

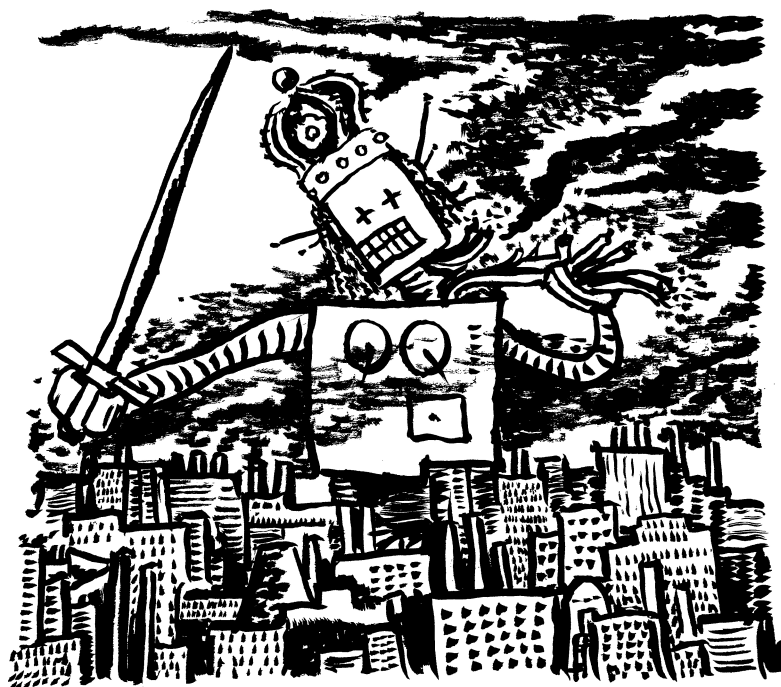
Alexander Berntsen

Den siste Leviatan

Bacheloroppgave i Filosofi

Veileder: Dag Hallvard Nestby

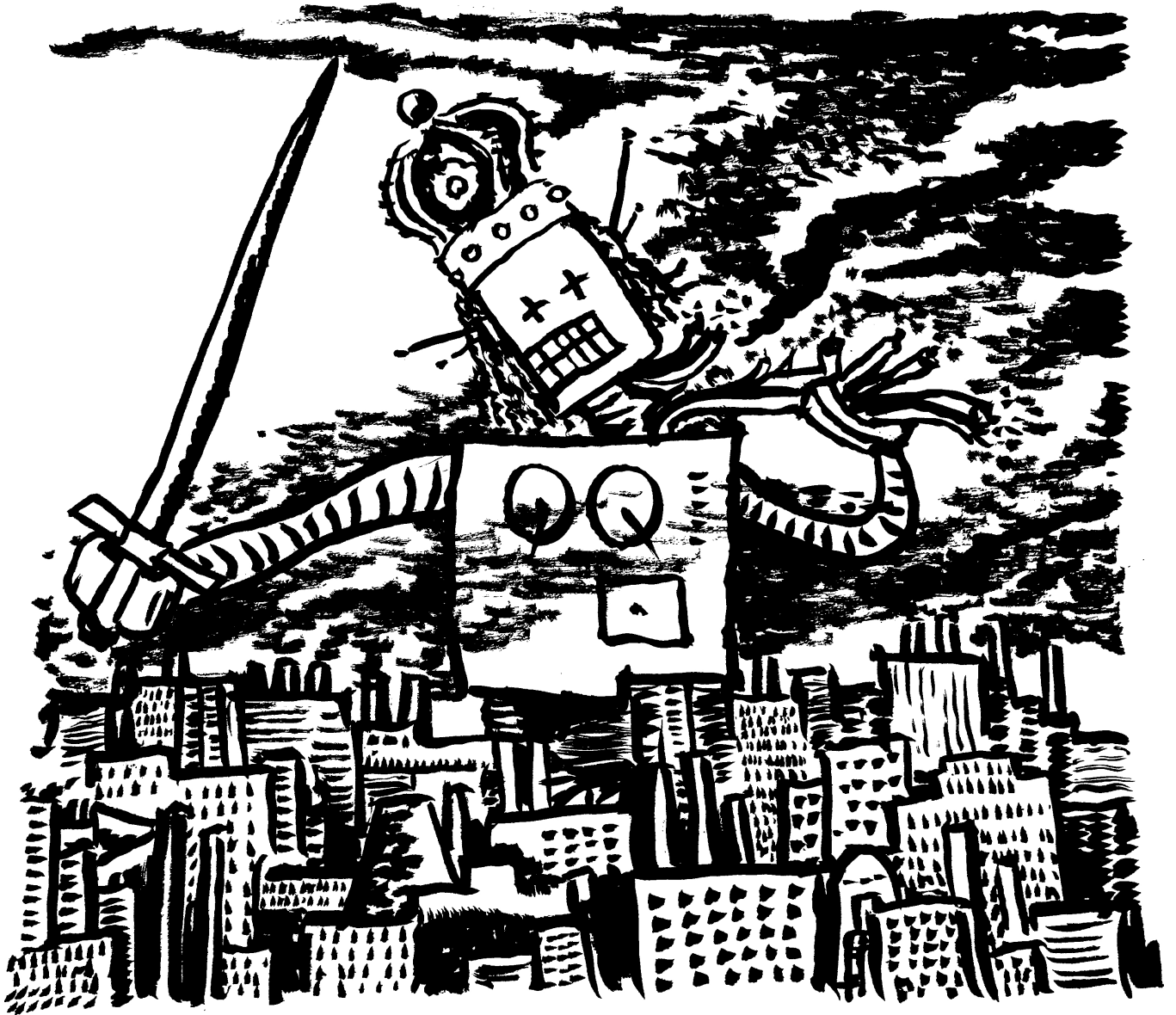
Mai 2020



DEN SISTE LEVIATAN

ALEXANDER BERNTSEN

DEN SISTE LEVIATAN



ETTERHVERT SKAL VI KALLE DET CIVILISASJONEN,
OG DET ER DEN SISTE LEVIATAN.

Den siste Leviatan

Tekst: Copyright © 2020 Alexander Berntsen

Illustrasjoner: Copyright © 2020 Håkon Fyhn.

Sats: Alexander Berntsen.

Trykk: NTNU Grafisk senter, Trondheim.

Mai, 2020.

INNHOOLD

FORORD	vii
TAKK	ix
I MOT MASKINEN	1
II FAREN OM FREMTID	11
ETTERORD	21
REFERANSER	23

FORORD

Iogmed at stortsett ingen leser denneslags verk i si heilhet (eller idetheiletatt, fordensaks-skyld), så er det vel på sin plass å begynne med å avslutte med ei oppsummering. Dette er et empirisk-filosofisk skriv informert av Trondheimsskolens teknologiantropologi (cf. e.g. Røyrvik, 2012 og Larsen & Røyrvik, 2017). Dets hovedbidrag reint filosofisk er ei antropologisk vending av verket *Om det tragiske*, av Peter Wessel Zapffe (2015b), som opprinnelig er biologisk heller enn antropologisk fundert. Et mindre bidrag er ei kort oppsummering av sanker-jeger-velstandsteorien til Marshall Sahlins (2017d), og tilsvarende for argumentasjonen som ligger til grunn for John Zerzans anarkoprimitivisme (cf. særlig Zerzan, 2010a, men heile Zerzan, 2010d er av interesse), som også er nært beslekta med grunnlaget for grønn/øko-anarkisme mer generelt—uten at dette skriv slutter seg til disse ideologiske tankerekkenene utover å dele deler av deres grunnlag. Jeg har ikke selv sett ei tilsvarende kortfatta oppsummering av disse på norsk før.

Empiri presenteres i del I, før så det filosofiske bidrag utlegges i del II. Selv om del II må kunne sies å være det mest vesentlige bidrag, er dette bidrag muliggjort av narrativet i del I. Dette narrativet må ses på nettopp som et narrativ. Derav den uortodokse referansestil hvori ingen kilder navngis i prosa, og ingen posisjoner legges frem eller forklares. Den kvasi-mytologiske estetikken er ei tydeliggjøring av narrativet qua narrativ. Denne tydeliggjøring er mer nødvendig idag enn noen gang, da også vitenskapen er i siste instans mytologisk; viz., det «vestlige» narrativet som vi holder for korrekt idag er fundamentalt et narrativ, og stor fare lusker bak naïv feilslutning fra modell til virkelighet.

Allikevel gir all jordlig kunnskap meg ingenting som forsikrer meg om at denne verden er min. Du nummererer dens lover, og i min kunnskapssult innrømmer jeg at de er sanne. Du tar ifra hverandre dens mekanisme, og mitt håp øker. I slutfasen forteller du meg at dette vidunderlige og flerfargede universet kan reduseres til atomet, og at atomet selv kan reduseres til elektronet. Alt dette er vel og bra, og jeg venter på at du skal fortsette. Men du forteller meg om et usynlig planetarisk system hvori elektroner graviterer rundt ei kjerne. Du forklarer denne verden til meg med et bilde. Jeg innser da at du har blitt redusert til poesi: Jeg skal aldri vite. (Camus, 2005, s. 18, min oversettelse)

Del I kan med hell ses på som en mytologi à la det Fredy Perlman (2010) gjør i *Against His-Story, Against Leviathan!*—dog med akademiske referanser. Dette gir oss ei mytologisk skissering av Leviatan¹ og teknologikken², som så brukes til ei antropologisk vending av Zapffes tese om det tragiske i del II. Skrivets oppbygging er noe uortodoks i at vi begynner på begynnelsen, viz. med bakgrunnen for skrivets oppgave i del I, før så skrivets oppgave talis qualis presenteres og «løyses»³ om hverandre i del II.

Skrivets oppgave er derimot ikke skrivets *meinung*. Skrivets *meinung* er ei erobring av teknologikken, som forberedelse til en fremtidig tekno-poesi⁴. Det er ingen trøst å finne i dette skriv, bare ei ansvarliggjøring. Teknologikken kan ikke utslettes tekno-logisk—teknologi produserer bare

¹Begrepet «Leviatan» er etter Thomas Hobbes (2006). Vi skal her forholde oss til Perlmans (mis)bruk av begrepet, som skisseres i del I.

²«Teknologikken» er etter Jens Røyrvik (2012), og bygger hovedsakelig på Martin Heidegger (1973b).

³Strengt talt løyses ikke problemet så mye som det blir etterhvert åpenbart at det ikke ér et problem. Å definere et problem som uproblematisk er tross alt den mest behagelige innstillinga en kan ta overfor et problem.

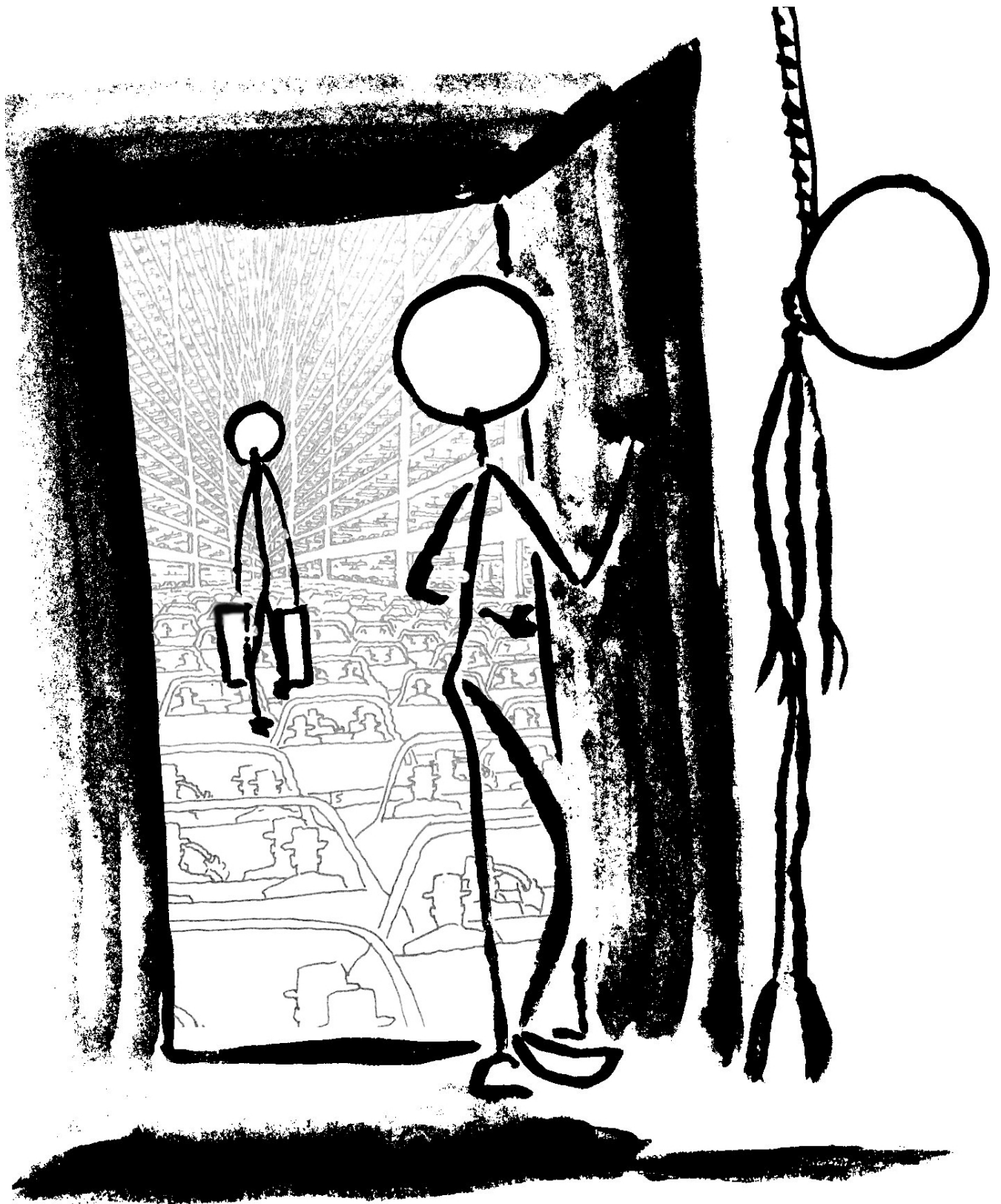
⁴Forberedelsen av tekno-poesien isegselv er langt utafor dette skrivs omfang.

mer teknologi. Til lesere som er disponert til å fullstendig se bort ifra «pessimistiske» anskuelser, og trur med dèt at skrivets vekt kan ses bort ifra, kan jeg kun sitere Zapffe: «Hvad skulde overhodet foranledige en pessimistisk tolkning – som maa forutsættes at være ulystbetonet og gaa ens interesser imot – om ikke dens større saklige tyngde?» (Zapffe, 2015b, s .144) Det gleder meg ikke å skrive dette skriv. Men jeg meiner samtidig at vi kan ikke akseptere en kritikk av modernitetens krise som kulminerer i et ansvarsfraskrivende sukk veileda av deterministiske prinsipp. Ordet «pessimisme» kommer av «ped», som kan bety både «å gå» og «å snuble». Forskjellen på å snuble og å gå er kontekstuell. Er tekno-poesiens ansvarliggjøring et mer pessimistisk prosjekt enn drømmen om ei tekno-logisk løysing av krisa? Kun derfor at vi kommer til å sørge mer for å miste rask søppelmat, masseprodusert søppelunderholdning, meiningslause søppeljobber, og resten av modernitetens trojanske gaver, mer enn vi sørger for vår frihet og verdensharmonii.

TAKK

Takk til: Håkon for tegningene; Dag Hallvard for veiledningene; Jens, Jørgen, Thomas, & Vegard, for tilbakemeldingene; Gud for havet, trærne, kjærligheten, og døden. Resten av dere kan jo takke meg, viss dere vil.

I. MOT MASKINEN



Mitt mål er å snakke om beistets kropp. For det h r en kropp; en monstr s kropp; en kropp som har blitt mektigere enn biosfæren. Kanskje er det en kropp uten et eige liv. Kanskje er det en død ting, et s vert kadaver. Kanskje beveger det sine treige l r kun når det er bebodd av levende vesener. Uansett er det beistets kropp som ødelegger.

Viss Biosf ra er en utvekst på jordas overflate, så er beistet som ødelegger henne også en utvekst. Jord deleggeren er rusten, eller glorien, på overflata av et menneskelig fellesskap. Den vokser ikke ut av alle fellesskap—kun menneskets. (Perlman, 2010, s. 5, min oversettelse).

* * *

Det var en gang. Den hadde fire dører, og én stemme: «Bak hver d r, ei hemmelighet.» Dørene står åpne, og gangen er en ørken.

* * *

Det første rommet var det første av rommene. Rommet er tomt.
Her, fred. Her, frihet!
  gå igjennom den første døra er å komme ut av den siste døra.

* * *

Dernest, det andre rommet.

Her har vi alt vi trenger. Dette fordi vi trenger lite. Og alt vi trenger er lett tilgjengelig (Sahlins, 2017d, s. 10). V re verktøy er tilpassa omgivelsene (Marshall, 1961, s. 243). Vi verker derved mindre energi per capita per år enn hva som noen gang skal være tilfelle igjen (Sahlins, 2017d, s. 1). Vi har få ting. Ikke fordi vi ikke kan få tak i ting, men fordi ingenting skal veie oss ned; vi er og forblir frie kun forsåvidt vi er og forblir uten det vi seinere skal kalle kapital (Sahlins, 2017d, s. 11). Vi har ingen eiendom. Vi har ikke ennu utvikla en forståelse for hvorfor noen skulle engang finne på noe sånt (van der Post, 1958, s. 253–254). Her blir grådighet sett ned på (Sahlins, 2017c, appendix B), og eiendom aktivt motarbeida (Sahlins, 2017c, appendix C). Alle goder skal deles i fellesskap (Sahlins, 2017c, appendix A). V r overflod av kilder til mat og verktøy, samt fraværet av konflikt, medfører at vi tilfredsstiller v re behov på kort tid¹, og f r—tilsvarende—mye tid til å sove, prate, danse, og leke (Lee, 1987; Woodburn, 1987 Grey, 2005, s. 144 Eyre, 1845, s. 244–295, Smyth, 1878, s. 139–144, Mathew, 1910, kapittel IV, Spencer & Gillen, 1899, s. 31–36, Hiatt, 1965, s. 103–105, Sahlins, 2017d). Dyrejakt skjer i harmoni med dyrene, og viss et dyr må d  for oss, så skal det respekteres; dyret overgir seg til oss med minimal lidelse, og ingenting av dets offer skal spilles (Ingold, 2011a; Feit, 1973). Vi bruker lite tid på å tilfredstille v re grunnleggende behov, ikke fordi vi ikke klarer å anstrenge oss mer, men fordi vi ikke ser vitsen i unødig anstrengelse (Sahlins, 2017a, cf. særlig s. 58–62)). Det er ikke fordi vi er for dumme—som skal skrives seinere—til å utvikle teknologi, men fordi vi er for smarte til å gi avkall på vår frihet (Sahlins, 2017d, cf. særlig s. 17, 26). Sia v re behov er tilfredsstilte lever vi—bekymringslaust—her og nu (Spencer & Gillen, 1899, s. 53), og ingen av oss er travle (Smyth, 1878, s. 125, Biard, 1897, s. 84–85). Vi klarer oss med enkelthet, og oser selvtillit (Sahlins, 2017d, s. 10). Vi er ikke dermed *simple*, men lever i rike sosiale relasjoner (Wengrow & Graeber, 2015).

¹Itillegg til at det brukes få timer per dag, så brukes det relativt få år av livet. Matsanking og andre nødvendige overlevelseshetiviteter blir hovedsakelig gjort i alderene 20 til 60 år (Lee, 1987; Sahlins, 2017a), og gjennomsnittlig levealder er 68–78 år (Gurven & Kaplan, 2007, s. 349).

Her, fred. Her, frihet! Men det kan ikke vare (Bjørneboe, 1974)². Det kommer noen menn og jager alle ut av rommet. Døra lukkes, for all tid. Hvor lang tid varte rommet? Den som lever i nuet lever evig (Wittgenstein, 1999, § 6.4311).

Alle blir skyvet inn i et nytt rom.

* * *

Dette nye rommet er en arbeidsleir hvori alt lagres som bestanddeler på bestand, bestandig klare til bestilling (Heidegger, 1973b). Bestilling av hva? Selve jorda vi står på eies av noen (Larsen, 1998). De ulike produksjonssettene blir det felles levesettet som kjennetegner det nye rommet. Det føles innledningsvis fremmed og bisart å oppholde seg her, men vi blir vandt til det (Vetlesen, 2015, s. 207–210). Menneskets største overlevelsesstyrke i hundretusenvis av år har vært vår enorme kapasitet for tilpasning som generalistspesialister (Roberts & Stewart, 2018). At det som skjer her *tillates* å skje, tyder henimot at tilpasningsevnen vår er høgst tve-egget. Som generalistspesialister skal vi etterhvert tilpasse oss spesialiseringas ytterste katastrofale konsekvens.

Jordbruksrevolusjonen gir oss hyper-spesialiseringas første koherente uttrykk. Vi setter ikke spørsmålsteget ved denne utviklinga; tenking overlater vi nu til dem vi kaller prester (Perlman, 2010, kapittel 2). Vi skal seinere kalle samfunnsordenen *Leviatan*, og kan derfor likegodt allerede kalle den Leviatan. Leviatan er en *verdenseter*—den eter verden; ja, den eter selve biosfæren (Perlman, 2010, s. 195–197). Verdenseteren ser ikke skog, men planker; ikke sau, men fåriskål; ikke menneske, men arbeider. Verden—også vi—reduseres til Leviatans selvpåfyllende matskål (Berntsen, 2019a). Denne reduksjonen er *teknologikken* (Røyrvik, 2012, kapittel 7).

Jordbruk er produksjonens seier. Menneskets nye plikt er arbeid, akkumulasjonen av lager for overskudd—en langt tyngre aktivitet enn sanking og jakt. For å få gjort mest mulig arbeid trengs flest mulig folk, derav befolkningsvekst. Jorda er her et kontrollert produksjonsinstrument. Dens arter redusert til dens objekter. Objekter som kan telles. Tallsystemer blir heilt nødvendige for det eneste som nu teller er det som kan telles. Geometrien utformes for å gjøre eiendom, skatt, og slaveri, mer håndterlig. Sanking av omgivelsenes goder og jakten på frie med-værender erstattes av domestisering av planter og dominering av dyr. Vi begynner både å slå oss ned og å slå hverandre ned. Konflikter som før ble løyst enten ad fellesskapsfølelsen eller ved å simpelthen forflytte seg, medfører nu kriger om landområder og det vi skal etterhvert kalle “ressurser”. Menn begynner å slå kvinner, og blant andre sås frøet for kvinnens økende nedvurdering. Kalenderens herredømme er et farvel til nuet. Dette rommet er fremmedgjøringens materialisering og adskillelsens triumf (Zerzan, 2010a)³. **Etterhvert skal vi kalle det *sivilisasjonen*, og det er *Den siste Leviatan*.**

Bøndene her bruker mer tid på å tilfredstille grunnleggende behov enn det forrige roms sankere gjorde (Sahlins, 2017a). Men, enda viktigere: de *jobber*; sankerne *lekte* (Perlman, 2010, kapittel 1). Med jordbruk utfordres et nytt fenomén frem: arbeid (LaFargue, 1907, fn., s. 10–11). I det forrige rommet skilte vi ikke mellom arbeid og lek (S. Diamond, 2018, s. 105, Black, 2018)—viz., vi hadde ikke arbeid, bare lek (Perlman, 2010, s. 8)⁴. De tidligste husholda motsetter seg arbeid, og ønsker å minimere mengden: de garanterer at hvert familiemedlem får nok mat, litt mat til overs for fester og besøksgjester, &c.; de distribuerer arbeidsoppgaver ikke med hensyn på hvem som gjør

²I Bjørneboe, 1974 blir ef skute, fylt med alle slags nasjonaliteter, forfulgt av haier inn i det nye århundre (1900). Skipsføreren har makta over den undertrykte skipsbesetninga som etterhvert gjør opprør, som fører til et forlis. Besetninga strandes på ei forlatt øy og lever der i det fredfylte anarki som beskrives her. Så kommer ei anna skute forbi, plukker dem opp, og tar dem med tilbake til sivilisasjonens elendighet, hvori de hører heime. Bjørneboe gjorde slutt på si eiga elendighet et par år etter at boka kom ut.

³Heile foregående avsnitt har Zerzan, 2010a som kilde.

⁴Men ikke en lek lik den i dette rommet, hvor lek er pustet i bakken som gjør at vi holder ut arbeid (Black, 2018)—det var frihet! Lek fantes ikke, for jobb fantes ikke. Lek er således sivilisasjonens oppfinnelse, sivilisasjonens legitimering av dens inverse aktivitet: arbeid.

hva mest effektivt, men med hensyn på at alle skal gjøre ca. like lite arbeid, og—allerviktigst—når arbeidsoppgavene er utført, så *slutter* de å jobbe (Graeber, 2017, s. XV), istedenfor å bygge opp uendelig kapital slik at fremtidas generasjoner kan utnytte denne til å bygge opp *enda mer* uendelig kapital—sivilisasjonens absurde hovedgeskjeft (Perlman, 2017).

Når vi går fra sanking av akkurat-så-mye-som-vi-trenger-her-og-nu til lagra kapital, viss tilgang er hovedsakelig begrensa til menn, skapes kvinnen, viss hovedoppgave er barneproduksjon (Zerzan, 2010a). Kjønn produseres av kjønnlig arbeidsdeling (Zerzan, 2010e)—den opprinnelige samt dominerende arbeidsdelinga (Sahlins, 2017a, cf. særlig s. 71, men også Sahlins, 2017d). Tidligere var ikke—det vi nu kaller—kvinner underlagt og avhengig av—det vi nu kaller—menn (Bird, 1993). Ulikheten mellom kvinner og menn er ei kvalitativ endring fra de tidligere autonome fellesskapene fra det forrige rommet (Leacock, 1978). Etterhvert blir livmødrene eiendom for det offentlige—viz., staten; viz., menn—, både produksjons- og reproduksjonsmidlene er underlagt kapitalistisk akkumulering av kapital (Federici, 2009, s. 89). Idéen om å ha ei ledende gruppe, mot ei underdanig gruppe, er isegselv kvalitativt nytt (Leacock, 1978). Hierarkiene etableres med tvang, men vedlikeholdes ad fromhet og sedvane (de La Boétie, 2012).

For første gang bedriver vi systematisk krigføring (og bygger derfor for første gang festninger) og drap, og vi lager for første gang mordvåpen (til forskjell fra jaktverktøy) (Zerzan, 2010c). Dess mer avansert organisering av jordbruket, dess mer hierarki, og dess mer vold og krig—ikke minst sia vi i det tidligere rommet hadde motiliteta til å velge den enkleste konflikthåndteringa: å bare gå hver vår vei (Zerzan, 2010c). Krig forekom ikke i det forrige rommet—antakelig ikke engang “kriging” som sådan (Leacock, 1978). Vi brukte ikke verktøy til å utøve vold mot hverandre (Zerzan, 2010c). Mellom-menneskelig vold var der utenkelig (Ingold, 2011a; Marshall, 1961; Howell, 1989). Vi drap heller ikke dyr slik vi gjør nu, enten ved å overlister dyret med våre mordevner (jakt), eller ved å produsere kjøtt igjennom henrettelser av dyreslaver—der ga dyr og planter seg til oss kun viss vi respekterte dem (Ingold, 2011c). Nu skal vi underlegge oss heile verden som kapital, og krig er den fremste eksporten av det nye levesettet, samtidig som dette levesettet er isegselv krigens *condicio sine qua non* (Zerzan, 2010c). Krigføring og jordbruk er predikert på den selvsamme innstilling.

Sivilisasjonens credo blir sammenfatta av dens offer: Vi «skal veksa og aukast og fylla jordi og leggja henne under» (Første Mosebok 1:28, Fyrebilsbibelen)! oss, for vi «skal råda yver fiskarne i havet og yver fuglarne under himmelen og yver feet og yver all jordi og yver alt liv som leikar på jordi» (Første Mosebok 1:26, Fyrebilsbibelen)! *Vi* underdanige mange, ikke bare *de* få—de, arbeidsleirlederne? For å komme nærmere det vi skal kalle *Gud* opphøyer vi oss selv på en pidestall av likene til alt liv som lekte på jorda; arbeidsleirlederne er enda et hakk nærmere denne Gud enn hva vi er.

Jordbruk er ikke bare domestiseringa av jorda, men også av dyrene—tidligere lek, nu lik. Tidligere Hester, nu krigsmaskiner (Zerzan, 2010c); tidligere kyr, nu gress-til-melk-konverteringsmaskiner (Zerzan, 2010a). Igjennom avling blir dyrenes hjerner mindre, men de resulterende biffene blir større (Zerzan, 2010a). Dyrene blir avla frem til å være så *håndterlige* som mulig, i.e. til å være *tam*; deres oppførsel blir herved degenerert (Herre & Röhrs, 1989). Det samme blir også vi etterhvert—i ung alder kalles det *skole*, i voksen alder kalles det *fengsel*; i prinsipp er de det samme, men skole blir seinere *alle* dømt til ved fødsel.

Jordbruk og dyrehold gir stor grad av kontroll over hva som fremstilles, og vi får monokultur, og derav en mer begrensa diett enn i det forrige rommet, hvor vi hadde et bedre kosthold (Zerzan, 2010a). Men samtidig er jordbruket også mer sårbart for vær og vind; sult var omtrent uhørt i det forrige rommet, men periodevis sulter jordbrukerne her (Zerzan, 2010a). Periodevis har gjenværende sankere godt med mat i områder hvor jordbrukerne sulter (Woodburn, 1987). Vi lever (eller mer presist: arbeider) langt kortere og mye sjukere liv (Robson, 2010; Szreter & Mooney, 1998; Zerzan, 2010a), dog blir det stadig fler arbeidere, for antallet fødsler stiger drastisk (Robson, 2010).

Vi får nye sjukdommer sia vi er fler folk samla om gangen, som forflytter seg mindre og samtidig mere (bosatte dagligliv møter langstrekke handelsruter)—dyrehold og hardt arbeid gjør det enda verre—; noen av sjukdommene er også kroniske (J. Diamond, 1992; Zerzan, 2010a). Sansene våre vitrer samtidig betraktelig hen (Zerzan, 2010a). På et tidspunkt fører byenes optimale sjukdomsforhold til at en en fjerdedel av de som bor på kontinentet vi kaller Europa⁵ dør (J. Diamond, 1992).

Livet i arbeidsleiren avler ikke bare frem knuste hjerter og lamme hjerner—det inspirerer også drømmer. Drømmer om et bedre sted, ei bedre tid. Det forrige rommet får fler navn, blant andre Edens Hage (Perlman, 2010, s. 47–49, Zerzan, 2010a). Vi omtaler det som en gyllen tidsalder (Perlman, 2010, s. 199). Vi begynner å kjempe tilbake, forsøker å bryte ut av arbeidsleiren. Men også drømmer knuses i arbeidsleiren. De knuste drømmers panikk reifiseres til kunst, som enten tar formen *distrahering*, eller *sublimering*, avhengig av hvorvidt den er en fortregelse eller en opphevelse av livssmerten (Zapffe, 2015a). Det er herved at lovfesting blir drama, helligdommer blir arkitektur, visjoner blir malekunst og skulptur; eksternaliseringen av visjoner blir kunst, den indre grubling blir filosofi, deling blir retorikk (Perlman, 2010, s. 84). Kunstens rolle er kanskje førstogfremst å skjule og fortrenge Leviatans klør (Perlman, 2010, s. 87; Zerzan, 2010b). Samtidig skal det skrives bøker om den gylne tidsalder med den gylne menneskeart som var uten tristhet, langt vekk, fri fra all slit og sorg; mennesker som festet muntert!, med bein og armer som aldri sviktet!, utafør all ondskapes rekkevidde (Ἡσίοδος, 1920, s. 11). Disse menneskene hadde alle gode ting. Ikke fordi de utfordra dem ut av omgivelsene, men fordi omgivelsene fritt ga dem rikelig med frukt (Ἡσίοδος, 1920, s. 11). I sumblimeringa ligger muligheta til å fjerne den leviatanske maske på tross av det leviatanske vev (Perlman, 2010, s. 70). Denne muligheta blir dog sjeldent realisert. Kunst forblir fordetmeste distraksjon. Distraksjonene er grunnlaget for *forankringsmekanismen*, hvorved vi søker trøst (Zapffe, 2015a). Vi forankrer oss i det som er for oss selvfølgelig—det tillitsvekkende trygge—, for å unslippe det åpne men veldige hav.

* * *

Etterhvert som vi begynner å kle oss penere blir den levende verden avskyelig for oss, så vi konstruerer en ny verden av døde objekter; en verden hvori selv kroppen fremmedgjøres til et gravkammer for sjela (Jonas, 2001). Vi konstruerer et narrativ viss hovedoppgave er å formørke sannehetens lys. Formørkningas høgtid kaller vi paradoksalt *opplysningstida*. Det er i disse tider at Edens Hage skisseres mer presist. Om Hagens korrekthet er ubestemmelig på korrekthetens premisser, lyser Hagens skygge dess sterkere sannhet på sivilisasjonen; Hagen skisseres ikke fordi dens filosofi var attraktiv for dens dvelere—de kjente ingen fagfilosofi—, men fordi den er attraktiv for oss nyformørka (Just, 1980, s. 7). Alle siviliserte filosofer har kjent på behovet for å vandre tilbake inn i Hagen, men ingen av dem har faktisk tatt turen; filosofene drømmer om ting som ikke eksisterer lenger, som kanskje aldri eksisterte, som sannsynligvis aldri kommer til å eksistere; kanskje viss de bare snakker korrekt nok om Hagen, så skal endelig sivilisasjonens sannhet lyse (Sahlins, 2017d, s. 68)?

Spesialiseringa i arbeidsleiren øker og øker. Alt vi i Hagen gjorde selv blir i Leviatan gjenstand for monopoler—alt vi gjorde selv, blir nu gjort *mot oss* av leviatanske agenter (Perlman, 2010, s. 237–238). Vi har begynt å telle år, og i Quattrocento skyter vitenskapen fart, med et naturhat uten like, og en hatsk misantropi (Perlman, 2010, s. 231–232). Det ytes også mer og mer motstand, som nødvendiggjør fler og fler apologeter. Det siviliserte livet er så mørkt at apologetene klarer kun leve og forsvare det ved ei overbevisning om at det egentlig var Edens Hage som var

⁵Europa blei oppkalt etter ei gresk prinsesse, Εὐρώπη, som blei voldtatt av Zeus; etymologisk betyr Εὐρώπη «så langt som øyet kan se», og sia Ἀναξίμανδρος tegna det første verdenskartet har vi fått føle Europas hevn i den imperialistiske voldtakta som strekker seg så langt som øyet kan se.

mørk (Perlman, 2010, s. 99). Hagen blir nu beskrevet som et liv i «konstant frykt» med «faren for voldelig død», et liv som er «ensomt, fattig, ekkelt, brutalt, og kort» (Hobbes, 2006, s. 102). Redninga kaller disse apologetfilosofene Leviatan (Hobbes, 2006). Tidligere var det fler leviataner, som konstant råtne, og etterhvert som en av dem råtne tvers igjennom, spiste de gjenværende leviataner liket; men nu til slutt er det bare én Leviatan igjen: sivilisasjonen (Perlman, 2010, s. 266-267). Materiell rikdom kontrasteres med materiell fattigdom, og frihet assosieres med rikdom, ufrihet med fattigdom; således blir Hagens frie mennesker sivilisasjonens stakkarslige ufrie mennesker som må reddes av Leviatan. Med dette er saksforholdets invertering komplett. Det skrives at i Hagens økonomi kun tillot livsopphold, hvori all tid blei brukt på upålitelig og farlig matleiting, hvori ingen hadde *overskudd* av tid eller kapital (Sahlins, 2017d, s. 3). Situasjonen bedømmes utifra et tankeeksperiment: Borgelige impulser, steinalderverktøy; konklusjonen, håplaushet, følger eksperimentets utforming (Sahlins, 2017d, s. 5). En farlig retorikk utvikles, hvorved Hagens frie mennesker blir nærmere assosiert med ville dyr enn oss borgelige velutdanna; animalske kvaliteter blir et problem som må domineres og kontrolleres (Ingold, 2011a).

I Edens Hage hadde vi *få ting*, men vi var ikke *fattige*. Fattigdom er ikke en *mengde*, eller bare en *relasjon mellom middel og mål*, men først og fremst en *mellommenneskelig relasjon*, en sosial status; således er fattigdom *sivilisasjonens oppfinnelse* (Sahlins, 2017d, s. 36). De som enkelt får sine grunnleggende behov tilfredsstilt ad/av/i sivilisasjonen—særlig e.g. aristokrater—ser på livet som meningslaust, og utvikler derved en melankoli (FC, 1995, § 33–37). Denne tilstanden, var ukjent i Hagen—dess mer moderne vi er, dess mer deprimerte er vi (Hidaka, 2012). I vår depresjon blir vi meningskrevende, og i frykt for at fortvilelsen av et uoverkommelig meningslaust liv skal ta overhånd, antar vi meningssurrogater (FC, 1995, § 38–41, 84)⁶.

* * *

Sivilisasjonen sakker ikke tempoet for bagateller som feilaktige premisser—å sakke ned lar seg vanskelig gjøre mens man skyter fart. Veksten tar nu heilt av. Vi tilskriver den skjebnen, som vi tidvis eufemistisk benevner *materielle betingelser*⁷. I disse dager inverteres også saksforholdet mellom person og verktøy, og mennesket blir maskinens vedheng (Perlman, 2010, s.286). Vi kaller det *industrialismen*, og den gir mer enn 150% økning i arbeidstid⁸. Det blir lenger og lenger arbeidstid (Voth, 1998). Dess mer avanserte maskiner, dess mer arbeid. Jobb er også langt mer krevende nu, og konstant, til forskjell fra Hagens periodiske lek (Black, 2018; Sahlins, 2017d, 2017a).

Ingen har nok i denne ordninga. Vi har mange ting, men knapphet regjerer som aksiom—som iboende samfunnsegenskap istedenfor relasjon mellom middel og mål (Sahlins, 2017d, s. 4). Og vi har høge mål. Ja, høghusene—slike som bank- og finansfolk ber om (Paus, 2020)—skraper himmelen nedenfra (Paus, 1970), og deres tusenvis av vindu gir et distinkt inntrykk av at vi er på feil klode, for her er blitt så underlig (Obstfelder, 1893).

* * *

Også håpet stiger og stiger. Det er ikke så rart—håp og frykt er det samme, bare betrakta fra motsatte vinkler (Krishnamurti, 1958, kapittel 22). Den siste Leviatans arbeidere blir ikke tatt med makt—de kommer frivillige (Perlman, 2010, s. 267), full av optimisme for de nye maskinene.

⁶Vi skal seinere skrive store teorier om melankolien og fortvilelsen, hvori vi skylder på en nedarva disposisjon som vi aldri kan skrive ut av menneskeartens forløp. Dette er isegselv et surrogat, og ei grov feilvurdering som skal renskes opp i del II.

⁷En mangelfull teori (Sahlins, 2017a, s. 45, fn. 5), som dessuten er nok ei invertering av saksforholdet (Sahlins, 2017a, s. 126–127, Perlman, 2010, s. 14–19, 29, 136–137, 248–251).

⁸Cf. groups.csail.mit.edu/mac/users/rauch/worktime/hours_workweek.html

Optimismen er ikke heilt grunnlaus—nye maskiner har nu endelig medført kortere arbeidsdager, sammenlignbare med 1500-talls-arbeidsdagen⁹, og levealderen begynner å nærme seg den før-siviliserte levealderen¹⁰. Men den potensielt kortere arbeidstida medfører ikke egentlig kortere arbeidstid. Arbeidsdagen kuttes i to, men kapitalismen—det siste og beste innen leviatansk økonomi—sikrer at arbeidsmengden ikke kuttes i to, ved å heller kutte *arbeidermengden* i to, og konkurranseutsette lønna (Russell, 2018). Å være arbeidsledig er langt ifra det samme som å være arbeids*fri*. Å være arbeidslaus er i mange tilfeller *mer* jobb enn å være lønnsslave. For å kompensere for arbeidsløshet (vi kaller det arbeids*ledighet* for å signifiere at man ikke er *fri* fra arbeid, men bare midlertidig *mangler* arbeid) finner vi på nye typer tullejobber (Graeber, 2018), som hovedsakelig består av å opprettholde det vi kaller New Public Management (Røyrvik & Almklov, 2013). Formelt jobber vi kortere dager nu enn for noen hundre år sia, ihvertfall i Norge, hvor arbeidstida skal være 37,5 timer i uka (Gisle, Stoltz & Stokke, 2018). Men i realiteten arbeider vi mer enn før. Noen gjør ikke anna enn å jobbe, takka være vår nye oppfinnelse: *arbeidsmoral* (LaFargue, 1907, s. 9–10, Russell, 2018, s. 3–5, 28). For at det ikke skal se ut som at det er vi som er overarbeida, sier PR-avdelinga at det var Edens Hage som underproduserte (Sahlins, 2017a, 47–48). Konsekvensen er at fritid ikke lenger er *fri tid*—men istedenfor redusert til ikke-arbeid for arbeidskyld (Black, 2018).

Moderne medisin lar oss behandle sjukdommer—grunnlag for enda mer optimisme. Til gjengjeld hadde moderne medisin stortsett vært unødvendig uten moderne sjukdommer. Faktisk har selv moderne sjukdommer primært (statistisk) blitt håndtert ad ernæring, sanitære forhold, og lågere barnedødelighet (Fjelland, 2007, kapittel 12).

De nye maskinene gir oss en enorm effektivitet i produksjonen av animalske matprodukter. Sia vi allerede har transformert dyra fra levende vesener til gravkammer, så kan dyra behandles som middel. Men til hvilket mål? Ikke å mate allesammen, for produksjon av mat fra dyr er dyrt—for dyrt for planeten sammenligna med å ete planter (Tilman & Clark, 2014; Pimentel & Pimentel, 2003). Målet er vel kanskje bare at vi har utvikla en appetitt for biff. Dyra låses inne i bur—milliarder av dem får aldri se dagslys før de blir nådeløst drept—fremmedgjorte dyr drept av fremmedgjorte folk (Zerzan, 2010a) som har forlengs fornektet seg selv qua dyr¹¹. Adekvat lemlestelse er en nødvendighetsbetingelse for å håndtere dyra (Zerzan, 2010a)¹². Dyra blir sjukere og sjukere, og de smitter oss i hopetall (J. Diamond, 1992). En annen kategori dyreslaveri kalles *kjæledyr*; her avler vi frem søte (som her betyr: dumme og forsvarsause) dyr til privat eiendom. Disse blir tatt litt bedre vare på da de blir smitta med en slags kvasi-person-status (Ingold, 2011a). Dyr kan være eiendom fordi de er for oss naturobjekter, ikke anerkjente subjekter; det er av samme grunn at også enkelte mennesker kan være slaver (Ingold, 2011a). Og *frie* dyr? De har vi fordømmet utsletta (Bar-On, Phillips & Milo, 2018)—akkurat som frie folk. Dødsmaskinenes effektivitet blir seinere brukt på andre mennesker—dog kaller vi disse menneskene for dyr, eller parasitter (Steizinger, 2018), og dreper dem på vesentlig samme måte som vi dreper dyr—mekanisert og nådeløst (Heidegger, 1994). Itillegg til organisert massedrap i konsentrasjonsleirer forekommer langt mer kaotisk massedrap av sivile i *strategisk krigføring*, som kulminerte i atombombas

⁹Cf. *ibid.* fn.

¹⁰Mer presist: arbeidsløsheten begynner å nærme seg den før-siviliserte levealderen. Cf. <https://data.worldbank.org/indicator/SP.DYN.LE00.IN>.

¹¹Folk låses også inne i bur. Vi kaller dem *leiligheter* når nøkkelen er vår eigen, ellers *fengsel*.

¹²Noen eksempler som nevnt i Zerzan, 2010a: Kyllinger får nebbene klipt av for at de ikke skal slåss, og de går uten mat og vann i dagesvis som en metode for å kontrollere eggleggesyklusene; griser går på betonggolv med råtne føtter; purker gir omsorg til grisungene igjennom metallrister fordi de er separert for å forhindre kontakt; kalver vokser opp i mørke, lenka fast til båser som er så smale at de ikke kan snu seg i dem. Kumelk må også nevnes spesifikt. Kyr produserer melk under samme forhold som mennesker, viz., de må regelmessig tvangsinnsemineres, slik at de kan føde, og bli frastjålet kalven. Dette sørger for kontinuerlig melkeproduksjon. Dette er et viden kjent og (fullstendig opplagt) faktum som aldri skal snakkes om, med mindre det er for å forsvare praksisen på etelleranna vis.

brutale utslettelse av hundretusener—i frihetens navn.

Optimismen gror fortsatt, til tross for at noen av filosofene har advart oss: Optimisme er feighet (Spengler, 2015, s. 52). Vår etterhvert enorme mengde må mates, og vi skal mates syntetisk, på bekostning av økologiske betraktninger (Zerzan, 2010a). Vi kaller det en *grønn revolusjon*. Den skal løyse sultproblemet, men ender istedenfor opp med å være nok et steg mot fullbyrdelsen av teknologikkens kolonisering (Zerzan, 2010a). Transformerings av våre omgivelser til storskala laboratoriumeksperiment (Fjelland, 2007, kapittel 12) sørger for at non sunt dracones (Berntsen & Røyrvik, 2019). Den grønne revolusjonen var en tilintetgjørelse av store naturområder og berørte jordbruksfelleskap og dyreliv, ei økt avhengighet av fossile brensler, samt ei storskala forørkning (Zerzan, 2010a).

* * *

Vi beveger oss nu fortere enn noen gang før. Men ikke så fort at de ikke ser oss på kamera—de som jobber under jorda, som kjenner våre vaner ved hjelp av elektroder på våre vitale organer (Gaarder, 1981). Hvem er de? Vi er nu i informasjonens tidsalder, og alle som lider av en epistemologisk megareksi har nu en kledelig dertilhørende permanent ereksjon. Alt skal erobres til standardiserte entiteter som kontrollerer enhver risiko—stadig fler størrelser, finere detaljnivå, og mer kontroll; dette er bevegelsen mot det gigantiske (Røyrvik & Almklov, 2013)! Alt må kontrolleres. Dette er teknologikkens vesentlige væremåte (FC, 1995, s. 114–120).

Først nu blir det åpenbart at Edens Hage varte i minst et par millioner år (Groeneveld, 2016). Når de økonomiske teoriene sier at Hagen mangla vitenskap, kunst, politikk, &c., fordi Hagen mangla fritid (da all tid gikk til tilfredstillelsen av grunnbehov), er dette ei invertering av empirien (Just, 1980; Harris, 1959; Sahlins, 2017d; Black, 2018). Vi har mer sult enn noengang, men blir fortalt at i Hagen gikk dem alltid sultne, tross at vi savner bevis for dette (Harris, 1959). Samtidig er vi fler overvektige enn noengang¹³, imotsetning til i Hagen hvor ingen var overvektige, for den gang visste vi måtehold (Pontzer et al., 2012). Vi unnskylder alt som er galt idag med at det var verre i Hagen. Men dette er ideologisk antakelse forkledd som empirisk argumentasjon. Idét vi utsletter de siste sankerne, klager vi over hvor håplaus deres kultur er—de motsetter seg modernisering og økonomisk utvikling fordi de har *feil* kultur, som forhindrer dem fra å bli lykkelige, gode mennesker, akkurat som vi borgelige lotterivinnere (Sahlins, 2017e).

Som del av den epistemologiske anoreksien kles disse vrangforestillingene av, ei etter ei, av det vi kaller *antropologer*—de viss hovedgeskjeft er å redusere menneskeliv til *kvalitativ data* (Perlman, 2010, s. 239; Berntsen, 2019a). Sivilisasjonen er krefta (Brouwer, 1996), og antropologene dens smittebærere (Watson, 1981). Deres hovedgeskjeft er å redusere de som lever foruten teknologikken til en tekno-logisk ontologi, og derved sementere teknologikken ytterligere (Berntsen, 2019a)¹⁴. Dette paradokset—åssen unnslipe teknologikken gitt dens herredømme—skal plage våre fremste filosofer, som aldri kommer med tilstrekkelige svar¹⁵.

Det vi kaller vår største utfordring nu er klimaet. Fossile brensler har muliggjort forbruk som driver ressursbruk og drivhusgassutslipp, og vi er blitt avhengige av dette forbruket. Sia industrialismen har kloden varma betraktelig (Allen et al., 2018). Sia midten av det tjuende århundre kommer mer enn halvparten av økningen av den globale gjennomsnittlige overflatetemperatur fra våre prosjekt (Pachauri et al., 2019). Jordas overflate blir varmere og varmere hvert år (Pachauri et al., 2019). Direkte tap fra værrelaterte katastrofer har økt betraktelig i seinere tiår, og økt temperatur har forhindra plantevekst, økt intensiteta av tung nedbør, flommer, ekstremvær, og tørker (Pachauri et al., 2019; Shukla et al., 2019; Allen et al., 2018). Systemet som driver vårt

¹³Cf. <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/obesity-and-overweight>.

¹⁴Hovedsakelig er gesjekften kanskje bare et forsøk på å gi deres egne liv mening (FC, 1995, § 87).

¹⁵Dette fordi de leiter etter et *tekno-logisk* svar. I del II vises det at de leiter forgjeves.

gigantiske forbruk har negativt påvirka rundt tre fjerdedeler av den globale isfrie landoverflate, rundt tre fjerdedeler av skog og de fleste andre økosystem, og varmere temperaturer har redusert biodiversitet, tilgang på ferskvatn, og avlingsavkastning, samt forflytta groseongene, økt tredelighet, utvida brannfasesongene, gjort vegetasjon mer lettantennelig, forsterka forørkning og aerosoler fra sand og støv, og endra vegetasjonsdekke (Shukla et al., 2019). Brannfaren øker også i arktiske områder, hvor den blir forverra av brå tining, mens reduksjonen av snødekke reduserer produksjonsevnen til snøavhengige plante- og dyrearter (Pörtner et al., 2019). Havet har forsurert, og erfarer oksygentap og oppvarming, samt stiger, grunna smeltende isbre og isflak (Pörtner et al., 2019), som igjen forårsaker mer kysterosjon (Shukla et al., 2019), og forstyrrer vassdrag (Pörtner et al., 2019) og den globale vatnsyklus (Pachauri et al., 2019). Varmen har medført nedgang i andelen permafrost (viss temperaturer er rekordhøge), snø, og isbre, samt endring av naturfarers plassering, frekvens, og omfang, som, kombinert økt populasjon og mer turisme, øker naturfareeksponeringa; dessuten fører varmen med seg ei sammentrekking av fordelinga av sjøgressenger og tangskog i låge høgder, og korallebkningshendelser i økt frekvens til punktet hvor vi ser ei verdensomspennende revnedbrytning (Pörtner et al., 2019).

Vi kaller vår oppnåelse for den *antropocene* tidsalder (Crutzen, 2002), og bruker den som unnskyldning til å foreta enda fler inngrep, med formynderrollen og ansvar som påskudd (Baskin, 2015). De som er mest påvirka av klimaendring er de med lågest forbruk, låg matsikkerhet, mye migrasjon, og fattigdom (Allen et al., 2018). Varminga fra antropogeniske utslipp vil vedvare i årtusener (IPCC, 2018). Den geografiske spredninga av landbruk og dertilhørende kapring av økosystem, og resulterende tap av biodiversitet, er historisk enestående (Shukla et al., 2019). Jordtapet fra land dyrka i konvensjonell jordbruk er over to størrelsesordener høgere enn pedogenesisraten (Shukla et al., 2019). Våtmarkandelen har omtrent halvert iforhold til det førindustrielle nivået som resultat av oppvarming, havstigning, ekstreme klimahendelser, og anna antropogenisk påvirkning (Pörtner et al., 2019). Vi har utvetydig påvist at klimasystemet varmes, og at det er vi som er hovedårsaka; antropogeniske drivhusgassutslipp har aldri vært høgere; mange av de nylige klimaendringene er uten like på årtusener; den atmosfæriske drivhusgasskonsentrasjonen er uten like på (minst) fler hundretusener av år (Pachauri et al., 2019).

Kort oppsummert: Havet stiger og jorda brenner.

Vi ønsker å løyse problemet slik vi løyser alle problem: Teknologisk frelse. Men dette er en misforståelse av teknologikkens vesen. Nye teknologier løyser ikke problemer så mye som de utfordrer dem frem¹⁶.

Klimaproblemet kommer dessuten ikke av at vi gjør eller har *for lite*, men av at vi gjør og har *for mye*. Det som således behøves er å knuse teknologikkens lenker. Den nuværende strategien er å skape global bevissthet—et monumentalt feilslått prosjekt, viss hovedresultat er ytterligere fremmedgjøring av mennesket fra dets habitat; transformasjonen av oss som overgitt våre omgivelser, til oss som planetens formyndere, er en fremmedgjørings- og separasjonsprosess (Heidegger, 1981; Ingold, 2011b). Verden reduseres til kontemplasjonsobjekt (Ingold, 2011b). Istedenfor å kjenne verden vår, så reduseres den til lerretet hvorpå objekter males. Disse objektene estraheres fra lerretet til isolert data hvorfra vi ekstrapolerer fakta. Verden er således tom foruten dens objekter.

Men klimaet er selvsagt ikke egentlig problemet¹⁷—*vi* er, eller, heller, måten vi er i verden på er. Makthaverne i en tekno-logisk verden vil er nettopp de som er uvillige til å løyse klimaproblemet (Berntsen, 2019a). Skulle det vise seg at klimaproblemet løyses, så vil det være som ringvirkning av *extinction-as-usual* (FC, 1995, § 136–139). Men selv om klimaproblemet løyses—

¹⁶Problemen blir ikke kjent før etter at teknologien er tatt i bruk, etter at samfunnet har blitt avhengig av den (FC, 1995, § 127, 156). Teknologier virker attraktive når man vurderer dem isolert fra samfunnet forøvrig (FC, 1995, § 128); ved deres innføring, synes teknologiene å være rasjonelle problemløysinger; de innføres ikke (vanligvis) med bevisste totalitære formål (FC, 1995, § 152).

¹⁷I realiteten er klimaproblemet nokså simpelt, makthaverne er bare uvillig til å løyse det (FC, 1995, § 137).

hva så? Flesteparten av jordas befolkning har ikke tilgang på sosial beskyttelse, hundrevis av *millioner* bor i ekstrem fattigdom og er underernært, og uten tilgang på drikkevann; *milliarder* bor i områder med større vatnbehov enn -tilgang, og uten tilgang på søppelhåndtering; hver fjerde urbane innbygger bor i slum, og 90% av urbane innbyggere puster mesteparten av tida inn forurensa luft; BNP og produktivitet øker mer og mer, *billioner* av dollars investeres i mer og mer utvikling, og det globale materielle fotavtrykk øker derved mer og mer (United Nations, 2019), til punktet hvor det årlige ressursbruk overgår jordas årlige regenerasjonsevne tidligere og tidligere, år for år¹⁸—og antallet venner er fortsatt på vei ned (McPherson, Smith-Lovin & Brashears, 2006).

Drømmen er at vi klarer lage nok ikke-fossilt brennstoff til å tilfredsstille forbruket, men forbruket bare øker. Det meste som kan telles øker i denne bevegelsen mot det gigantiske. Mengden folk som bor i sult er på vei opp; mordtalla går opp; menneskehandel øker; fler og fler jobber (United Nations, 2019). Ikke minst blir vi feitere og feitere. Men èn ting går ned: Biodiversiteta. Over tre milliarder lønsslaver (Kühn, 2019) og fire milliarder mennesker til¹⁹ går inn i jordas sjettede store masseutryddelse (Ceballos, Ehrlich & Dirzo, 2017), og allerede har vi utrydda de fleste arter pattedyr og sjødyr (Bar-On et al., 2018). Og alt som det etterhvert blir lite av, blir verdt mer og mer penger, som derved incentiverer ei fullstendig uttømming (Vetlesen, 2015, s. 36–38). Disse problemene fantes ikke i Edens Hage, ikke fordi de hadde teknologien til å løyse dem, men fordi de ikke hadde teknologien til å utfordre dem frem.

Massesamfunnets organisering er uforenlig med noe anna tilsvar på teknologikken enn «mere! mere! mere!» (FC, 1995, § 111–113, Berntsen, 2019a). Tidligere trodde vi at i faren grodde også det bergende (Hölderlin, 1808), men nu vet vi bedre. At alle bergingsforsøk, etvært forsøk på å oppheve tegnologikken, blir tilbake-tilegna, blir selv tekno-logisk (Berntsen, 2019b, § 5.4.1, Jacobsen, 1954)—transformeres til oljesøl og urin!; det er ingen redning mer!, alle dager er onde og vi seiler (Jacobsen, 1965)!, ikke på et åpent hav, men et *tomt* et! Her skriver mennesket seg ut av sin eigen historie—historien tilhører maskinene nu (Ingold, 2011f). Verden går under og vi skrives ut av dette vemmelige verdenstommet, tilbake ut i gangen.

* * *

Den siste døra til slutt. Den som går igjennom denne dør dør.

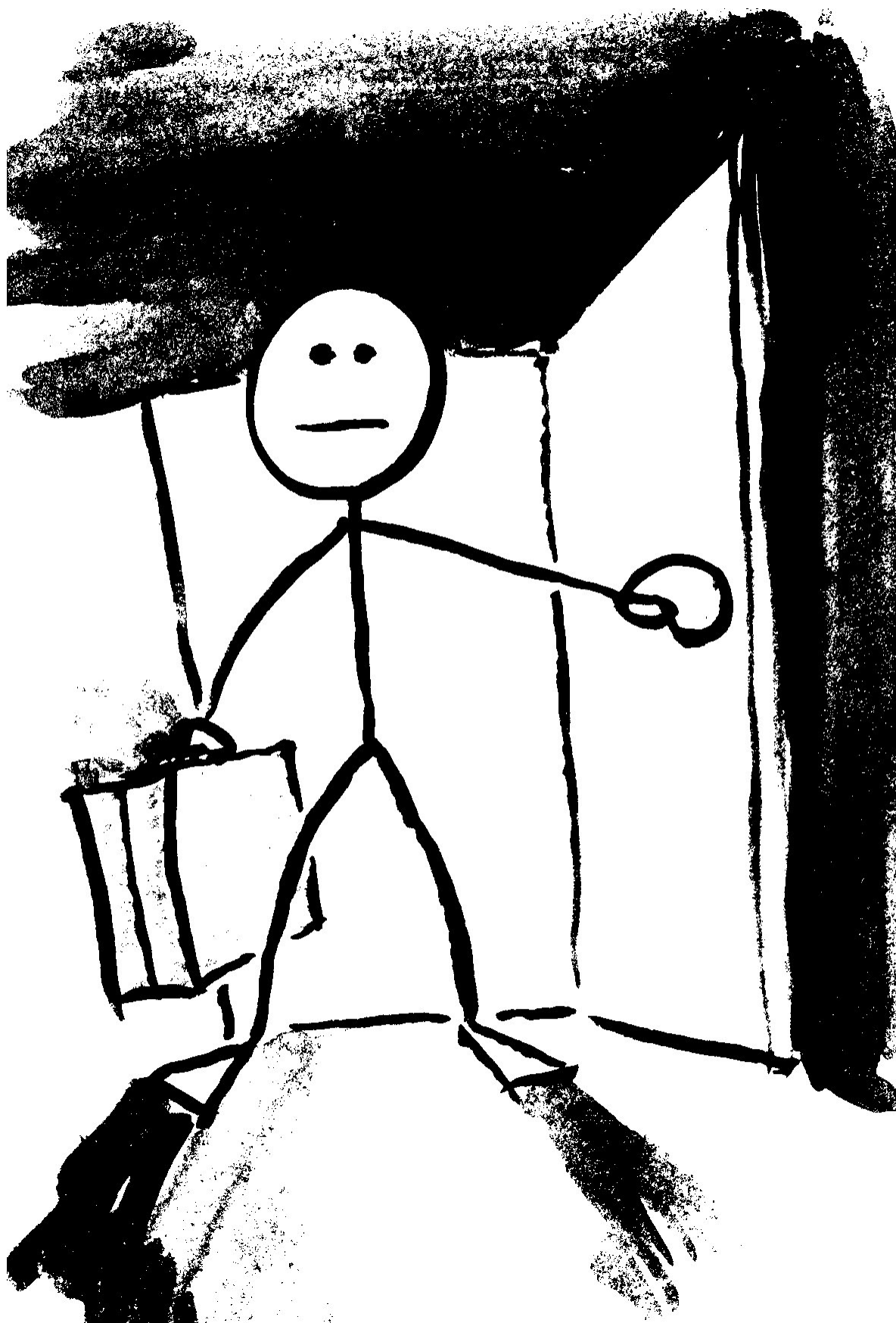
Vi har alle blod på hendene våre. Den siste Messias er død. Den siste Leviatan drepte ham. Der selvmordet er «en *naturlig død* av sjælig aarsak» (Zapffe, 2015a, s. 58) for mennesket, var det Leviatans eneste mulige dødsårsak. Den eneste som kunne drepe Den siste Leviatan var Leviatan selv (Berntsen, 2019a).

Her, fred. Her, frihet!

¹⁸Cf. Earth Overshoot Day si oversikt: <https://www.overshootday.org/newsroom/past-earth-overshoot-days/>.

¹⁹Cf. <https://www.worldometers.info/world-population/>.

II. FAREN OM FREMTID



Inntil videre—vi vet ikke hvor lenge—befinner mennesket seg på denne jord i en farlig situasjon. Hvorfor? Kun derfor at en tredje verdenskrig uansett kunne bryte ut, en verdenskrig som ville ha til følge menneskehetens tilintetgjørelse og jordens ødeleggelse? Nei. I den frembrytende atomalder truer det en langt større fare—nettopp når faren for en tredje verdenskrig er unngått. (Heidegger, 1973a, s. 33)

* * *

Likeledes truer det en langt større fare i den frembrytende klimakrise—nettopp når faren for klimakrise er unngått. Ted Kaczynski peker også på de enorme sosiale problemene som vil vedvare, selv om vi skulle løse de umiddelbart kritiske problemene som klimakrisa (FC, 1995, § 163–164). Han peker på ei mørk fremtid (FC, 1995, § 171–179), og vi skal komme tilbake til hans samfunnsanalyse. Mot slutten av del I bekrefta vi langt på vei Kaczynskis frykter ved å legge frem den mørke nutid, med henblikk på teknologikkens tilsynekomst. Vår inspirasjon for dette har fremfor alt vært Fredy Perlman, og hans essay: *Against His-story, Against Leviathan!* (2010). Vi skal nu orientere oss fra den mørke nutid til den enda mørkere fremtid, og—fremfor alt—skal vi forsøke vri den opp hardt nok til at den avgir noen dråper lys hvori vi kan dvele.

Først er det på sin plass med en kommentar av lyset i begynnelsen av del I. Det måtte være et lys—viss det ikke hadde vært et lys, ville vi aldri ha sett det mørket som vi ønsket å belyse med det. Betrakta antropologifaglig er lerretet malt forholdsvis forsvarlig. Vi foretar dog her ei moderering for å styrke Edens Hage ytterligere. La oss begynne med en parallell til Werner Herzogs film, *Grizzly Man* (Beggs et al., 2005). I *Grizzly Man* flykter Timothy Treadwell fra sivilisasjonens vemmeligheter, inn i grizzlybjørnens enklere verden. Deri finner han forståelse, kjærlighet, og mening med livet—en verden i perfekt harmoni, bestående utelukkende av skjønnhet og godhet. Men dette er en illusjon som ofte brister; e.g. når Gud ikke regner nok til at fiskebestanden gjøres tilgjengelig for bjørnene¹, eller når sultende bjørner spiser sine egne unger, eller, til slutt, når en bjørn spiser Treadwell og hans kjæreste. Den før-siviliserte verden var nok ikke noe mer utelukkende skjønnhet og godhet enn grizzlybjørnens verden. Det er mange faktorer hvorfra vi kan arrestere den romantiske fremstilling av vår forhistorie. En opplagt faktor er innhentinga av forskjellig antropologisk data om ulike folkeslag, som så blir satt sammen til et generisk *best-case scenario*-folkeslag². En annen faktor er alle dataene som ikke nevnes eller adresseres³. En tredje opplagt faktor som vi skal nevne, fordi det synes å være den kanskje verste av dem alle, er at den overdrevent forenkla fremstillinga vår fornekte den vidunderlige diversitet av væren-til-verden de hundretusener av år med menneskelig eksistens, som David Wengrow og David Graeber (2015) insisterer på at var like sosialt og intellektuelt rik og kompleks som vår egen. Nettopp den samme utslettelse av værens prakt finner vi i Treadwells grizzlyverden. Men som Herzog poengterer i sin film: «Når vi betrakter dyrene i deres glede til væren, i deres ynde og voldsomhet, er det en tanke som blir klarere og klarere—at dette er ikke så mye et blikk på vill natur, som det er ei innsikt i *oss selv, vår natur*» (Beggs et al., 2005, 1:39:59, min oversettelse). Uavhengig av sannhetsgehalt er lerretet vårt først og fremst *abstrahért*. Dette er ikke meint som ei nedvurdering av representasjonen vi benytta så mye som ei forsterking og forbedring av den; narrativ er viktige, fortellinger og myter—språk—er måten vi engasjerer hverandre.

¹Treadwell var ikke bekymra for *fiskenes* velferd—kun bjørnens.

²Til en viss grad er det jo slik man gjør antropologi, ved å slutte fra det konkrete til det abstrakte og tilbake igjen. Men at uærligheta er gjengs metodologi er ikke et gyldig forsvar av den—men kun et gyldig *angrep* på antropologien.

³La oss ta et eksempel, som nokså visst er usmakelig for våre siviliserte smaksløker: Når store deler av maten i et område er oppett, er den enkleste løysinga å flytte på seg. Men hva med de som ikke kan flytte på seg (de yngste og eldste)? De blir kanskje periodevis drept, dersom gruppa ikke evner eller orke å flytte dem (Sahlins, 2017d, s. 32–33). Dette er bare ett av mange eksempler fra den antropologiske litteraturen som benyttes i del I, som igjen bare er en dråpe i havet av etnografier og antropologier som kunne vært valgt ut.

Denne presisering er viktig for å avdekke fella: Edens Hage som virkelighetsflukt. Vår intensjon her er ikke å flykte fra virkeligheta, men tvertimot å orientere oss mot den. Og virkeligheta er *tragisk*. Vi skal svartmale lerretet vårt, ved hjelp av Peter Wessel Zapffe. Også han advarer mot «den reaktionært-romantiske flugt til fortiden», såvel som «den radikal-romantiske flugt til fremtiden»—men disse er farlige kun når «dagdrømmene [blir] skalkeskjul for den rene udyktighet», som fører til nevrosar (Zapffe, 2015b, s. 174). Slik tankevirksomhet må dog ikke *av nødvendighet* «savne et reallt grunnlag», og «er ofte en forløper for viktige forbedringer». Fella filosofene såvel som politikerne står ovenfor er tafatte løysingsforslag med virkelighetsflukt som premiss. Vi skal unngå denne fella. Edens Hage er et Edens Hiraeth, men vår lengsel er en forløper til noe større!—vår svartmaling er en viktig forberedelse! Essensen av vår fortelling blei spissformulert av Fredy Perlman: mennesker som var mye og hadde lite, har nu mye og er lite (Perlman, 2017, s. 59, min oversettelse). Dette skriv er en forberedelse til å være mye.

* * *

Vi sa at virkeligheta er tragisk. Dette er ei zapffeansk innsikt. Zapffe ønsker å bestemme det objektivt tragiske ad «anvendt biologi» (Zapffe, 2015b, § 1–2, særlig s. 18–20)—om enn ikke på reint vitenskapelig vis (Zapffe, 2015b, s. 19–20), så som å «betragte den organiske livsutfoldelse under synspunktet interessekamp» (Zapffe, 2015b, s. 20)⁴ Det vi skal fokusere på her er det som Zapffe meiner er tragisk ved menneskearten. Dette utlegger Zapffe (2015b, fjerde kapittel) ad det han presenterer som de fire interessefronter: den biologiske (Zapffe, 2015b, § 11) er lik som hos dyra; den sosiale (Zapffe, 2015b, § 12) innebærer alt fra vennskap til rettferd og juss, og dekker således det mellom-menneskelige; den autoteliske (Zapffe, 2015b, § 13) innbærer alt som gir lyst eller unngår ulyst og er således handlinger som har verdi isegselv; og til sist er den metafysiske interessefront (Zapffe, 2015b, § 14) som er, kort sagt, at vi er interessert i ei meining utafor livet—ei meining overhodet. Heilt kort oppsummert: De tre første av disse frontene kan vi per Zapffe tilfredsstille—i teorien om ikke anna; den siste kan ikke dekkes, og derved melankoli og denslags. Sentralt står vårt behov for *heterotelisk meining* i handlinger, samt behovet for en moralsk verdensorden (Zapffe, 2015b, § 14); mennesker er kjennetegna av at de stiller meining som et metafysisk krav til væren (Zapffe, 2015b, s. 99). Zapffe (2015b, s. 110) meiner at dersom vi krever metafysisk meining av vår væren så gjør vi det også for de døde og ufødte; således utvides ansvaret ved våre handlinger til et *verdens-ansvar*, ved at vår skjebne som verdimålere omfatter også menneskehetens skjebne.

Vi skal foreta ei, for oss nødvendig, endring av Zapffes tese. Det er ikke Zapffes konklusjon om mennesket som tragisk vi må si oss uenig med, men det Zapffe legger til grunn for konklusjonen: Behovet for metafysisk meining er ikke biologisk, men isegselv metafysisk; den er et produkt av teknologikken. Det er slett ikke menneskets biologi Zapffes utlegning treffer, men fremmedgjøringa som produseres av og i Leviatan. Det moderne mennesket setter spørsmålstejn ved seg selv fordi Leviatans teknologikk setter utropstejn ved seg selv. At Zapffe krever ei logisk rigid metafysisk meining er en masochisme vi kan og skal unndra oss. At Zapffe vidare krever dette på vegne

⁴Dette basert på Jakob Johann von Uexkülls biologiske filosofi. Vi skal ikke gå inn på denne her, men oppsummerer det mest sentrale for Zapffe (2015b, andet og tredje kapitel). Organismer har ei grense mellom Innenwelt (indre verden) og Umwelt (omverden/omgivelser), som er de omgivelsene hvorfra organismen kan oppfatte informasjon med sine sanser. Disse danner dyrs funksjonskrets. Det er et poeng for Zapffe at organismer har autoteliske interesser i å duge biologisk, og at vi kan være over- eller undertrusta til å gjøre dette. Dette kommer vi tilbake til. Denne biologiske del utgjør en betraktelig andel av sidetalla til Om det tragiske, men filosofisk kommer han mer eller mindre frem til at de biologiske krav kan fordremeste imøtekommes, og at problemene til menneskene er unike og grunner i at menneskets har en overbiologisk metafysisk Umwelt (Zapffe, 2015b, s. 127) hvori mennesket selv er en del av dets Umwelt (Zapffe, 2015b, s. 255). Hovedproblemet vi får med Zapffes tese er når han meiner at denne overbiologiske metafysikken er isegselv biologisk.

av menneskeheten, og meiner at vi er alle biologisk forutbestemt til å dele hans krav, er en sadisme vi kan og skal unndra oss. Vi skal dog si oss heilt enige i at denne søken etter denne metafysiske mening er tragisk (Zapffe, 2015b, s. 300). I å bevege oss fra det biologiske til det antropologiske reduseres Zapffes sadomasochisme fra biologisk til samfunnsmessig faktisitet, og alle samfunnsmessige faktisiteter er vedheng som vi, hver enkelt av oss, kan—til en viss grad—gjøre oss foruten. Det tragiske er følgelig ikke et datum som hefter ved mennesket som biologisk faktum ekstrahert fra verden, men nettopp mennesket som aktum med og i verden. Også samfunnet er en del av det Martin Heidegger (2017, § 39) kaller vår «kastethet»—vi er kasta inn i verden, med heile dens faktisitet, og folk flest «forfaller» i den banen de er kasta ut i, og finner dette til en viss grad beroligende, og samtidig fremmedgjørende. Banen vi er kasta ut i kan derimot påvirkes (men ikke fullstendig snus). For Zapffe er denne kursendring fra det tragiske umulig, men den muliggjøres av vår antropologiske vending.

Gitt del I, så kan vi fortsatt gi Zapffe (2015b, s. 24) rett i at «[d]et vidunderlige og fascinerende samplan som synes at knytte individ og omverden sammen til en enhet av mening og harmoni, er tilstede bare ved et gunstig miljø»—men vi kan ikke følge ham når han videre påstår at «[m]ennesket har endnu ikke kunnet iagttå noget overordnet biologisk princip som staar paa individernes eller arternes bedste og sikrer dem akkurat de egenskaper de behøver i den verden av landskap og medlevende som hver enkelt av dem blir henvist til». Prinsippet vi kan lese mellom linjene av del I lyder ca. noe slikt: **kun de som ikke vil ha mye, kan være mye**. Zapffe stiller spørsmålet om livets mening, og vil at også vi skal stille dette spørsmål—Leo Tolstoy (2015, s. 251) påpeker at slike spørsmål ikke stilles av dyr, barn, eller helgener; dyr fordi de ikke er utrusta med forstanden, barn fordi deres forstand ikke har rukket å bli pervertert, og helgener fordi de finner samsvar mellom det livet muliggjør og det de vil gjøre: forbedre seg selv, og nærme seg Gud. Zapffe meiner at vi var *over*utrusta med forstand, og at vi bruker denne på å stille spørsmål med livets mening—for Tolstoy (2015, s. 231) betydde stillinga av slike spørsmål eo ipso at vi har gjort en feil i resonnementet vårt. Det prinsippet vi legger frem her legger opp til at vi kan alle være helgener.

Om dette prinsipp er *biologisk* er uinteressant—det biologiske og sosiale lar seg ikke presist skilles ad. Zapffe (2015b, § 15) meiner at det biologiske og sosiale er primære, men at det innrømmes et tosidig polfrontalt forhold av interesser som er unionen av det biologiske og sosiale (navngitt ved *b-s*). Det er hans insistens på det biologiske som gjør at han plotter lidelsesevnen og -sannsynligheten på en skala fra mineralet til mennesket (Zapffe, 2015b, s. 32), og ikke viser hensyn til at han her legger til grunne det mennesket som lever på bestilling av og for Leviatan, og at dette slettes ikke er i verden på samme måte som det mennesket skissert i Edens Hage.

I forbindelse med en nyutgivelse av *Om det Tragiske*, i 1983, påpeker Zapffe (2015b, forfatterens forord, s. 11) selv at såvidt den tragiske tese har blitt empirisk bestyrka sia boka kom ut, så er det «i den utadvendte, tekniske evneutfoldelse»; det tragiske manifesteres i «den tekniske katastrofes nærhet», ikke i den «selvstendig[e] verdifilosofisk[e] nihilisme» som først antatt. Allikevel står Zapffe ved tesen om at «[p]resset av eksistensen selv» viser seg i «angst- og fluktsymptomer, i ensomhets- og fremmedfølelse, avhengighet av berusningsmidler, overhåndtagende kriminalitet, voksende belægg i psykiatriske sykehus m.v.», og at det eksisterer en linje «fra amøben og frem til det geniale menneskets desperate selvmord.» Men dette kan ikke være «eksistensen selv» som viser seg. Det er *leviatanske fenomener* som kun finnes i en *leviatansk eksistens*. Den leviatanske eksistens er ikke gitt allerede i amøben, for den finnes ikke i alle mennesker. Problemet er heller at den leviatanske eksistens gjør oss alle alltid-allerede fordømte grunna teknologikkens overveldende effektivitet (Berntsen, 2019a). Zapffe (2015a, IV) skriver et anna sted at tesen hans holder for «primitive naturer» også, og at den også holder for alle «[s]aasandt de overhodet kan stemples som mennesker», men han fremstiller ingen nevneverdige argumenter for denne holdning, og vi gir han således feil i dette—men rett i hans fordømmelse av «den voksende civilisation, teknik og

standardisering» og dens «fordærvelig[e] indflytelse».

Vi har flytta den Zapffeanske tese fra biologisk faktum til antropologisk observasjon. I denne forflytninga blir ἄνθρωπος *ansvarliggjort*, men samtidig også *frigjort*, fra Angsten. Samfunnet har ansvaret for Angstproduksjonen, nettopp fordi det er en produksjon. Samtidig har det enkelte mennesket muligheten til å etablere et fritt forhold til Angsten. Zapffe gir ingen definisjon av Angst, og påstår til og med at den ikke kan beskrives (Zapffe, 2015b, s. 111)—men han kaller den «angsten ved det at være til»—«[v]erdensangst», «verdensesomhet», «verdensenød», og meiner at det er erkjennelsen av døden som mulighet som fremfor alt vekker det «metafysisk-melankolske klarsyn», som igjen vekker det metafysiske behov for mening (Zapffe, 2015b, §§ 28, 30). I motsetning til psykiatriens vurdering av melankoli som patologisk, meiner Zapffe (2015a, s. 54) at melankolien er den naturlige holdninga til verden. Denne dødserkjennelsen er også sentral for tidligere nevnte Heidegger (2017, § 40), som Angst-utløsende. Angsten er en måte for oss til å ta vår væren-i-verden innover oss, som gjør at vi føler oss Unheimlich (uhyggelig, men også ikke-heime). Dette henter oss tilbake fra den tidligere nevnte banen vi er kasta ut i, forfallet til det hverdagslige (Heidegger, 2017, § 38). Dette åpner oss for friheten, og konfronterer oss med våre muligheter til å bryte ut av mønstrene, til ta ansvar for Angsten (Heidegger, 2017, § 40), og orientere oss mot verden på en mer opprinnelig måte (Heidegger, 2017, § 41). Vi skal se at dette er også tilfelle ved den zapffeanske Angst som resultat av vår antropologiske manøver.

Får å imøtekomme behovet for metafysisk mening må mennesket ha en oppgave, en hensikt, et formål—et mål vi kan oppnå (Zapffe, 2015b, § 30). Her kommer vi tilbake til Kaczynski, som er enig i dette (FC, 1995, §§ 33–37), og meiner at sivilisasjonens surrogataktiviteter er utilstrekkelige i dette øyenmed (FC, 1995, §§ 38–41, 59–76, 84), særlig med hensyn på autonomi (FC, 1995, §§ 42–44). Det er viktig for Kaczynskis kritikk av det moderne, at i Edens Hage lot en slik oppgave seg imøtekomme (FC, 1995, § 75). Zapffe (2015b, § 42) vurderer, men avviser, at den emosjonelle depresjon og intellektuelle pessimisme er en normal-psykologisk reaksjon på historisk grunnlag—viz., en reaksjon på det Sigmund Freud (2012) kalte ubehaget i kulturen. Det avvises fordi vår metafysiske forventning til kulturen vil vedvare på tross av overvinnelsen av dens onder, da den er for Zapffe biologisk betinga. Til syvende og sist, meiner Zapffe (2015b, § 42–43) at idealene som gir opphav til «viljen til at forme ikke bare hus og landskap, men hele universet etter menneskelige idealer, gjennomstraale evigheten og uendeligheten med kjærlighet og aand» faktisk er «noget andet og mere end litt tvangsforestilling og litt surrogat, litt opdragelsesfrugt og litt tidsfænomen, litt fin de siècle og litt affektation»; de er *ikke* bare noe «man av hensyn til hensyn og nytte kan og bør kvitte sig med jo før jo heller», men del av vår autoteliske mening. Her er vi ikke uenig, men vil bare utheve at det er *Leviatan* som gir opphav til denne forestilling, ikke verden som sådan, og at det som følger av denne innsikten er å drepe Leviatan, ikke menneskeheten.

* * *

Vi har sagt oss uenig med Zapffes biologiske bestemmelse av menneskeheten, men vi skal fortsette å si oss enige i mange av hans innsikter etter å ha forflytta dem fra menneskeheten som sådan til det leviatanske mennesket.

Zapffe (2015b, s. 39–40, se også femte kapittel om overutrustning) sier at individer må ha et visst minimum av evneutstyr for å være levedyktig i et gitt miljø. Han gir et eksempel med havørner, som må ha gode øyner og sterke vinger for å skaffe seg mat i sitt naturlige habitat. Blir ørna fanga, blinda, og vingeklipt, så er den ikke i stand til å skaffe seg mat, og vil dø ut. Men dersom den i sitt nye fangenskapsmiljø får mat i ei bømte, er den ikke lenger avhengig av øyner og vinger for å overleve. Tar man ei anna ørn fra redet sitt og holder den i fangenskap i noen år, men ellers behandler den godt, og gir den mat fra ei bømte, for så å slippe den fri, vil denne være ute av stand til å opprettholde livet sitt. Den skada fuglen er således *tilstrekkelig* utrusta til

å klare seg i buret, mens den forventde fuglen er *utilstrekkelig* utrusta til å leve fritt—og *mer enn tilstrekkelig* utrusta til å klare seg i fangenskap. Den var *overtrusta* i buret, og *undertrusta* i det frie. Og nøyaktig slik forholder det seg med det leviatanske mennesket. Når Zapffe (2015b, s. 72) skriver at i tilfellet b-s så representerer samfunnet en del av det biologiske miljø «ved siden av det sociale»—hvilket medfører økende avhengighet av fellesskapet, som derigjen medfører «biologisk undertrustning» per Zapffe—så er dette bare den ene sida av det leviatanske menneskets utrustningsproblem, og dessuten blir Zapffes konklusjon overbærende biologi-oppvurderende. Mer presist sier vi nu her: Angsten kommer av at det leviatanske mennesket gjenkjenner at det er overtrusta for sitt nuværende fangenskap, og dermed utvikler forakt mot dette fangenskap, samt det meiningstap Zapffe (2015b, s. 40) beskriver ved overtrustning; dette selvsamme mennesket gjenkjenner samtidig at det er for undertrusta til å bryte seg ut av sitt fangenskap, og dermed utvikler det forakt mot seg selv også, derav melankoli⁵.

Denne samtidige over- og undertrustninga forekom ikke i Edens Hage. Hagens handlinger faller under kategorien som Zapffe (2015b, § 15) kaller b-s-a-m, hvori handlinger tilfredsstillende det biologiske, det sosiale, det autoteliske, og det metafysiske. Hovedproblemet med b-s-a-m-konstruksjonen blir for oss den opprinnelige adskillelsen til b, s, a, og m; nemlig at disse er moderne forfektninger som skal adressere moderne problemer. Denne konstruksjonen er ikke et analytisk verktøy til ei metafysisk løysing på biologisk produsert krise, men et metafysisk *problem*, som kun lar seg løyse ved å ikke utlede den i utgangspunktet. En «Hagens metafysikk», som jo på sett og vis kan tilstrebtes i ei lesning av dette skriv, vil være på våre moderne premisser, ikke Hagens premisser. Med Zapffe (2015b, § 17) kan man si at Hagen var et sted hvori kapasitet og fordringer alltid blei balansert igjennom at kapasiteten automoderes med hensyn på fordringa, slik at utrustninga alltid sto i forhold til livskrava, og vi fikk et evne-overskudd på 0. Dette kaller Zapffe (2015b, § 49) «evneregulering», og kaller det utilstrekkelig da det vil forårsake fortrenging av enten de auto- og/eller heteroteliske imperativene på den ene sida, eller av de biologiske og låg-autoteliske impulser på den andre sida—men dette benekter vi i dette skriv, da vi har sagt at disse heteroteliske behova er metafysiske gjenferd, og at de biologiske impulsene ikke kan skilles ad det sosiale fellesskapet de dukker opp i. Mer positiv er Zapffe (2015b, s. 185) til «begrænsning i forventningen» som ei «nedskjæring av selve behovet» for autoteliske drifter som medfører forventninger (e.g. håp) og derved skuffelse—men dette synes å omhandle enten en slags form for askese eller stolthetskompleks; vi snakker ikke her om ei bevisst avvisning av allerede-oppståtte forventninger, men om et liv hvorved disse forventningene ikke ville engang oppstått. Videre kan hverken kapasiteten eller fordringene her ses på som så individualiserte som Zapffe legger opp til. For fler av de evner som Zapffe (2015b, s. 84) legger til grunn for sin analyse, fant mennesket i Hagen de motsvarende fordringer som mennesket i Leviatan savner (legemlige, sansende, og følende evner, har allerede blitt diskutert mer eller mindre eksplisitt), derav nevnte overtrustning i det leviatanske menneske. Samtidig er vi kritisk undertrusta i fler kontemporære evneområder (kunnskap om den ikke-menneskelige verden («faglige evner»), «handle-evne» betrakta som psykologisk fenomén, sosiale evner, &c.), mye grunna fravær av motsvarende fordringer. Et sentralt problem her er at igjennom å kontrollere kapital, kontrollerer også Leviatan distribusjonen av kapasitet og fordring. Økt økonomisk kapital i Leviatan er korrelert med økt kapasitet, da kjøpekraft sikrer grunnleggende behov, og styrker en rekke kapasiteter, som e.g. fysisk kraft igjennom tilgang på helsetjenester, sansning igjennom tilgang på briller og høreapparat, intellekt og faglig evne gjennom høgere skolegang, &c. Låg økonomisk kapital er korrelert med økt fordring, da mangel på kjøpekraft gjør det mer krevende—eller umulig—å sikre grunnleggende behov, og vanskelig- eller umuliggjør e.g. tilgang på helsetjenester, balansert kosthold, informasjon, &c. Krigssituasjo-

⁵Panawes analyse i *A Voyage to Arcturus* synes treffende: vi har forplikta oss til å kalle på steinenes og metallenes hjelp til å kompensere for våre mangler, og derved forvirra oss til å tru at kjærlighet og visdom kommer ad verktøy (Lindsay, 2002, s. 41).

nen⁶, medførte ifølge Zapffe (2015b, s. 217) en «økonomiske misère [som] har skapt en utbredt desperation hos unge mennesker, blandt andet [...] fordi de er berøvet en række av de avledere for metafysisk beredskap som staar til disposition for den enkelte under normale samfunnsforhold.» Men i Leviatan er denne elendighet og desperasjon nettopp de «normale samfunnsforhold»! Og nettopp derfor «staar [vi] med [vårt] liv som en ledig evne og ser [oss] raadvilde omkring – hvad skal [vi] bruke det til som ikke er alt for jammerlig? Skjæbnen har git [oss] en talent som brænder [oss] i hænderne og forlanger at bli omsat.» Men vi forbys dets omsetting.

Fler av de biologiske observasjonene Zapffe gjør står på egne bein uavhengig av vår antropologiske kommentar. Når Zapffe legger ut hvorfor mennesket er i en særskild biologisk posisjon i tredje kapittel av *Om det tragiske* (2015b), kan dette meget godt fortsatt stemme—mutatis mutandis, med hensyn på moderne utviklinger i biologi og relaterte disipliner som gjør at Zapffe må anses for å ha gjort ei oppvurdering av menneskets sosiale forhold, og ikke minst ei grov nedvurdering av dyrs sosiale forhold⁷ såvel som av (mer klassiske) biologiske funksjoner i dyr—; forskjellen er at disse innsikter kan ikke lenger tas til inntekt for menneskets Angst, og må heller ses på som argumentasjon for hvorfor mennesket er mer tilbøyelig til å anta teknologikken, og derved utvikle Leviatan, hvorved Angsten hefter også omgivelsene til de ulykksalige som aldri godtok Leviatans autoritet. Men vi skal fastholde mennesket som sosialt vesen; når Zapffe (2015b, s. 52) poengterer at «brændt barn skyr ilden, men dyret skyr ilden ubrændt», så er dette et individfundert poeng—i et fungerende fellesskap vil ikke barn brenne seg, det vil bli forhindre av dets omsorgsfulle medmennesker. Denne omsorg er en fundamental konstituerende del av mennesket—kall det gjerne en «biologisk» egenskap. Zapffe (2015b, § 12) medgir selv langt på vei hvor viktig menneskets oppfatning av omverdenen er. Et barn som brenner seg fordi det ikke blir utvist denne omsorg er å sammenligne med et dyr som er foruten et av dets fundamentalere, e.g. et blindt dyr som ikke ser ilden.

Nu er det—selvsagt—fler momenter ved *Om det tragiske* (2015b) som ikke berøres her. Disse momenter overlates til de som ønsker å gjøre ei mer grundig utlegging av boka. Mi anbefaling er at dem tar med seg vår antropologiske «modifikasjon». Så får denne antropologiske vending være dette skrivs bidrag til ei potensiell om- og oppvurdering av Zapffe: tragedien er leviatansk; Leviatan er tragisk.

* * *

Vi har her i del III fastholdt bruken av «Edens Hage», dette fordi den mytologiske komponent blir således sikret, ei sikring som savnes i vitenskapen og dens arroganse og blindhet. Nu skal vi komme med noen avsluttende bemerkninger om det leviatanske mennesket. Vi har presisert at biologi er ei sosial aktivitet. Nu skal vi videre, som Fredy Perlman (2010, s. 256), presisere at kapital og teknologi er ikke objekter, men relasjoner mellom mennesker og objekter, og fraværet av slike objekt er ikke «fattigdom», eller «primitiv» økonomi og teknologi. Sosiale relasjoner var tidligere prega mer av gjensidig bistand, ikke de borgelige anti-sosiale relasjoner vår moderne økonomi fordrer. Marshall Sahlins spekulerte i hvorvidt den borgelige økonomi er dødsdømt (Sahlins, 2017b, s. xxx)—og det er vanskelig å se at den ikke er det, når den er fundert i uendelig vekst på endelige vilkår. Karl Marx (2015, kapittel 13) viser at forholdet mellom menneske og verktøy ble snudd opp-ned av industrialismen, og Sahlins, 2017a, s. 72–73 påpeker at dette forløpet skiller ad to vidt forskjellige perspektiv man kan innta overfor verktøy. Tim Ingold (2011e) benevner disse perspektiva menneskesentrert, og menneskeperifær, holdning. Moderniteten er for Ingold bevegelsen fra teknikk til mekanikk—fra menneskesentrerte verktøy til menneskeperifær teknologi. Vi

⁶Viz., verdenskrigene.

⁷Akkurat som det nu er vitenskapelig konsensus om at før-siviliserte mennesker ikke var uintelligente dyr, men hadde rike sosiale liv, er det nu også vitenskapelig konsensus om at også dyr, e.g. kråker, sjimpanser, rotter, &c., også har rike sosiale liv.

har sett at det borgelige massesamfunnet vurderer de «primitive» sanker-jegerne etter vår eiga økonomiske og teknologiske standard, og jamrer oss over hvor dårlig stelt de er økonomisk og teknologisk, men faktum er: de hadde verken økonomi (Sahlins, 2017a, s. 68–69) eller teknologi (Ingold, 2011e, s. 314), for disse er ikke *ting* så mye som moderne væren-i-verden. Det moderne kjennetegnes således av et heilt nytt forhold mellom verktøy og verktøybruker, hvori distribueringa av energi, evner, og intelligens, har forflytta seg fra å være i favør verktøybrukeren til å være på maskinens side (Sahlins, 2017a, s. 72). Dette støttes opp av Thorstein Veblen (1918, s. 306–308) som skriver at det industrialiserte mennesket ikke lenger er en verktøybruker, men at det er maskinene som nu bruker mennesket, i fullendelsen av forholdsomvendinga. Det er nettopp dette Ivan Illich (1973) legger til grunne når han argumenterer for et samfunn med *selskapelige* verktøy som kan produseres og brukes selskapeleg av fellesskapet, istedenfor at et samfunn må underlegges teknologisk produksjon. Dette er et argument for—eller en bønn om—ei tilbake-omvendning av balansen mellom verktøy og menneske. Men teknologikken innrømmer ingen slik omvendning. For Martin Heidegger (1973b) er dette med på å konstituere teknologikk som en måte å være i verden på, hvori alt reduseres til teknologikkens potensielle drivstoff. Teknologikken overordner oss, og resultatet er det Jacques Ellul, 1964 kaller det teknologiske samfunn, som ikke er et samfunn av teknologiske ting, men et samfunn underlagt produksjon av teknologi; et samfunn som tilsvarende teknologikken ved at ekspert-tjenlige menneskeperifære maskiner produserer avmakt.

Det mennesket som har mye og er lite har vi bestemt som grunnleggende tekno-logisk⁸. For å gjøre vårt svar til Zapffe fullstendig tydelig: Det er vår menneskeperifære teknologikk som har et behov for menneskeperifær mening, ikke vi. Eller: Kun det leviatanske mennesket behøver ei mening med livet som er ekstern til livet. Når David Graeber spør hvorfor vi ser verden som utilstrekkelig, er det bare selvforhøyende statseliter som har skylda, eller er det en grunnleggende feil ved forestillinga av det moderne mennesket og dets relasjon til kosmoset (Graeber, 2017, s. xxviii)?, så er dette meint retorisk. Perlman (2010, s. 178) peiker på nettopp en slik grunnleggende feil. Istedenfor å finne og anta vår kosmiske kontekst så forsøker det tekno-logiske menneske å isolere fenomenet fra deres kontekst for å forstå dem bedre—mening erstattes således av definisjon, forståelse av analyse, og mytologi av vitenskap⁹. Mytologier, skriver Perlman videre, viser at menneskelige fellesskap eksisterer i en kosmisk kontekst hvor alt levende har mening. Disse fellesskapa reproducerer denne meningsfylte konteksten med sin aktivitet. I vårt leviatanske samfunn er det ingen mening å reproducere. Leviatanske mennesker reproducerer bare deres daglige slaveri (Perlman, 2017).

Når den metafysiske interessefront er—ikke overvunnet men—oppløyst, lar de biologiske, sosiale og autoteliske interessefronter seg tilfredstilles uten problemer, per Zapffes system. Men vi må gå enda lengre. Vi må oppløse også disse interessefrontene, og enhver idé om at det tekno-logiske skal bekjempes tekno-logisk. Vi kan ikke dra tilbake inn i Edens Hage. Men fullstendig dominans av naturen igjennom mekaniske apparatur, hvor heile verden er en ingeniørbragd, kan ikke være målet. Det var nettopp et slikt samfunn Francis Bacon drømte om. Han kalte det Nyatlantis. Ingold (2011d) bruker det som bakteppe for å vise at når fellesskap blei til samfunn, blei egalitære delingsrelasjoner til hierarkisk dominering, både mellom mennesker og natur, mellom mennesker og dyr, og mellom-menneskelig. Vi står overfor ei økologisk krise fordi vi står ovenfor naturen. For å stille oss over naturen har vi først måttet skrive oss *ut* av naturen. Som Ingold (2011a, s. 76) skriver et anna sted, så har vi separert menneskelig ansvar og våre omgivelser til to separerte domener, og produsert ei krise som vi forsøker å bøte på med økt separasjon. Vi er her enige med Ingold (2011d, s.87) når han poengterer at dette er feil modell å slutte seg til—feil narrativ å lytte

⁸Diskusjonen av det ikke-tekno-logiske, samt den dertilhørende differensiering, er et for meget emne til å gå inn på her, men dette skriv er langt på vei ei klargjøring av en slik diskusjon.

⁹Vitenskapens mytologiske komponenter vi har allerede kommentert—forskjellen er at vitenskapen ikke er selvbevisst disse komponenter.

til. Det er ikke slik at mennesker *transformerer* naturen med mekaniske apparatur. Det er bare ei fortelling vi har bestemt oss for å satse på. For Ingold, som for oss her, er det ikke slik at mennesker skriver den objektivt korrekte historien med naturen som råmateriale. Mennesker blir til i deres omgivelser, og omgivelsene blir til rundt menneskene. Vi må finne et nytt narrativ. Og, som Arne Johan Vetlesen (2015, s. 207–210) påpeker, så *haster* det, for dagens krise er morgendagens hverdag. Det vi behøver er ikke å tilfredsstille et behov for ekstern mening, men å tre inn i det meningsfylte vev som allerede holder verden sammen—det vi behøver er ikke å reparere våre omgivelser fra vår formynderrolle fra oven, men å besørge våre omgivelser ved å faktisk *omgi oss* dem, og omsorgsfullt besørge væren ved å åpne oss for en harmonisk væren-i-verden¹⁰.

¹⁰Vetlesen (2015, s. 2) påpeker i *The Denial of Nature* at han selv ser ironien i å produsere et akademisk-teoretisk verk som hevder at vi må gå fra å teoretisere natur til å omgi oss natur. Det samme gjør vi her.

Som tilsvaret tilbyr vi kun Ludwig Wittgenstein: «Mine setninger oppklarer ved at den som forstår meg, når han ved deres hjelp – med dem som trinn – har hevet seg over dem, til slutt erkjenner at de er meningsløse. (Han må så å si kaste vekk stigen etter å ha klatret opp.)» (Wittgenstein, 1999, § 6.54).

Med en viktig tilføyelse, også fra Wittgenstein: «Jag skulle bare kunne säga: Om det ställe dit jag vill komma bara kunde nås genom att man klättrar upp på en stege, skulle jag ge upp försöken att komma dit. Ty dit jag verkligen måsta komma, där måste jag egentligen redan vara.

«Vad man kan nå på en stege intresserar mig inte.» (Wittgenstein, 1993, s. 15)

ETTERORD

Det foreligger ingen tekno-logiske løsninger til tekno-logikken i dette skriv. Det skjuler seg heller ingen filosofiske systemer for å omtale tekno-logikken—skrivet «oppstille[r ikke] noen form for teori[;] all *forklaring* skal bort» (Wittgenstein, 2010, § 109). Ingen teori eller forklaring skal veilede oss. Jiddu Krishnamurti (1929, min oversettelse) hadde rett når han sa at «sannhet er et stilaust sted». Vi følger ingen sti, vi snubler!, ikke i blinde, men i lyset! Dette skriv tenner beskjedent en fakkellens lys som skinner på rotet. Fakkellens lys er ikke sterkt nok til å brenne rotet på eiga hand—det er kun en forberedelse. Tenken og gjøren fikk oss inn i det her rotet—ingen av dem kommer til å få oss *ut* av det. Det er ikke et problem at vi ikke tenker eller gjør nok; derimot stammer mang et problem fra at vi tenker og gjør altfor mye. Derfor setter vi heller vår lit til Martin Buber (2017, s. 12, min oversettelse) og hans vakre sannhet: «Alt virkelig liv er møte». Det er ikke ved å ekstrahere data at vi skal leve vakre liv, men ved å overgi oss til verden, ved å åpne oss opp for dens lys. **Heller en triumferende erotikk enn en stranda filosofi.** En sann—og derfor også erotisk—tekno-poesi er kun mulig ved å la tekno-logikken være.

REFERANSER

- Allen, M.R., Dube, O.P., Solecki, W., Aragón-Durand, F., Cramer, W., Humphreys, S., ... Zickfeld, K. (2018). Framing and context. I V. Masson-Delmotte et al. (red.), *Global warming of 1.5°C. An IPCC Special Report on the impacts of global warming of 1.5°C above pre-industrial levels and related global greenhouse gas emission pathways, in the context of strengthening the global response to the threat of climate change, sustainable development, and efforts to eradicate poverty*. IPCC.
- Bar-On, Y.M., Phillips, R. & Milo, R. (2018). The biomass distribution on earth. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 115(25), 6506–6511.
- Baskin, J. (2015). Paradigm dressed as epoch: the ideology of the anthropocene. *Environmental Values*, 24(1), 9–29.
- Beggs, K. [produsent], Campbell, B. [produsent], Fairclough, P. [produsent], Meditch, A. [produsent], Nelson, E. [produsent], Ortenberg, T. [produsent], ... Herzog, W. [regissør] (2005). *Grizzly Man [film]*. USA: Lions Gate Films.
- Berntsen, A. (2019a). Betragtninger av biosfærens kollaps: Vi er alltid-allerede-fordømte. I J. Røyrvik & A. Berntsen (red.), *Teknologi-antropologi-antologi* (s. 75–88). Institutt for Sosialantropologi, NTNU.
- Berntsen, A. (2019b). Om tekno-maskulin kjærlighet. *Begrep*(1), 28–41.
- Berntsen, A. & Røyrvik, J. (2019). Non sunt dracones? I J. Røyrvik & A. Berntsen (red.), *Teknologi-antropologi-antologi #2: Digitaliseringens megarektiske potensial* (s. 3). Institutt for Sosialantropologi, NTNU.
- Biard, Le père P. (1897). Relation de la Nouvelle France, de ses terres, natvrel dv Païs, & de ses Habitans, Itèm, Du voyage des Peres Iesuites ausdictes contrées, & de ce qu'ils y ont fait iusques à leur prinse par les Anglois. I R.G. Thwaites (red.), *The Jesuit relations and allied documents: travels and explorations of the Jesuit missionaries in New France 1610-1791* (vol. III, s. 21–283). The Burrows Brothers Co. (Original: 1616.)
- Bird, C.F. (1993). Woman the toolmaker: evidence for women's use and manufacture of flaked stone tools in Australia and New Guinea. *Women in archaeology: A feminist critique*, 22–30. (Original: på *Symposium on Technological Analysis and Australian Archaeology*, University of New England, 1988.)
- Bjørneboe, J. (1974). *Haiene*. Gyldendal Norsk Forlag.
- Black, B. (2018). The abolition of work. I A. Berntsen (red.), *Work isn't working out* (s. 17–33). (Original i *The Abolition of Work and Other Essays*, 1986.)
- Brouwer, L.E.J. (1996). Life, art, and mysticism. *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 37(3), 389–429. (Trans. Walter P. Van Stigt. Original: *Leven, Kunst en Mystiek*, 1905.)
- Buber, M. (2017). *Ich und Du* (11. utg.). Reclam, Universal-Bibliothek. (Original 1923.)
- Camus, A. (2005). *The myth of Sisyphus*. Penguin. (Trans. Justin O'Brien. Original: *Le Mythe de Sisyphe*, 1942.)
- Ceballos, G., Ehrlich, P.R. & Dirzo, R. (2017). Biological annihilation via the ongoing sixth mass extinction signaled by vertebrate population losses and declines. *Proceedings of the national academy of sciences*, 114(30), E6089–E6096.
- Crutzen, P.J. (2002). Geology of mankind. *Nature*, 415(6867), 23–23.
- de La Boétie, É. (2012). *Discourse on voluntary servitude*. Hackett Publishing. (Original: *Discours de la servitude volontaire*, 1577.)
- Diamond, J. (1992). The arrow of disease. *Discover*, 13(10), 64–73.
- Diamond, S. (2018). *In search of the primitive: A critique of civilization*. (Original 1974)

- Ellul, J. (1964). *The technological society*. Vintage books New York. (Trans. John Wilkinson. Original: *La Technique ou l'Enjeu du siècle*, 1954.)
- Eyre, E.J. (1845). *Journals of expeditions of discovery into Central Australia, and overland from Adelaide to King George's Sound, in the years 1840–1, sent by the colonists of South Australia, with the sanction and support of the government: Including an account of the manners and customs of the Aborigines and the state of their relations with Europeans* (vol. II). T. and W. Boone.
- FC. (1995). *Industrial society and its future*. Washington Post. (FC pseudonym for Ted Kaczynski.)
- Federici, S. (2009). *Caliban and the witch*. Autonomedia. (Original 2004.)
- Feit, H.A. (1973). The ethno-ecology of the Waswanipi Cree: Or how hunters can manage their resources. McClelland and Stewart.
- Fjelland, R. (2007). «Universet er ikke slik det synes å være»: filosofi og naturvitenskap i historisk perspektiv (Second utg.). Universitetsforlaget. (Original 2004.)
- Freud, S. (2012). *Das Unbehagen in der Kultur*. Reclam Verlag. (Original 1930.)
- Gaarder, H. (1981). *Under jorda [spilt inn av Kjøtt]*. Op. MAI.
- Gisle, J., Stoltz, G. & Stokke, T.A. (2018). *Arbeidstid*. Hentet fra <https://snl.no/arbeidstid> (Besøkt 2020-02-21.)
- Graeber, D. (2017). Foreword. I *Stone age economics* (s. ix–xviii). Routledge.
- Graeber, D. (2018). On the phenomenon of bullshit jobs. I A. Berntsen (red.), *Work isn't working out* (s. 9–12). (Original i *Strike Magazine*, 2013.)
- Grey, Sir G. (2005). *Journals of two expeditions of discovery in North-West and Western Australia* (vol. 2). Project Gutenberg. (Original 1841.)
- Groeneveld, E. (2016). Prehistoric hunter-gatherer societies. *Ancient History Encyclopedia*.
- Gurven, M. & Kaplan, H. (2007). Longevity among hunter-gatherers: a cross-cultural examination. *Population and Development review*, 33(2), 321–365.
- Harris, M. (1959). The economy has no surplus? *American Anthropologist*, 61(2), 185–199.
- Heidegger, M. (1973a). Likesæle. I A. Aarnes & E.A. Wyller (red.), *Oikos og techne: «Spørsmålet om teknikken» og andre essays* (s. 20–34). Johan Grundt Tanum Forlag. (Trans. Arnfinn Bø-Rygg. Minnetale om Conradin Kreutzer fra 1955.)
- Heidegger, M. (1973b). Spørsmålet om teknikken. I A. Aarnes & E.A. Wyller (red.), *Oikos og techne: «Spørsmålet om teknikken» og andre essays* (s. 75–111). Johan Grundt Tanum Forlag. (Trans. Arnfinn Bø-Rygg. Original: *Die Frage nach der Technik* i *Vorträge und Aufsätze*, 1954.)
- Heidegger, M. (1981). Only a God can save us now: The Spiegel interview, 1966. *Sheehan, Thomas' Heidegger, The Man and The Thinker*, Precedent Publishing, Inc., Chicago. (Trans. W. Richardson. Original: *Nur noch ein Gott kann uns retten*, 1976)
- Heidegger, M. (1994). Das Ge-Stell. I *Bremer und Freiburger Vorträge* (vol. 79). Klostermann. (Original 1949.)
- Heidegger, M. (2017). *Væren og tid*. Pax Forlag. (Trans. Lars Holm-Hansen. Original: *Sein und Zeit*, 1927.)
- Herre, W. & Röhrs, M. (1989). Domestic mammals. *Grzimek's Encyclopedia of Mammals*, 5, 570–99.
- Hiatt, L.R. (1965). *Kinship and conflict: A study of an Aboriginal community in Northern Arnhem Land*. The Australian National University.
- Hidaka, B.H. (2012). Depression as a disease of modernity: explanations for increasing prevalence. *Journal of affective disorders*, 140(3), 205–214.
- Hobbes, T. (2006). *Leviathan*. A&C Black. (Original *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civil*, 1651.)

- Howell, S. (1989). 'To be angry is not to be human, but to be fearful is': Chewong concepts of human nature. I S. Howell & R. Willis (red.), *Societies at peace* (s. 45–59).
- Hölderlin, F. (1808). Patmos. I L. von Seckendorff (red.), *Musen Almanach für das Jahr 1808* (s. 78–87). Regensburg, in der Montag- und Weißischen Buchhandlung.
- Illich, I. (1973). *Tools for conviviality*. Harper & Row New York.
- Ingold, T. (2011a). From trust to domination: An alternative history of human-animal relations. I *The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill* (s. 61–76). Routledge. (Original i *Animals and human society: changing perspectives* 1994.)
- Ingold, T. (2011b). Globes and spheres: The topology of environmentalism. I *The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill* (s. 209–218). Routledge. (Original i *Environmentalism: the view from anthropology*, 1993.)
- Ingold, T. (2011c). Hunting and gathering as ways of perceiving the environment. I *The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill* (s. 40–60). Routledge. (Original i *Redefining nature: ecology, culture and domestication*, 1996.)
- Ingold, T. (2011d). Making things, growing plants, raising animals and bringing up children. I *The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill* (s. 77–88). Routledge. (Original presentert i Napoli, mars 1996.)
- Ingold, T. (2011e). Society, nature and the concept of technology. I *The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill* (s. 312–322). Routledge. (Original i *Archaeological review from Cambridge*, vol. 9, 1990.)
- Ingold, T. (2011f). Tools, minds, and machines: An excursion in the philosophy of technology. I *The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill* (s. 294–311). Routledge. (Original 1988.)
- IPCC. (2018). Summary for policymakers. I V. Masson-Delmotte et al. (red.), *Global warming of 1.5°C. An IPCC Special Report on the impacts of global warming of 1.5°C above pre-industrial levels and related global greenhouse gas emission pathways, in the context of strengthening the global response to the threat of climate change, sustainable development, and efforts to eradicate poverty*. Forfatter.
- Jacobsen, R. (1954). Stavkirker. I *Hemmelig liv* (s. 80–81). Gyldendal.
- Jacobsen, R. (1965). Tett snevær. I *Stillheten etterpå---*: Dikt (s. 7). Gyldendal.
- Jonas, H. (2001). Life, death, and the body in the theory of being. I J.E. Edie (red.), *The phenomenon of life* (s. 7–37). (Original: i *The Review of Metaphysics*, Vol. 19, #1, 1966.)
- Just, P. (1980). Time and leisure in the elaboration of culture. *Journal of Anthropological Research*, 36(1), 105–115.
- Krishnamurti, J. (1929, 3. August). *Dissolution speech*. (Tale ved Order of the Star in the East-samling i Ommen, 3. august, 1929)
- Krishnamurti, J. (1958). *Commentaries on living* (vol. 2). Harper.
- Kühn, S. (2019). Global employment and social trends. *World Employment and Social Outlook*, 2019(1), 5–24.
- LaFargue, P. (1907). *The right to be lazy and other studies*. Charles H. Kerr & Company. (Trans. Charles H. Kerr. Original: *Le droit à la paresse*, 1883.)
- Larsen, T. (1998). I begynnelsen var Amerika. den amerikanske indianer, kontraktteorien og den vitenskapelige revolusjon. *Det Europeiske Menneske*, 174–266.
- Larsen, T. & Røyrvik, E.A. (2017). *Trangen til å telle: Objektivisering, måling og standardisering som samfunnspraksis*. Spartacus forlag.
- Leacock, E. (1978). Women's status in egalitarian society: Implications for social evolution. *Current anthropology*, 19(2), 247–255, 273–275.
- Lee, R.B. (1987). What hunters do for a living, or, how to make out on scarce resources. I R.B. Lee & I. DeVore (red.), *Man the hunter* (s. 30–48). (Original 1968.)

- Lindsay, D. (2002). *A voyage to Arcturus*. U of Nebraska Press. (Original 1920.)
- Marshall, L. (1961). Sharing, talking, and giving: Relief of social tensions among !Kung Bushmen. *Africa*, 31(3), 231–249.
- Marx, K. (2015). *Kapitalen: Kritikk av den politiske økonomien. første bok: Kapitalens produksjonsprosess*. Forlaget Oktober. (Trans. Erling Kielland, Stein Rafoss, & Tom Rønnow. Original: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, 1867.)
- Mathew, J. (1910). *Two representative tribes of Queensland with an inquiry concerning the origin of the Australian race*. T. Fisher Unwin.
- McPherson, M., Smith-Lovin, L. & Brashears, M.E. (2006). Social isolation in America: Changes in core discussion networks over two decades. *American sociological review*, 71(3), 353–375.
- Obstfelder, S. (1893). Jeg ser. I *Digte* (s. 15–16). John Griegs Forlag.
- Pachauri, R.K., Allen, M.R., Barros, V.R., Broome, J., Cramer, W., Christ, R., ... van Ypersele Jean-Pascal (2019). Synthesis Report. Contribution of Working Groups I, II and III to the fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change.
- Paus, O. (1970). *To sekunder og byen [spilt inn av Ole Paus]*. Der ute – der inne. NorDisc.
- Paus, O. (2020). *Fest i hovedstaden [spilt inn av Ole Paus]*. Så nær, så nær. Drabant.
- Perlman, F. (2010). *Against His-story, Against Leviathan!* Black & Red Detroit. (Original 1983.)
- Perlman, F. (2017). The reproduction of daily life. I *Anything can happen* (s. 36–60). Black and Green Press. (Original 1969.)
- Pimentel, D. & Pimentel, M. (2003). Sustainability of meat-based and plant-based diets and the environment. *The American journal of clinical nutrition*, 78(3), 660S–663S.
- Pontzer, H., Raichlen, D.A., Wood, B.M., Mabulla, A.Z., Racette, S.B. & Marlowe, F.W. (2012). Hunter-gatherer energetics and human obesity. *PloS one*, 7(7), e40503.
- Pörtner, H.-O., Roberts, D.C., Masson-Delmotte, V., Zhai, P., Poloczanska, E., Mintenbeck, K., ... Weyer, N.M. (2019). Technical summary. I H.-O. Pörtner et al. (red.), *IPCC Special Report on the Ocean and Cryosphere in a Changing Climate*. IPCC.
- Roberts, P. & Stewart, B.A. (2018). Defining the ‘generalist specialist’ niche for pleistocene homo sapiens. *Nature human behaviour*, 2(8), 542–550.
- Robson, A.J. (2010). A bioeconomic view of the neolithic transition to agriculture. *Canadian Journal of Economics/Revue canadienne d’économique*, 43(1), 280–300.
- Russell, B. (2018). In praise of idleness. I A. Berntsen (red.), *Work isn’t working out* (s. 2–9). (Original i *In Praise of Idleness and Other Essays*, 1935.)
- Røyrvik, J. (2012). *Værvinduet: En teknologisk artikulert entitet i oljeindustriens erobring av natur* (Upublisert akademisk avhandling). NTNU.
- Røyrvik, J. & Almklov, P. (2013, 01). Towards the gigantic: Entification and standardization as technologies of control. *Culture Unbound: Journal of Current Cultural Research*, 4, 617–635.
- Sahlins, M. (2017a). The domestic mode of production. I *Stone age economics* (s. 38–133). Routledge. (Original 1972)
- Sahlins, M. (2017b). Introduction. I *Stone age economics* (s. xxvii–xxx). Routledge.
- Sahlins, M. (2017c). On the sociology of primitive exchange. I *Stone age economics* (s. 168–258). Routledge. (Original i *The Relevance of Models for Social Anthropology*, 1965)
- Sahlins, M. (2017d). The original affluent society. I *Stone age economics* (s. 1–37). Routledge. (Original 1972)
- Sahlins, M. (2017e). Preface to new edition. I *Stone age economics* (s. xviv–xxiv). Routledge.
- Shukla, P.R., Skea, J., Slade, R., van Diemen, R., Haughey, E., Malley, J., ... Portugal Pereira, J. (2019). Technical summary. I P.R. Shukla et al. (red.), *Climate Change and Land: an IPCC special report on climate change, desertification, land degradation, sustainable land management, food security, and greenhouse gas fluxes in terrestrial ecosystems*. IPCC.

- Smyth, R.B. (1878). *The Aborigines of Victoria: with notes relating to the habits of the natives of other parts of Australia and Tasmania compiled from various sources for The Government of Victoria* (vol. I). John Ferres.
- Spencer, B. & Gillen, F.J. (1899). *The native tribes of central Australia*. Macmillan and Co.
- Spengler, O. (2015). *Man and technics: A contribution to a philosophy of life*. Arktos. (Trans. Charles Francis Atkinson. Original: *Der Mensch und die Technik*, 1931.)
- Steizinger, J. (2018). The significance of dehumanization: Nazi ideology and its psychological consequences. *Politics, Religion & Ideology*, 19(2), 139–157.
- Szreter, S. & Mooney, G. (1998). Urbanization, mortality, and the standard of living debate: new estimates of the expectation of life at birth in nineteenth-century british cities. *The Economic History Review*, 51(1), 84–112.
- Tilman, D. & Clark, M. (2014). Global diets link environmental sustainability and human health. *Nature*, 515(7528), 518–522.
- Tolstoy, L. (2015). *A calendar of wisdom*. Alma Classics. (Trans. Roger Cockrell. Original: *Крыж чтения*, 1912.)
- United Nations. (2019). The sustainable development goals report.
- van der Post, L. (1958). *The lost world of the Kalahari*. The Hogarth Press.
- Veblen, T. (1918). *The instinct of workmanship and the state of the industrial arts*. B. W. Huebsch. (Original 1914.)
- Vetlesen, A.J. (2015). *The denial of nature: Environmental philosophy in the era of global capitalism*. Routledge.
- Voth, H.-J. (1998). Time and work in eighteenth-century london. *The Journal of Economic History*, 58(1), 29–58.
- Watson, D. (1981). Indigenism & its enemies. *Fifth Estate*, 306.
- Wengrow, D. & Graeber, D. (2015). Farewell to the ‘childhood of man’: ritual, seasonality, and the origins of inequality. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 21(3), 597–619.
- Wittgenstein, L. (1993). *Särskilda anmärkningar*. Thales. (Ed. Georg Henrik von Wright. Trans. Lars Hertzberg. Original: *Vermischte Bemerkungen*, 1970)
- Wittgenstein, L. (1999). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Gyldendal Norsk Forlag. (Trans. Terje Ødegaard. Original 1921.)
- Wittgenstein, L. (2010). *Filosofiske undersøkelser*. Pax Forlag. (Trans. Mikkel B. Tin. Original: *Philosophische Untersuchungen*, 1953.)
- Woodburn, J. (1987). An introduction to Hadza ecology. I *Man the hunter* (s. 49–55). (Original 1968.)
- Zapffe, P.W. (2015a). Den sidste Messias. I J. Haave (red.), *Kulturelt nødverge: Zapffes etterlatte skrifter* (s. 51–62). (Original 1933.)
- Zapffe, P.W. (2015b). *Om det tragiske*. Pax Forlag. (Original 1941.)
- Zerzan, J. (2010a). Agriculture. I *Origins: A John Zerzan reader* (s. 139–153). FC Press & Black and Green Press. (Original 1988.)
- Zerzan, J. (2010b). The case against art. I *Origins: A John Zerzan reader* (s. 130–138). FC Press & Black and Green Press. (Original i Fifth Estate #324, 1986.)
- Zerzan, J. (2010c). On the origins of war. I *Origins: A John Zerzan reader* (s. 164–171). FC Press & Black and Green Press. (Original 2005 in Green Anarchy #21.)
- Zerzan, J. (2010d). *Origins: A John Zerzan reader*. FC Press & Black and Green Press.
- Zerzan, J. (2010e). Patriarchy, civilization and the origins of gender. I *Origins: A John Zerzan reader* (s. 155–163). FC Press & Black and Green Press. (Original 1997.)
- Ἡσίοδος. (1920). Ἔργα καὶ Ἡμέραι. I *The Homeric hymns and Homerica*. (Trans. Hugh G. Evelyn-White. Original: ca. 600 fvt)

