjennom Nasjonalbibliotekets digitaliserte materiale, på et generelt nivå både skriver og snakker om «høyreekstremer» i dag. Noe av økningen kan trolig forklares ut fra en økende digitalisering og mediebruk, samtidig er det klart at vi har rettet en økt oppmerksomhet mot fenomenet. Dette betyr ikke at høyreekstremisme er noe nytt i Norge. Fenomenet har hatt et godt fotfeste i Skandinavia i foregående tiår, men formen høyreekstremismen viser seg i dag er ny – som i neste omgang er med på å forme offentlighetens blikk. Høyreekstremer anvender seg av internett og sosiale medier i sine gruppering og spredningen av sine overbevisninger. Dette gjør det vanskeligere for offentligheten «å jage dem bort» i motsetning til da høyreekstremer og motdemonstranter gikk til kamp i gatene. Fenomenet synes dermed å sitte hardere fast i samfunnet.

Det er kanskje mer på riktig å snakke om ulike former for offentligheter, som endrer seg i takt med høyreekstremismens dynamiske utvikling. Begrepet har manifestert seg på ulike måter i samfunnet, og derfor også i språket, opp gjennom tidene. Dette viser igjen at språket og verden inngår i sameksistens. Ravndal (2020) skriver at dagens konseptualisering av høyreekstremisme er kvalitativt forskjellig fra forutgående forståelser. Går vi tilbake til søkeresultatet i Nasjonalbibliotekets nettbibliotek, kan vi tyde i de aller første avisartiklene som inneholder ordet «høyreekstremisme» at de stort sett inneholdt beretninger om andre land enn Norge. I avisen *Orientering* den 11. mai 1968, blir det skrevet om valget i den vest-tyske delstaten Baden-Württemberg. Det nynazistiske partiet NPD hadde oppnådd sitt beste resultat på bekostningen av sosialdemokratens tilbakegang:

Bonn-regjeringa fortsetter likevel å bagatellisere nynazismen: CDU's generalsekretær Heck mente at «Ethvert demokrati har sine ekstremister. Men Vest-Tyskland har færre ekstremister enn for eksempel Frankrike og Italia». Denne holdningen er typisk for hele innstillinga til NPD i Vest-Tyskland. For det første betraktes høyreekstremisme som naturfenomen, ikke som samfunnsfenomen og for det andre blir den bagatellisert (*Orientering*, 1968).

Dette betyr ikke at det ikke forekom skriverier om andre land og «høyreekstremisme», både USA, Hellas og Israel ble også skrevet om. Likevel er det kanskje ikke overraskende at mange avisartikler om «høyreekstremisme» nettopp handlet om Tyskland. Andre verdenskrig hadde gitt Europa et nytt historisk bakteppe. Denne oppmerksomheten av Tyskland stammer godt over ens med det Ravndal (2020) sine beskrivelser av den høyreekstremer virksomheten i perioden 1945-1970: Den var preget av Tysklands rolle under krigen og dets sympatisører.

På 1990-tallet blir oppmerksomheten rettet mot høyreekstremismen og *nazismen* i Norge. Onsdag 19. april 1997 (s.4) står det skrevet følgende i *Akers Avis Groruddalen* under overskriften «Bekjemp høyreekstremisme»:

Oslo, på linje med en rekke andre storbyer i Europa, utsettes for høyreekstreme miljøer med en sterk nasjonalistisk og nazistisk forankring. Årsakene til en slik dystre utvikling kan være mange, men kampen mot dette er relativt entydig ... Byrådet i Oslo har også et ansvar for å hindre at Groruddalen blir en slagmark mellom anti-nazister og høyreekstremister ... Kampen mot høyreekstremisme er hele samfunnets kamp, men i en by må dens politiske ledelse gå foran og ta et ansvar (Akers Avis Groruddalen, 1997).

Teksten er skrevet av daværende bystyrerepresentant for Arbeiderpartiet i Oslo, Knut Roger Andersen. For det første er sitatet interessant fordi det kommuniserer en forståelse av høyreekstremisme som nazistisk forankret. For det andre forteller sitatet at høyreekstremistene befinner seg på «gata», i det Andersen formaner byrådet i Oslo til å ta ansvar for at Groruddalen ikke blir «en slagmark mellom anti-nazister og høyreekstremister». For det tredje ligger det i sitatet en forståelse av høyreekstremisme som noe uønskelig, der det er hele samfunnets kamp å stå imot disse strømningene.

Grafen viser at det etter årtusenskiftet skjer en økning i frekvensen av «høyreekstremisme» i språket. Denne perioden markerer en endring i både opptattheten av fenomenet så vel som innholdet i det. Selv om ikke høyreekstremisme og frykten for fenomenet har vært fraværende i norsk offentlighet frem til 2000-tallet, skjer det en omveltning i verdenshistorien den 11. september 2001 som får konsekvenser for offentlighetens forståelse og opptatthet av sikkerhet som ikke kun relaterer til høyreekstremisme *per se* (Goldstein, 2010). 11. september 2001 førte til en generell frykt for terror og et påfølgende fokus på *securitization*. Selv om den vestlige verden, så vel som høyreekstreme, i perioden etter terrorangrepet rettet sitt hat først og fremst mot islam og muslimer; ble Vesten generelt mer opptatthet av sikkerhet og trygghet som er interessant i denne sammenheng (Berntzen, 2019). Offentligheten fikk med andre ord en økende opptatthet med å identifisere *hvem* og *hva* som utgjør en sikkerhetstrussel, slik at en kunne identifisere og få bukt med de truslene som står i motsetning til Vestens nåtidspreg. I dette får «den høyreekstreme» en tydeligere posisjon, sammen med andre ekstreme, som en samfunnstrussel. Samtidig blir internett en viktig arena for spredningen av høyreekstremt tankegods, som gjør at det er lettere for likesinnede personer i å danne kontakt (Ravndal, 2020:6). Til sammen fører dette til at en «ny offentlighet» oppstår, der «den høyreekstreme» blir forstått på en annen måte tidligere.

Jeg vil argumentere for at offentligheten begynte å skrive om fenomenet på et annen måte. Innholdet i høyreekstremismen endrer seg til å kretse rundt hatet mot islam. Fenomenet får også en ny form gjennom internett og sosiale medier. Politikere begynner å se denne voksende trenden mot en «virkelig» trussel mot samfunnsutviklingen, som en trussel mot samfunnsikkerheten. Offentligheten blir redde, fordi de høyreekstreme miljøene vokser og blir farligere på starten av 2000-tallet (Fangen, 2001). At Fangen skriver at høyreekstremismen *ble farligere* på 2000-tallet, står i noen grad i motsetning til det økte fokuset på *securitization*. I sikkerhetsdiskursen er det økt fokus på sikkerhet og kontroll uten at det nødvendigvis har blitt noe farligere. Det er ikke utenkelig at høyreekstreme miljøer har blitt «farligere», samtidig som at den økte oppmerksomheten av høyreekstremisme trolig også er resultat av at offentligheten har begynt å snakke og skrive om hvor farlig fenomenet har blitt. På denne måten skapes det en form for «offentlig panikk», som bidrar til å gi samtalen en skismogenetisk dynamikk.

I intervju i *Ullensaker Bland* den 27. april 2005, forteller daværende stortingskandidat og nåværende utenriksminister Anniken Huitfeldt om fremveksten av høyreekstreme miljøer i Norge. Huitfeldt ønsker å bremse tilfanget disse grupperingene har og mener at vi som samfunn må:

(...) mobilisere til ansvarlighet fra skole, foreldre, besteforeldre og alle som jobber med barn og ungdom. De er alle i en sårbar og påvirkelig alder og må følges tett opp. Nå må ungdommen vaksineres mot høyreekstremisme (Ullensaker Blad, 2005).

Huitfeldts kommentar anerkjenner tilstedeværelsen at høyreekstremisme i Norge, samtidig som den understreker at tendensen er en uønsket samfunnsutvikling. Hennes bruk av vaksine-metaforen er interessant i denne sammenhengen. I farmakologien blir begrepet «vaksine» brukt om de preparatene som stimulerer immuniteter «slik at den som vaksineres blir immun uten å gjennomgå sykdom»²⁰. I overført betydning fremmer Huitfeldt et ønske om at ungdommen må vaksineres mot høyreekstremisme, slik at de kan bli immune for tankegodset uten at de trenger å gjennom sykdom; å være en del av miljøet først. Det er et ønske om en preventiv vaksinasjon som hindrer at ungdommen *smittes* av høyreekstreme miljøer. Frykten for smitte kan forklares ut fra at «Dirt is dangerous» (Douglas, 2002:x). Hvis høyreekstreme miljøer blir sett på som besmittet, farlig og skittent blir det klart at det også blir forstått som farlig. Gjennom «en ansvarlighet fra skole, foreldre, besteforeldre og alle som jobber med barn og ungdom»,

²⁰ <https://naob.no/ordbok/vaksine>

vaksinasjonen, tar vi kverken på smittefaren for denne faren utgjør for samfunnsikkerheten og utviklingen.

På samme måte som 11. september 2001 skapte omveltninger i verden, skapte 22. juli 2011 omveltninger i Norge. Anders Behring Breivik oppgå i etterkant i sitt manifest at målet med angrepet var å redde Norge fra muslimsk overtakelse. Dette hadde konsekvenser for forståelsen av høyreekstremismen som et samfunnsproblem. I *Klassekampen* 30. september 2011 varslet Arbeiderparti-politiker Raymond Johansen oppgjørets time. Johansen sier at:

Vi har hatt noen år der vi har latt alt mulig grums passere. Til slutt flytter du greenen for hva som er lov å si. Det går ikke lenger ... 22. juli har gjort noe med oss. Det er klart vi gjør oss andre tanker nå, og at en del av de tingene vi tidligere anså som selvfølgelig ikke lenger er like selvsagt ... Vi kan vente oss mange vanskelige diksjoner framover, blant annet om sikkerhet. De skal vi ta. Men vi må ikke forsømme det politiske oppgjøret med hat og fremmedfrykt. Limet i vårt samfunn er tillit, og den gjensidige tilliten til hverandre må vi styre etter terroren ... (Klassekampen, 2011)

22. juli 2011 plassere høyreekstremismen og hatet mot islam i sentrum av norsk offentlighet. Den 22. juli 2021 var det ti år siden terrorangrepet i Oslo og på Utøya. I en tale på minnemarkeringen i 2021 sa Arbeiderpartileder Jonas Gahr Støre følgende:

Trusselen fra høyreekstremer er større nå enn den var for ti år siden ... Som samfunn er vi mer utsatt for denne trusselen nå enn i 2011. Det er et nederlag for oss som samfunn, og et nederlag for demokratiet ... Vi å stå opp for tankesettet som førte til terroren. Mot hele tankesettet som gir mennesker ulik verdi. Vi må ikke snu oss bort og se den andre veien når hat og konspirasjonsteorier gjentas (NTB, 2021).

I tillegg formanet han offentligheten til å snakke sant om 22. juli, og at sannheten er at høyreekstremer krefter har styrket seg i Norge og ute i verden (NTB, 2021). I *Vårt Land* den 19. august 2019 står det skrevet at: «PST sier nå at det er 'overraskende mange i Norge som sympatiserer og uttrykker støtte for høyreekstremisme'. Tide er inne for å snakke åpen og tydelig om hvilken trussel en del av disse menneskene utgjør for Norge». Sitatet peker mot Støres poeng: Den økende tilslutningen til høyreekstremer i Norge, så vel som hvilken trussel dette utgjør for det norske samfunnet.

Poenget med denne gjennomgangen av både N-grammet og avisartiklene har vært å vise den dynamiske utviklingen i offentlighetens samtale om «høyreekstremisme». En dynamikk som langt på vei følger begrepets dynamikk (Ravndal, 2020). Gjennomgangen forteller noe om offentlighetens forstand i synet på høyreekstremisme: Fra fremmedkrigere som kjempet på Tysklands side av krigen, til nynazistiske gatekamper i Groruddalen, til en trussel mot

samfunnssikkerheten som ble satt i sentrum 22. juli 22 og som i perioden etter har vært et viktig tema å snakke sant om. Fenomenet utgjør en trussel mot samfunnet og må motarbeides, et faktum jeg ikke er uenig i, men i denne oppgaven vil jeg særlig løfte frem det Politiets Sikkerhetstjeneste (PST) og Jonas Gahr Støre var opptatt av i sine sitater: nemlig at «vi» som samfunn må snakke åpen og tydelig om høyreekstremisme, der samtalen må skje på premisset av *sannferdighet*. Dette ymter frem mot konstruksjonen av «den andre» som en uopplyst person.

Dette poenget speiler seg videre tydelige i Ytringsfrihetskommisjonens rapport: *En åpen og opplyst offentlig samtale* (NOU 2022:9). Tittelen er hentet fra Grunnlovens §100 og forteller at norske styresmakter skal tilrettelegge for et offentlig ordskifte som er åpent og opplyst. I det kommisjonen sier at den offentlige samtalen både skal være åpen og opplyst, ligger det at den skal være allment tilgjengelig og sannferdig. Det er fristende å spørre om hvilke premisser en slik samtale skal foregå på, så vel som skal sette spillereglene for den. Poenget jeg heller vil løfte frem, er opptattheten av sannhet skal være grunnlaget for samtalen.

I kapittel 9 i Ytringsfrihetskommisjonens rapport «Desinformasjon og feilinformasjon» blir viktigheten av sannheten i den offentlige samtalen gjort eksplisitt (NOU 2022:9, kap. 9). Høy grad av sannhet i offentlige samtaler blir pekt på som fundamentalt for demokratiet og ytringsfriheten, men slik jeg leser kapitlet er lite beskrevet hva som ligger til grunn for målingen av sannhetgraden. Kommisjonens poeng er som følger:

Den frie meningsdannelsen forutsetter tilgang på pålitelig informasjon. Søken etter sannhet blir umulig dersom vi ikke kan fastslå hva som er sant og usant i det vi bygger våre vurderinger på. I verste fall kan dette utgjøre en trussel mot demokratiet (NOU 2022:9, s. 160).

Det er ikke slik at denne bekymringen er ny *per se*, skriver kommisjonen. Likevel må dagens samtale ses i sammenheng med en parallell samfunnsutvikling det siste tiåret. Den utbrede bruken av internett har gjort det lettere å spre feilinformasjon og løgn til et større publikum. Poenget å ta med videre er både at sannferdighet er premisset for en offentlig *opplyst* samtale og internett blir sett på delvis et hinder for at en slik samtale skal ta sted.

Vrengebilder og oppdragelsen av «den andre»

I de to foregående delkapitlene blir forvaltningen av sannheten gjort på to ulike måter. Gruppemedlemmene i SIAN og AAN skriver eksplisitt om hvordan sannheten ligger på deres side og hvordan øvrigheten lever i en falsk bevissthet. Offentligheten, på sin side, er mer implisitt i sin sannhetsforvaltning, men gjennom måten de skriver om fenomenet, i tillegg til formaningen om å snakke sant, hevder også at de har sannheten på sin side. Dermed har vi på

den ene siden gruppemedlemmene, «de høyreekstre», som hevder at de bærer sannheten med seg og at «den andre», offentligheten», lever i en falsk bevissthet og ser ikke korrekt på virkeligheten. På den andre siden befinner offentligheten seg som skrivende om viktigheten av å snakke sant i samtalen om høyreekstremisme, der sannheten blant annet rommer en forståelse av høyreekstre som en trussel mot samfunnet, demokratiet og ytringsfriheten. Omtalene av virkeligheten, gjennom språket, speiler partenes oppfattelse av sannheten og seg selv i den.

I det grensen mellom «oss» og «den andre» trekkes med utgangspunkt i hvem som forvalter den riktige versjonen av sannheten, er det nødvendig å forstå at grensdragningen forteller noe fundamentalt om kategorien «oss». Larsen (2009:179) beskriver det slik:

Det opplyste menneske ser seg selv som refleksivt (ikke mytisk eller overtroisk); det bruker fornuften til å undersøke alle sine forutsetninger og tematiserer sine grunnantagelser ... En slik *selvbeskrivelse* produserer et sett undersøkelsesgjensander – en type samfunn – som får sin enhet ved at de er denne selvbeskrivelsens kontrast: de mytiske, prerefleksive, rituelle.

Mitt argument er at gruppemedlemmene, på samme måte som offentligheten, tilskriver seg denne refleksiviteten. Begge legger en spesifikk form for virkelighet til grunn for kategoriseringen av omverden og forståelsen av «den andre», der selvforståelsen av egen refleksivitet blir målestokken annerledeshet måles mot. Larsen (2009) beskriver dette som menneskets origo – et utgangspunkt – som er helt avgjørende for at ideen om fremskritt og opplysning skal kunne formuleres. Det er ikke en lett oppgave å skulle formulere konkret hverken hvilke origoer SIAN og AAN eller offentligheten har. Jeg har tidligere ymtet frem på at *modernitet* kan være en måte å forstå det på, dersom vi legger til grunn begrepets etymologi. Rent semantisk betyr modernitet å være moderne i utseende, preg, innstilling og interesse, det handlet altså om å være nåtidspreget. Å være nåtidspreget endrer seg i takt med tidens gang og dermed er det ikke kun én måte være moderne på (noe som McGrane (1989) viser oss i sin historiefortelling). Erobringskonkurransen mellom Facebook-gruppene og offentligheten speiler konkurransen om sannhet og virkelighetsforståelse, som reflekterer tilbake på spesifikke antagelser om det å være nåtidspreget og har rett kjennskap til verden slik *den faktisk er*. Partene anvender i denne konkurransen fundamentalt sett de samme retoriske grepene og deler en felles (misforstått) forståelse om verden som delt i kategorier.

I tiden etter den kalde krigen og på starten av 2000-tallet, skjer det et brudd i fortellingen om det 21. århundret (Holbraad og Pedersen, 2012; Goldstein, 2010). Det skjer utviklinger i verdenshistorien som utfordrer Vestens ideer om progresjon og fremskritt. Den økte opptattheten av høyreekstremisme i norsk offentligheten er ett eksempel på en slik utvikling.

Høyreekstremismen slik den utvikler og fortoner seg på 2000-tallet og frem mot vår tid, blir en bremsekloss for modernitetsfortellingen om fremskritt, progresjon og fornuft. Dette speiler seg i hvordan politikere snakker om «den høyreekstreme» i dag, som grupper av mennesker som truer demokratiet og ytringsfriheten; som en gruppe samfunnet må tale sannheten til og ikke minst sannheten om. Mitt argument er at «den høyreekstreme andre» ikke passer inn i fortellingen om det 21. århundrets utvikling- og opplysningsprosjekt. Dette blir bakgrunnen de blir tilskrevet sin annerledeshet mot. Narrativet om den vestlige verden og Norge blir forstått i termer av fremskritt, progresjon og fornuft. Dette er en fortelling gruppemedlemmene ikke vil vedkjenne seg. Den økte innvandringen, den stadige større tilstedeværelsen av muslimer i Norge og Norges tettere sammenveving med EU gjennom EØS-avtalen, er noe SIAN og AAN ser på som tilbakeskritt, regresjon og ufornuft. Det er altså ikke korrekt å forstå disse utviklingene som utviklende for nasjonen, de er heller å forstå som tilbakeslag som setter nasjonens levedyktighet i fare.

Det er i skjæringspunktet mellom offentligheten og «de høyreekstreme» at det noe ironiske paradoks oppstår. Konstruksjonen av hverandres annerledeshet baserer seg på relativt like logikker: Den «andre» er i mangel på opplysning, fornuft og korrekt sannhetsgehalt. Dette er denne mangelen som ligger til grunn for andregjøringen. Begge trekker med andre ord grensen mellom «oss» og «den andre» på samme sted, en grense som går der sannheten slutter. På denne måten konstruerer de hverandre som sitt *vrengebilde*.

Edward Said åpner *Orientalismen: vestlige oppfatninger av Orienten* (1978/1994:10) med et sitat av Marx: «De kan ikke representere seg selv; de må representeres». Marx brukte sitatet opprinnelig om franske bønder, mens Said satt det i sammenheng med ikke-vestlige samfunn som *ikke* hadde gjennomløpt europeerens revolusjoner. Sett i sammenheng med hverandre, blir Marx' og Sids budskap som følger: «Samfunn uten en slik selvkritisk bevissthet kan ikke tale for seg selv, og må derfor representeres av andre» (Larsen, 2009:254). Dette forteller om et asymmetrisk forhold mellom «oss» og «den andre». På samme måte som i opplysningstiden fører dette asymmetriske forholdet mellom gruppemedlemmene og offentligheten til et oppdragelsprosjekt, der «den andre» ikke kan tale for seg selv. Dette minner oss igjen på likhetene mellom opplysningstiden og denne oppgavens beskrivelse av «den andre»: «The Ignorance of the Other consists of his ignorance of Ignorance. The alien Others are seen as ignorant because they don't know that don't know ... The other manifest the incarnation not of sin and Satan but of Ignorance» (McGrane, 1989:71-2). «Den andre» kan således ikke snakke for seg selv.

SIAN og AAN har spesifikke forståelser av sin signifikante andre, samtidig som de er et andre i offentligheten. I den sammenheng kan vi stille spørsmålet om «den andre» har egenvilje eller om hen ikke kan snakke for seg selv. Den indiske litteraturteoretikeren Gayatri Spivak (1994) spør: «Can the Subaltern Speak?». Hun konkluderer på sitt eget spørsmål og skriver at: «The subaltern cannot speak» (Spivak, 1994:104). Poenget Spivak ønsker å gjøre med dette spørsmålet og svaret, er å rette vår oppmerksomhet mot den vestlige diskurs sin innskrenket evne til å samhandle med andre kultur. Liv Haram (2015) retter vår oppmerksom mot det samme i det hun spør, via Larsen (2009:270), om den postkoloniale er fanget i en asymmetri: «(...) mellom den som snakker først (og legger premisene for sammenlignbarhet), og den som snakker tilbake (og artikulere mostand i det medium motparten har servert)» (Larsen, 2009:270). Overfører vi disse poengene til denne oppgaven, er spørsmålet nettopp om «den andre» har egenvilje. I andregjøringen og den skismogenetiske konflikten mellom offentligheten og den høyrekestre kan partene *delvis* snakke med hverandre, men kun innenfor visse rammer – rammer som langt på vei legges av partenes virkelighetsforståelse. I det «den høyrekestre» forsøker å snakke tilbake, blir hen stemplet som en trussel og fare for samfunnet, så vel som å besitte en forvridd forståelse av verden. Det samme skjer i det offentligheten forsøker å ta til motmæle mot høyrekestre grupperinger. Da blir offentligheten forstått som å ikke vite sitt eget beste. De lever i en falsk bevissthet noe som resulterer i deres mangel på opplysning. Slik blir de en trussel mot nasjonens fremtidige eksistens. Begge partene er altså med i samtalen, men fra ulike ståsteder som legger rammene for «den andres» egenvilje og mulighet til å snakke tilbake.

Til tross for denne asymmetrien er det likevel en enighet som forener Facebook-gruppene med offentligheten utover at de begge trekker grenser mellom «oss og «dem» på like steder. For at partene i det hele tatt skal kunne delta i en erobringskonkurranse med hverandre, forutsettes det en delt livsform som forener dem. Wittgenstein skriver at det er språket at uenigheter enes:

“So you are saying that human agreement decides what is true and what is false?” – It is what human beings *say* that is true and false; and they agree in the *language* they use. That is not agreement in opinions but in form of life (Wittgenstein, 1953/1958, §241).

For at uenigheter og uoverensstemmelser i det hele tatt skal finne sted, må det være noe felles for partene som er uenig. Dette betyr ikke at partene trenger å ha samme meninger, men ideologiske uenigheter forutsetter en delt livsform. Litteraturviter Toril Moi (2017:61) forklarer det slik: «The agreement at stake in §241 is something like the conditions of possibility for us to be able to actually *have* disagreements ... in the first place». Dette betyr, fortsetter Moi, at

dersom *jeg* ikke deler *ditt* språk, ikke deler *dine* bedømminger om hva som teller som en uenighet; kan *jeg* heller ikke fortelle *deg* hvor avskyelige meningene *dine* er eller utsette meningene for nitidig kritikk. I gruppe medlemmenes og offentlighetens andregjøring av hverandre, ligger det med andre ord en delt forståelse av språket og en delt forståelse av hva som teller som en uenighet. Dette gir dem en delt livsform. Det er gjennom denne felles forståelsen at uenighetene utspiller seg; det er i språket de markerer sine forskjeller fra hverandre og lufter sin frustrasjon overfor hverandre.

Kapittel 7: Andregjøring og løpske konflikter

Denne oppgaven handler om andregjøring på ulike måter, men utgangspunktet har vært å forstå hvordan høyreekstreme grupper konstruerer sitt vrengebilde. I de tre foregående kapitlene har jeg vist hvordan Facebook-gruppene Stopp islamiseringen av Norge (SIAN) og Avviklingen av Norge (AAN) konstruerer «den andre» på tre forskjellige måter.

I kapittel fire *Nasjonen og sorgen* argumenterte jeg for at konstruksjonen av «den andre» ligger i gruppedemlemmenes forståelse av at det finnes naturlige sammenhenger mellom mennesker og opprinnelsessteder. Stadfesting er viktig i etableringen av sosiale identiteter og nasjonal tilhørighet. «Den andre» blir dermed gitt mening til gjennom tilskrivningen av – eller mangel på – stedlig tilhørighet. Jeg har foreslått at metaforen «hjem» er et godt utgangspunkt for forståelsen av denne andregjøringsprosessen. Hjemmet, forklarer Douglas (1991), er både en spatial forestilling så vel som en idé i tiden med moralske og estetiske dimensjoner. Hjemmets utgangspunkt er en avgrensning av rommet, som i denne oppgaven peker mot Norges formelle territorielle grenser. De mer moralske og etiske dimensjonene kommer til uttrykk i gruppedemlemmenes forståelse av tilhørighet og lojalitet. Gullestad (2001) peker i den sammenheng på to forskjellige måter å forstå nasjonal tilhørighet på; enten gjennom politisk-sivile rettigheter eller gjennom språklige og kulturelle særtrekk. Jeg har argumentert for at det er sistnevnte som er rådende blant medlemmene i SIAN og AAN. Nasjonal tilhørighets skapes først og fremst gjennom blods arv, en arv «den andre» er i mangel på. I tillegg er «den andre» også i mangel på en lojalitet overfor nasjonen og det nasjonale fellesskapet, som kommer til uttrykk i gruppedemlemmenes forståelse av innvandrere som «gratispassasjerer». Gratispassasjeren «(...) free-rides on his own attempts to make himself a home» (Douglas, 1991:296). Innvandrere, ifølge gruppedemlemmene, «er her for å utnytte det norske folket» og representerer slik en illojalitet mot det nasjonale fellesskapet – «den andre» skummer *nasjonens* fløte.

I kapittel fem *Nasjonen og truslene* bygger jeg videre på gruppedemlemmenes forståelse av nasjonen og argumenterer for at de opphøyer den som hellig. Nasjonen må beskyttes fra besmittelse. Dette *nasjonsbildet* har en spesifikk form med sine eksterne grenser og indre strukturer, der «den andre» representerer en trussel mot disse. I nasjonsbildet ligger det en opplevelse av at *noe står på spill* og at Norge er på veg til å bli ødelagt. Gruppedemlemmene har gitt seg selv, «oss», et ansvar for å forvalte beskytteransvaret overfor nasjonen og folket. I dette ligger det en spesifikk risikoforståelse som rommer særskilte syn på virkeligheten og

hvilke trusler nasjonen står overfor. Islam og muslimer, i tillegg til politikere og EØS-avtalen, blir i denne sammenheng særlig forstått som sentrale risikoer og trusler som setter nasjonens levedyktighet på spill. I det situasjonen skrur seg til vekkes det et behov for å finne syndebukken (Hellesnes, 1978). Dette behovet manifesterer seg i medlemmenes påpekelse av hvem som besmitter det hellige. Skylden rettes mot politikere og deres svikefulle handlinger mot nasjonens fellesskap.

I kapittel seks *Virkeligheten, språket og sannheten* vender jeg tilbake til det grunnleggende skille mellom «oss» og «den andre» forstått som en mangel på opplysning. Her argumenterer jeg for at denne grensdragningen er en forutsetning for og kommer forutfor andregjøringene i kapitlene fire og fem, fordi disse hviler på spesifikke forståelser av virkeligheten. Gjennom en undersøkelse av hvordan språket og virkeligheten samspiller, viser jeg hvordan gruppe medlemmene eksplisitt tilskriver seg selv en korrekt sannhetsgehalt, samtidig som de beskriver den øvrige offentligheten som å leve i en falsk bevissthet. Gjennom avisutklipp viser jeg følgelig hvordan offentligheten forholder seg til høyreekstremisme på en ny måte i dag enn tidligere. I dag er politikere og myndigheter opptatt av at vi må « snakke sant » om høyreekstremisme og de truslene fenomenet er for samfunnet. På denne måten tilskriver offentligheten seg selv en implisitt forståelse av at deres virkelighetsforståelse er korrekt. I opptattheten av å snakke sankt, ligger det samtidig at det er *noen* som ikke gjør det. Dette fører til det noe ironiske paradoks, der høyreekstremer og offentligheten konstruerer sitt vrengebilde på lik måte: « Den andre » blir forstått som en *uopplyst person* med feil virkelighetsforståelse og begge partene tilskriver hverandre denne mangelen.

Det er mange som har « (...) forsøkt å fange tiden og se hva som har falt ned i hodet på dem » (Larsen, 2009:129). Det er på mange måter det samme McGrane (1989) gjør i sin historiefortelling, i det han forsøker å fange de ulike kontekstene – tidene – som har blitt brukt for å forstå « den andres » annerledeshet: « (...) from being devilish to lacking reason, then to represent backward races and to finally being simply human bearing a difference yet equally valid culture, makes at each adjustment of otherness against a new horizon of intelligibility » (Blaser, 2013:550). Med dette viser McGrane hvordan ulike kontekster har blitt anvendt i andregjøringsprosesser; fra kristendom til opplysning og fornuft til tid og evolusjon til menneskets eksepsjonisme eller humanisme. I forsøket på å fange tidsånden i det 21. århundret, foreslår Blaser (2013) modernitet som en mulig forståelse. En forståelse jeg sier meg enig i, men kun dersom vi legger dets etymologi til grunn – ikke debattene om modernisme og post-modernisme. Dersom vi forstår modernitet som det å være moderne i utseende, preg, innstilling

og interesse, argumenterer jeg for at det er spesifikke forståelser av det å være nåtidspreget som ligger til grunn for forståelse av «den andre».

Forestillingen om «den andre» hviler på en feilslutning om at «vårt samfunn» er mer komplekst sammenliknet med «de andre». Dette plasserer «oss» som det ypperste på en utviklingsstige, og fortellingen om «oss» og «dem» blir dermed en fortelling om evolusjonisme. Denne oppgaven befatter seg med noe grunnleggende for rasismen og nasjonalismen i dagens høyreekstremisme, nemlig andregjøring. Både høyreekstremismen og dens andregjøring hviler på en evolusjonistisk tankegang, der «vi» ideelt sett burde ligge foran og lede over «den andre». Dermed oppstår det et evolusjonært rom mellom «oss» og «dem», som viser til en forestilling om en naturlig orden der «vi» *naturlig sett* er overlegen «de andre». For gruppemedlemmene er denne naturlige orden i dag ikke opprettholdt, som viser seg i et «den andre» befinner seg både over og under «oss» på samme tid. «Den andre» er ikke bare underdanig, men har begynt å gå forbi «oss». Andregjøringen slik den kommer til uttrykk i SIAN og AAN er således en fortelling om erfaringer i en splittet moderne verden, sett fra synsvinkelen til de som har kommet for sent til moderniteten og føler seg forbigått eller skjøvet tilbake. Det er i denne ambivalensen at høyreekstremismen og fascismen får plass, i det «den andre» går forbi «oss».

Andregjøring og løpske konflikter

I oppgavens introduksjon fremmet jeg påstanden at «de høyreekstreme», på den ene siden, og offentligheten, på den andre, i liten grad snakker *med* hverandre. De snakker i større grad *om* hverandre og andre på forskjellige måter. Som en konsekvens av dette påsto jeg at dagens offentlige ordskifte om høyreekstremisme likner en skismogenetisk konflikt; i den mening at høyreekstreme og offentlighetene er parter i en samtale preget av en stadig sterkere polarisering. Jeg vil i det følgende argumentere for at denne skismogenetiske dynamikken langt på vei speiler andregjøringsprosessene i denne oppgaven. Dette minner om den erobringskonkurransen jeg tidligere har beskrevet, der gruppemedlemmene og offentligheten konkurrerer med hverandre om å ha den mest sannferdige virkelighetsforståelsen.

En skismogenetisk konflikt starter med et forsøk på å overgå hverandre i uttrykkelsen av forpliktelsen til felles delte verdier. Jeg har allerede ymtet frem på flere likheter som kan forene gruppemedlemmene og offentligheten utover at de begge driver andregjøring. Fra Wittgenstein lærte vi at selv de mest voldelige konflikter oppstår innenfor en delt livsform og et delt språk (1953/1958, §241). Språket er ett fellestrekk som forener partene og gjør at de deler noen grunnleggende antakelser som den verden de lever i. Imidlertid uttrykker partene ikke en

forpliktelse til språket og derfor er det lite tilfredsstillende å anvende dette som utgangspunktet for å forstå den skismogenetiske dynamikken. Jeg har også hevdet at gruppemedlemmene og offentligheten anvender seg av like logikker i sine konstruksjoner av hverandre som en *uopplyst person*. Dette er altså et andre fellestrekk som forener samtalepartene, men heller ikke dette forteller noe om den ekspressive konkurransen de inngår i.

Jeg vil derfor løfte frem et tredje fellestrekk som jeg mener forener partenes forpliktelser til *felles delte verdier*. Dette er en delt interesse i å handle på den måten som er best for nasjonen og det nasjonale fellesskapet. Dette normative spørsmålet er hva som setter partene i konflikt med hverandre, fordi svaret på spørsmålet avhenger av deres virkelighetsforståelse.

I konkurransen om å ha det sanne bildet av verden ligger det en felles forpliktelse til nasjonen, men innholdet i bildene er svært ulike. Dette er enigheten og uenigheten som forener partene, som fører til at samtalen for en skismogenetisk form. Partene sår tvil i hverandres handlinger og motiver. Det oppstår en stadig opptrapping og sterke polarisering mellom partene, der begge mistenkeliggjør hverandre for å fare med løgn. Det er med andre ord svært liten interesse for å inngå kompromiss med hverandre.

Andregjøring handler i bunn og grunn om forskjelligheter forstått som binære opposisjoner. Det handler om forskjeller mellom «meg» og «deg», mellom «vi» og «dem», mellom «oss» og «de andre». Det er disse opposisjonene som er med på å gi verden mening, der forskjellene avgrensner mennesker fra hverandre. Andregjøring handler om å fremheve disse forskjellene gjennom å påpeke hvordan «den andre» er forskjellig fra «oss». dersom vi skal forstå hva som skaper grensene og hvilke som skaper «den andre», er vi nødt til å samstille «vi» og «den andre» under ett blikk. Dersom vi samler SIAN og AAN og offentligheten under ett blikk, er mitt argument at de forenes i ønsket å om å gjøre det beste for nasjonen.

På sin side er Facebook-gruppene opptatt av å beskrive hvem som truer Norge og redde nasjonen fra å bli «ødelagt». De utpeker aktørene de mener ødelegger nasjonens velstand og utvikling, noe som kommer til uttrykk i deres andregjøring. Islam og muslimer er representasjoner for «verdens farligste ideologi» og Norge er i «fritt fall ned i lommene på muslimene». Innvandrere utfordrer hjemmets indre solidaritet ved at de ikke har en rettmessig tilhørighet til nasjonen. I tillegg er innvandrere en illojalitet som beriker seg på fellesskapets bekostning og er med på å bryte ned det nasjonale fellesskapets fremtid. Disse forståelsene hviler på gruppemedlemmenes selvrefleksivitet, som plasserer dem som de mest opplyste borgerne i nasjonen som innehar den rette sannheten om tingenes tilstand.

På sin side har vi offentligheten etter 2000-tallet har blitt økt opptatt av «securitization». Dette er et forsøk på å trygge nasjonen og sikre dens progresjon. Dette viser seg gjennom konstruksjonen av høyreekstreme som et signifikant uopplyst andre, der de ekstreme representerer en trussel mot samfunnssikkerheten, demokratiet og ytringsfriheten. Det er altså gjennom «securitization» at offentligheten befatter seg med spørsmålet om hva som er det beste for nasjonen. Gjennom sikkerhetsdiskurser er offentligheten altså opptatt av å redusere farene samfunnet står overfor, der høyreekstreme grupperinger inngår som én trussel for samfunnssikkerheten, for nasjonens trygghet og utvikling.

Det er gjennom denne delte interessen at partene inngår i en skismogenetisk konflikt med hverandre, der andregjøring utgjør en del av denne dynamikken. Ved å lage et skille mellom «oss» og «dem» påpekes det en forskjell mellom «vi» og «den andre». Grensedragningen er utgangspunkt for en offentlig samtale med skismogenetisk tendenser, der partene snakker heller *om* hverandre heller enn *med* hverandre. Ordsiftet handler i større grad om å konstruere «den andre», heller enn å diskutere en delt fellesinteresse for nasjonen. Det er slik partene drifter stadig lengre fra hverandre – det er her de høyreekstreme går til det ekstreme. På denne måten inngår andregjøring i ekspressive konkurranser, fordi andregjøringen er med på å skape en enda sterkere polarisering og avstand mellom partene. Det er dette som leder frem til en virkelighetsforståelse der *verden har blitt vrengebilde*.

Litteraturliste

- Akers avis Groruddalen – den lokale budstikke. (1997). Bekjemp høyreekstremisme.
- Anderson, B. (1996). *Forestilte fellesskap: Refleksjoner omkring nasjonalismens opprinnelse og spredning* (E. Andersen, Overs.). Spartacus Forlag As. (Opprinnelig utgitt i 1983).
- Bangstad, S. (2013). Eurabia Comes to Norway. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 24(3): 389-391. DOI: 10.1111/j.1548-1433.2012.01430.x
- Bangstad, S. (2012). Terror in Norway. *American Anthropologist*, 114(2): 351-358. DOI: 10.1111/j.1548-1433.2012.01430.x
- Bateson, G. (2000). *Steps to an ecology of mind*. The University of Chicago Press.
- Bateson, G. (1958). *Naven: The culture of the Iatmul people of New Guinea as revealed through a study of the "naven" ceremonial* (2. utg.). Stanford University Press.
- Bateson, G. (1935). 199. Culture Contact and Schismogenesis. *Man*, 35: 178-183.
<https://www.jstor.org/stable/2789408>
- Bell, D. (2001). *An introduction to cyberculture*. Routledge.
- Berge, T. (1997). *Tiden lager alle sår: Reaksjoner på industriforurensningen i byen Copșa Mică, Romania* [Doktorgradsavhandling]. Institutt og museum for antropologi, Universitet i Oslo.
- Bernard, R. H. (2006). *Research methods in anthropology: qualitative and quantitative approaches* (4. utg.). AltaMira Press.
- Berntzen, L. E. (2019). *Liberal Roots of Far-Right Activism: The Anti-Islamic Movement in the 21st Century*. Routledge.
- Blaser, M. (2012). Ontological Conflicts and the Stories of People in Spite of Europe: Toward a Conversation on Political Ontology. *Current Anthropology* 54(5): 547-568.
<https://www.journals.uchicago.edu/doi/full/10.1086/672270>
- Bjørge, T. & Gjelsvik, I. M. (2018). Utvikling og utbredelse av høyreekstremisme i Norge. I T. Bjørge (Red.), *Høyreekstremisme i Norge: Utviklingstrekk, konspirasjonsteorier og forebyggingsstrategier* (s. 27-143). Politihøgskolen.
- Bjørge, T. & Gjelsvik, I. M. (2015). *Forskning på forebygging av radikalisering og voldelig ekstremisme. En kunnskapsstatus*. PHS Forskning: 2. Oslo: Politihøgskolen.
- Boellstorff, T. (2008). *Coming of Age in Second Life: An Anthropologist Explores the Virtually Human*. Princeton
- Boscoboinik, A. (2014). Introduction: Risk and Fears from an Anthropological Viewpoint. I A. Boscoboinik & H. Horáková (Red.), *The Anthropology of Fear: Cultures beyond Emotions* (s. 9-25). Lit Verlag.
- Bourdieu, P. (1990). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press.
- Brox, O. (2009). Polarisering i norsk islamismedebatt. *Nytt Norsk Tidsskrift*, 26(1): 67-73.
<https://doi.org/10.18261/ISSN1504-3053-2009-01-09>

- Brox, O. (2000). Schismogenesis in the Wilderness: The Reintroduction of Predators in Norwegian Forests. *Ethnos*, 65(3): 387-404. DOI: 10.1080/00141840050198045
- Buchowski, M. (2017). A New Tide of Racism, Xenophobia, and Islamophobia in Europe: Polish Anthropologists Swim Against the Current. *American Anthropologist*, 119(3): 519-523. DOI: 10.1111/aman.12915
- Buzan, B., m.fl. (1998). *Security: A new Framework for Analysis*. Lynne Rienner Publishers.
- Carter, E. (2018). Right-wing extremism/radicalism: reconstructing the concept. *Journal of political ideologies*, 23(2): 157-182. <https://doi.org/10.1080/13569317.2018.1451227>
- Clark, C. D. (2017). Enculturation Incarnate: Ritual Sensoria in U.S. Patriotic Holidays. *Ethnos*, 45(1): 24-47. doi:10.1111/etho.12153
- Dalsgaard, S. (2016). The Ethnographic Use of Facebook in Everyday Life. *Anthropological Forum* 26(1): 96-114. <https://doi.org/10.1080/00664677.2016.1148011>
- Douglas, M. (2002). *Purity and Danger*. Routledge.
- Douglas, M. (1992). *Risk and Blame: Essays in Cultural Theory*. Routledge.
- Douglas, M. (1991). The Idea of a Home: A Kind of Space. *Social Research*, 58(1): 287-307. <https://www.jstor.org/stable/40970644>
- Douglas, M. (1972). Deciphering a Meal. *Daedalus*, 101(1): 61-81. <http://dx.doi.org/10.14318/hau7.1.02>
- Ellen, R. F. (1984). Producing Data. I R. F. Ellen (Red.), *Ethnographic Research: A Guide to General Conduct* (s. 213-241). Emerald Publishing.
- Enli, G. & Aalen, I. (2023, 31. mars). Facebook. I *Store Norske Leksikon*. <https://snl.no/Facebook>
- Eriksen, T. H. (2021). *Appenes planet: hvordan smarttelefonen forandret verden*. Aschehoug.
- Eriksen, T. H. & Sajjad, T. A. (1999). *Kulturforskjeller i praksis: Perspektiver på det flerkulturelle Norge*. Ad Notam Gyldendal.
- Eriksen, T. B. (1994). *Undringens labyrinter: Forelesninger over filosofiens historie*. Universitetsforlaget.
- Fangen, K. (2001). *En bok om nynazister*. Universitetsforlaget.
- Feldman, G. (2005). Culture, state, and security in Europe: The case of citizenship and integration policy in Estonia. *American Ethnologist*, 32(4): 676-694.
- Friedli, A. (2014). Fear as a Boundary-Making Strategy: Fixing Ethnocultural Identities by Tatar Youth in Postsocialist Tatarstan, Russia. I A. Boscoboinik & H. Horáková (Red.), *The Anthropology of Fear: Cultures beyond Emotions* (s. 51-68). Lit Verlag.
- Fyhn, H. (2009). *Møte med tilstedeværelse. Utvidet førsteversjon*. [Doktorgradsavhandling]. Institutt for sosialantropologi, NTNU.

- Garcia, A. C., Standlee, A. I., Bechkoff, J. & Cui, Y. (2009). Ethnographic Approaches to the Internet and Computer-Mediated Communication. *Journal of Contemporary Ethnography*, 38: 52-84. <https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/0891241607310839>
- Gell, A. (1991). *The Anthropology of Time. Cultural Constructions of Temporal Maps and Images*. Routledge.
- Gilbert, J. (2018). "They're my Contacts, not my Friends": Reconfiguring Affect and Aspirations Through Mobile Communication in Nigeria. *Ethnos*, 83(2): 237-254. <https://doi.org/10.1080/00141844.2015.1120762>
- Godal, B. T. (2019). EØS – et tilbakeblikk. *Skandinavisk tidsskrift for internasjonale studier*, 77(4): 341-249. <https://doi.org/10.23865/intpol.v77.1980>
- Goldstein, D. (2010). Toward a Critical Anthropology of Security. *Current Anthropology*, 51(4): 487-517. DOI: 10.1086/655393
- Gray, P. A. (2016). Memory, body, and the online researcher: Following Russian street demonstrations via social media. *American Ethnologist*, 43(3): 500-510. <https://doi.org/10.1111/amet.12342>
- Graeber, D. & Wengrow, D. (2021). *The Dawn of Everything: A New History of Humanity*. Signal McClelland & Stewart.
- Gullestad, M. (2001). Likhetens grenser. I M. E. Lien, H. Lidén & H. Vike (Red.), *Likhetens Paradokser: Antropologiske undersøkelser i det moderne Norge* (s. 32-67). Universitetsforlaget.
- Grunnloven. (1814). Kongeriket Noregs grunnlov (LOV-1814-05-17). Lovdata. <https://lovdata.no/dokument/NL/lov/1814-05-17-nn>
- Hage, G. (1998). *White Nation: Fantasies of White supremacy in a multicultural society*. Pluto Press.
- Haram, L. (2015). «Vi må vende tilbake til oss sjølve, elles misser vi navlestrengen vår»: Når den postkoloniale snakker tilbake med eiga stemme. I H. Aspen, M. N. Ravn & E. A. Røyrvik (Red.), *Det skapende mennesket: Antropologiske dialoger om tegn, ting og tolkning* (s. 83-97). Scandinavian Academic Press.
- Hellesnes, J. (1978). *Jakta etter svikaren: Om nødvendighet av praktisk filosofi*. Gyldendal Norsk Forlag.
- Heywood, A. (2015). *Political Theory: An Introduction* (4. utg.). Palgrave MacMillan.
- Hickel, J. (2014). «Xenophobia» in South Africa: Order, Chaos and the Moral Economy of Witchcraft. *Cultural Anthropology*, 29(1): 103-127. DOI: 10.14506/ca29.1.07
- Hobsbawn, E. J. (1992). *Nations and nationalism since 1780: programme, myth, reality*. Cambridge University Press.
- Holbraad, M. (2012). *Truth in Motion: The Recursive Anthropology of Cuban Divination*. The University of Chicago Press.

- Holbraad, M. & Pedersen, M. A. (2012). Revolutionary securitization: an anthropological extension of securitization theory. *International Theory*, 4(2): 165-197.
doi:10.1017/S1752971912000061
- Horst, H. A. & Miller, D. (2012). The Digital and the Human: A Prospectus for Digital Anthropology. I H. A. Horst & D. Miller (Red.), *Digital Anthropology* (s. 3-39). Bloomsbury.
- Ingold, T. (2018). *Anthropology and/as education*. Routledge.
- Ingold, T. (2017) Anthropology contra ethnography. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 7(1): 21-26. <https://doi.org/10.14318/hau7.1.005>
- Ingold, T. (2014). That's enough about ethnography! *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4(1): 383-395. <https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.14318/hau4.1.021>
- Klassekampen. (2011). Aps Raymond Johansen varsler generaloppgjør med høyreekstremisten etter terroren 22. juli: Ap i front mot muslimhat.
- Klein, O. & Muis, J. (2019). Online discontent: comparing Western European far-right groups on Facebook. *European Societies*, 21(4): 540-562.
<https://doi.org/10.1080/14616696.2018.1494293>
- Knudsen, O. F. (2019, 23. juni). EØS. I *Store Norske Leksikon*. <https://snl.no/EØS>
- Kozinets, R. V. (2015). *Netnography: Redefined* (2. utg.). Sage Publications.
- Larsen, T. (2009). *Den Globale Samtalen: Om dialogens muligheter*. SAP: Scandinavian Academic Press/Spartacus Forlag AS
- Latour, B. (1991/2006). Vi har aldrig været moderne: et essay om symmetrisk antropologi (C. Sestof, Overs.). Hans Reitzels Forlag. (Opprinnelig utgitt i 1991).
- Levi-Strauss, C. (1966). *The Savage Mind*. Chicago University Press.
- Luhmann, N. (1993). *Risk: A Sociological Theory*. Walter de Gruyter.
- Malkki, L. (1992). National Geographic: The Rooting of People and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees. *Cultural Anthropology*: 7(1): 24-44.
<https://www.jstor.org/stable/656519>
- McGrane, B. (1989). *Beyond Anthropology: Society and its Other*. Columbia University Press.
- Miller, D. (2017). The ideology of friendship in the era of Facebook. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 7(1): 377-395. <http://dx.doi.org/10.14318/hau7.1.02>
- Miller, D. (2011). *Tales from Facebook*. Polity Press.
- Moi, T. (2017). *Revolution of the Ordinary: Literary Studies after Wittgenstein, Austin, and Cavell*. The University of Chicago Press.
- Muis, J., Klein, O. & Dijkstra, G. (2020). Challenges and Opportunities of Social Media Research. Using Twitter and Facebook to investigate far-right discourses. I S. S. Ashe, J. Busher, G. Macklin, G. Macklin, A. Winter (Red.), *Researching the Far Right: Theory, Method and Practice* (s. 147-163). Routledge.

- Mullings, L. (2005). Toward an Antiracist Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, 43: 667-93. doi: 10.1146/annurev.anthro.32.061002.093435
- Myhre, K. C. (2018). Deep Pragmatism. I G. da Col & S. Palmié (Red.), *The Mythology in our language: Remarks on Frazer's Golden Bough* (s. 97-115). HAU Books.
- NOU 2022:9. (2022). *En åpen og opplyst offentlig samtale*. Kultur- og likestillingsdepartementet.
- NTB Nyheter. (2022, 15. august). Trettebergstuen: - Angrepet på Rushdie var et angrep på alles ytringsfrihet. *Dagsavisen*.
<https://www.dagsavisen.no/nyheter/innenriks/2022/08/15/trettebergstuen-angrepet-pa-rushdie-var-et-angrep-pa-alles-ytringsfrihet/>
- NTB. (2021, 22. juli). Støre: - Vi er mer utsatt for trusselen fra høyreekstremisme i dag enn i 2011. *Nettavisen: Nyheter*. <https://www.nettavisen.no/nyheter/store-vi-er-mer-utsatte-for-trusselen-fra-hoyreekstreme-i-dag-enn-i-2011/s/12-95-3424158734>
- Olsson, S. V., Waaler, I. E. & Omland, E. (2022, 4. juli). Passasjeren i bilen også pågrepet etter Sian-påkjørsel. *NRK.no*. <https://www.nrk.no/norge/passasjeren-i-bilen-ogsa-pagrepet-etter-sian-pakjorsel-1.16025695>
- Orientering. (1968, 11. mai). NPD etter Baden-Württemberg.
- Pasieka, A. (2017). Taking Far-Right Claims Seriously and Literally: Anthropology and the Study of Right Wing Radicalism. *Slavic Review*, 76(1): 19-29. <https://doi.org/10.1017/slr.2017.154>
- Pauly, D. (1995). Anecdotes and the shifting baseline syndrome of fisheries. *Trends in Ecology and Evolution*, 10: 430.
- Pink, S., Horst, H., Postill, J., Hjort, L., Lewis, T. & Tacchi, J. (2016). *Digital Ethnography: Principles and Practice*. Sage.
- Pype, K. (2016). “[Not] talking like a Motorola”: mobile phone practices and politics of masking and unmasking in postcolonial Kinshasa. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 22: 633-652. <https://rai.onlinelibrary.wiley.com/doi/pdfdirect/10.1111/1467-9655.12450>
- Ravndal, J. A. (2020). Fra landssvik til «trollterror» - utviklingen i det norske høyreekstreme trusselbilde fra 1945 til 2019. *Nytt Norsk Tidsskrift*, 37(4): 355-368.
<https://doi.org/10.18261/issn.1504-3053-2020-04-06>
- Ravndal, J. A. (2013). Anders Behring Breivik's use of the Internet and social media. *Journal EXIT-Deutschland*, 2: 172-185.
- Røyrvik, J. & Berntsen, A. (2022). Verden som teknologi: Alltid allerede erobret. *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, 33(2): 82-103. <https://doi.org/10.18261/nat.33.2.2>
- Said, E. (1994). *Orientalisme: Vestlige oppfatninger av Orienten* (A. Aabakken, Overs.). J. W. Cappelens Forlag A/S. (Opprinnelig utgitt i 1978).
- Scrivens, R. & Amarasingam, A. (2020). Haters Gonna “Like”: Exploring Far-Right Extremism on Facebook. I M. Litter & B. Lee (Red.), *Digital Extremisms: Readings in Violence, Radicalisation and Extremism in the Online Space* (s. 63-89). Palgrave Macmillan.
- Simonsen, J. K. & Koksvik G. H. (2020). For fellesskapets beste: Moralske forpliktelser, innblanding og etiske dilemmaer på feltarbeid. *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, 31(3): 213-235.
<https://doi.org/10.18261/issn.1504-2898-2020-03-06>

- Skirbekk, S. (2021, 3. august). Falsk bevissthet. I *Store norske leksikon*.
https://snl.no/falsk_bevissthet
- Spivak, G. C. (1994). Can the Subaltern Speak? I P. Williams & L. Chrisman (Red.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader* (s. 65-111).
- Stalsberg, L. (2019). *Det er nok nå: Hvordan nyliberalismen ødelegger mennesket og natur*. Forlaget Manifest
- Stensrud, A. B. (2017). Precarious Entrepreneurship: Mobile Phones, Work and Kinship in Neoliberal Peru. *Social Anthropology*, 25(2). 159-173. DOI: 10.1111/1469-8676.12395
- Svenningsson, M. (2004). Ethics in Internet ethnography. I E. A. Buchanan (Red.), *Virtual research ethics: Issues and controversies* (s. 45-61). Hershey, PA: Information Science Publishing.
- Sverdrup-Thygeson, A. (2020). *På naturens skuldre: Hvordan ti millioner arter redder livet ditt*. Kagge Forlag.
- Sylte, T. (2020, 17. september). Betydningen av oppgjøret. *Vårt Land*.
<https://www.vl.no/nyheter/2020/09/17/betydningen-av-oppgjoret/>
- Talle, A. (2001). «But it is mutilation»: Antropologi og vanskelige temaer. *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, 12(1-2): 25-33.
- Thorleifsson, C. (2022). From cyberfascism to terrorism: On 4chan/pol/ culture and the transnational production of memetic violence. *Nation and Nationalism*, 28: 286-301. DOI: 10.1111/nana.12780
- Thorleifsson, C. (2019). *Nationalist response to the crises in Europe: old and new hatreds*. Routledge.
- Thorleifsson, C. (2015). The Limits of hospitality: coping strategies among displaced Syrians in Lebanon. *Third World Quarterly*, 37(6): 1071-1082. DOI: 10.1080/01436597.2016.1138843
- Thuen, T. (2003). Steder, grenser, tilhørigheter. Noen innledende betraktninger. I T. Thuen (Red.), *Sted og tilhørighet* (s. 11-37). HøyskoleForlaget.
- Tylor, E. B. (1913). *Anthropology, an Introduction of the Study of Man and Civilization*. D. Appleton.
- Tranøy, H. P. (2020). *Aktivister mot Islam: En empirisk studie av medlemmene i SIAN*. [Masteroppgave, Universitetet i Oslo]. DOU: Institutt for statsvitenskap.
<https://www.duo.uio.no/handle/10852/80091>
- Verkaaik, O. (2010). The cachet dilemma: Ritual and agency in new Dutch nationalism. *American Ethnologist*, 37(1): 69-82. DOI: 10.1111/j.1548-1425.2009.01242.x
- Vogt, K. (2019, 4. juni). Islams fem søyler. I *Store Norske Leksikon*. https://snl.no/islams_fem_soyler
- Vårt Land. (2019, 19. August). Den høyrradikale faren.
- Wagner, R. (1986). *Symbols That Stand for Themselves*. The University of Chicago Press.
- Wilkinson, P. (1995). Violence and terror and the extreme right. *Terrorism and Political Violence*, 7(4): 82-93. <https://doi.org/10.1080/09546559508427319>
- Wittgenstein, L. (2003). *Filosofiske undersøkelser* (K. O. Åmås, Overs.). De norske Bokklubbene. (Opprinnelig utgitt i 1953).

- Wittgenstein, L. (1958). *Philosophical Investigations* (G. E. M. Anscombe, Overs.). Basil Blackwell & Mott. (Opprinnelig utgitt i 1953).
- Øye, C. & Bjelland, A. K. (2012). Deltakende observasjon i fare? En vurdering av noen forskningsetiske retningslinjer og godkjenningsprosedyrer. *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, 23(2): 143-157. <https://doi.org/10.18261/ISSN1504-2898-2012-02-03>
- Åmås, K. O. (2003). Innledende essay: Først må man leve – så kan man filosofere. I L. Wittgenstein, *Filosofiske undersøkelser* (s. viii-lxxii). De norsk Bokklubbene.

