

Frå avgrunn til platå

Attføding, fantasiar og begjær i fascismen

From the Abyss to the Plateau
Rebirth, Fantasies and Desire in Fascism

Haust 2020

Axel Fjeld

Universitetet i Bergen

Institutt for filosofi og førstesemesterstudier

Masteroppgave i FILO350

Abstract

Fascism lingers on, despite our best efforts. The thesis at hand asks why, and how it may be dealt with. More precisely, it questions which subterranean impulses, fixations and fantasies characterise fascism as a human phenomenon, to answer the pressing question of why some people become fascists. Starting from what might be called the mainstream academic consensus on the matter, it goes on to engage with recent historical and philosophical work to examine not simply fascism as a historical event, but the “fascism in our hearts”. Providing insight into contemporary fascist movements and their rhetorical strategies, it also displays the link between certain rhetorical messages and underlying reactionary impulses. It finds that fascism is characterised by certain themes of fantasy, which all lead to a position of misogynist masculinity. Fascism is also characterised by a struggle for control and is driven by a irreducible desire to dominate which is renewed by the material and psychological struggles of life in hierarchical societies. This results in a fixation on a phantasm of ascension from the chaotic, murky and frightening abyss, up to the safety of the clean, orderly and illuminated plateau – a fixation which fuels the daily engagement and activism of the fascist individual. With Klaus Theweleit’s *Male Fantasies* as main inspiration, chapter one begins with selected contemporary mainstream approaches before going into some depth on the philosophical framework used by Gilles Deleuze and Felix Guattari to explain fascism. Chapter two builds on this by adding insights from Luce Irigaray on the economy of thought that might be found beneath patriarchal society, particularly questioning Plato’s influence. Chapter three explores metapolitical fascism and the *Nouvelle Droite*, linking it to Martin Heidegger, taking into account his thoughts on masculinity. Chapter four concludes by comparing the work of Theweleit and George Mosse to map out the fascist ideal of manhood, exploring links to fluvial themes and fantasies and connections to contemporary fascist rhetoric, and finally giving pointers to which strategies one might want to employ to combat fascism today.

Innhald

Introduksjon.....	5
Kapittel 1: Attføding, lidenskarar og begjær	8
1.1. Innleiing.....	8
1.2. Nasjonens attføding.....	8
1.3. Mobiliserande lidenskarar.....	11
1.4. Frikorpssoldatane og det flytande	13
1.5. Alle vil verte fascist	16
1.6. Viktige omgrep	21
1.7. Tilverting og immanens.....	26
1.8. Guattaris analyse	28
1.9. Definisjon og oppsummering.....	32
Kapittel 2: Einheitstenking og hulelikning.....	36
2.1. Innleiing.....	36
2.2. Einheitstenking og skilnadstenking.....	38
2.3. Det symbolske og imaginære.....	43
2.4. Hulelikninga.....	45
2.5. Dei raude kvinnane og dei kvite kvinnane	51
2.6. Konstruert likskap	54
2.7. Platåets rasjonelle, ljose tryggleik.....	57
Kapittel 3: Den metapolitiske fascismen.....	60
3.1. Innleiing.....	60
3.2. Den identitære rørsle.....	61
3.3. Det nye høgre - metapolitisk retorikk.....	63
3.4. Mohler og Evola	67
3.5. Krebs, Gramsci og Thule Seminar	71
3.6. Etnopluralismen	73
3.7. Metapolitikk og maskulinitet hjå Heidegger.....	77
3.8. Dei Svarte Hefta	79
3.9. Heideggers metapolitikk	82
3.10. Heideggers kroppslegheit	88

3.11. Konklusjon.....	94
Kapittel 4: Fascistisk maskulinitet, språk og begjær	96
4.1. Maskulinitetsidealet i fascismen.....	96
4.2. Å drenere sumpen	100
4.3. Riflekvinner	106
4.4. Det fascistiske språket	111
4.5. Begjæret etter å dominere	113
4.6. Avsluttande merknader	114
Litteratur	118

Introduksjon

I forordet til Gilles Deleuze og Felix Guattaris klassikar *Anti-Ødipus* spør Michel Foucault korleis ein skal unngå å verte fascistisk, sjølv når ein ser seg sjølv som revolusjonær.¹ Spørsmålet kan stamme frå ein bekymring om at ein ikkje er immun mot fascismens impulsar sjølv om ein er på den politiske venstresida. Korleis kan ein få vekk *det fascistiske* frå sitt hjarte, sine lidenskapar, tankar, tale, og handlingar? Oppgåva skal freiste å gripe fatt i slike spørsmål, og tar utgangspunkt i problemstillinga: «Kva ligg under at somme vert fascistar? Kva impulsar, fantasiar og fikseringar kjenneteikner fascismen?»

Oppgåva identifiserer to hovudtrekk i fascismen, det fyrste er at fascismen er kjenneteikna av visse fantasiar og fikseringar, og det andre er at fascismen handlar om makt og eit begjær etter å dominere. Fantasiane kan delast inn i to kategoriar: Den eine er ein opptattheit av den palingenetiske myta, ei fiksering på ein fortrinnsvis nasjonal attføding frå eit opplevd samtidig forfall. Den andre er ei fiksering på ein viss form for maskulinitet prega av hardheit og disiplin, som og uttrykker seg i ulike formar for kvinnefiendtleghet. Begge fikseringane, både det samtidige forfallet og fiendtlegheten mot det kvinnelege dreier seg om to ulike uttrykk for den same impulsen, nemleg ein medviten eller umedviten frykt for det flytande. Det flytande er ukontrollerbart, udominerbart og representerer dermed ein undergraving av kontroll, disiplin og autoritet. Vi skal sjå nærare på kva som ligg bak denne frykta for det ukontrollerbare. Ein raud tråd vil vere relasjonen mellom avgrunn og platå, som dannar ramme for fantasiane. Vi skal sjå

¹ Deleuze og Guattari 2016b, s.xiii.

at på det symbolske fantasiplanet dreier fascistars verdsbilete seg ofte om ein streben etter å stige opp i frå avgrunnen, som symboliserer samtidas forfall som fylgje av opprørsk arbeider- og kvinnerørsle, opp mot eit slags paradisiske platå det alt er ordna og sikkert, underlagt ein trygg autoritet.

Forskingskonteksten har utgangspunkt i Klaus Theweleit sin *Male Fantasies*, som ligg til grunn for heile oppgåva. Eit arbeid som dette må ta for seg filosofien til Deleuze og Guattari, noko eg har gjort ved å gå i djupna på Guattari sitt essay «Everybody wants to be a fascist» og trekke inn *Anti-Oedipus* og *A Thousand Plateaus* for å supplere. Av sekundærlitteratur har eg i hovudsak nytta Adrian Parr, et.al., *The Deleuze Dictionary*, og Claire Colebrook si bok *Gilles Deleuze*. Som sekundærlitteratur til Theweleit har eg nytta ein artikkel frå Lutz Niethammer som vart skriven like etter at *Male Fantasies* kom ut. Innvendingar mot Theweleits arbeid frå denne og andre artiklar er av plassomsyn ikkje nytta i det endelege resultatet – ei uunngåeleg svakheit ved oppgåva som lyt rettast opp ved ei seinare anledning. Desse verka er supplert av arbeidet til kjende autoritetar i fascismeforskninga som Roger Griffin, representert ved fleire titlar, og Robert Paxtons bok *The Anatomy of Fascism*. Eit anna utgangspunkt for dette arbeidet har vore eit ynskje om å utforske korleis tankane til Luce Irigaray kan knytast an til temaet. Særleg har *An Ethics of Sexual Difference* og *Speculum of The Other Woman* vore aktuell, forstått gjennom sekundærlitteraturen til Kristin Sampson, Tamsin Lorraine, Vigdis Songe-Møller og Margareth Whitford, og supplert med tankar frå Lene Auestads *Respect, Plurality and Prejudice*.

Ynskjet om å utforske korleis vår samtids metapolitiske fascisme kan henge saman med dei meir historiske perspektiva har vorte informert av lesing av ei rekke ulike akademiske og journalistiske kjelder. Griffins artikkel «Between metapolitics and apoliteia: the Nouvelle Droites strategy for conserving the fascist vision in the interregnum» lyt nemnast, samt Sindre Bangstads bok *Anders Brevik and the rise of Islamophobia*. Rasmus Fleischers masteroppgåve *Etnopluralism: Om nationaldemokraterna og framväxten av en ny rasism* har vore viktig, samt Matthew Feldmans artikkel “Between Geist and Zeitgeist: Martin Heidegger as ideologue of ‘Metapolitical fascism’”. Dette har eg supplert med lesingar av Richard Wolins *The Politics of Being: The political thought*

of Martin Heidegger, samt perspektivar frå antologien *Heideggers Testamente*. Målet har vore å utforske kvar den metapolitiske fascismen har sin ideologi frå og sjå korleis dette knyt an til den øvrige oppgåva. Målet har *ikkje* vore å gå i djupna på Heideggers eigne verk, difor inngår ikkje noko av hans originallitteratur i denne oppgåva. Til sist har George Mosse sin *The Image of Man* og Alice Millers *For your own good: The roots of violence in child-rearing* vore viktige kjelder.

Oppgåva er lagt opp som følger. I kapittel 1 byrjar vi med eit utval av ulike definisjonar og teoretiske tilnærmingar til fascisme, representert av Griffin, Paxton, og Theweleit. Deretter kjem ei utlegning av den seinmoderne filosofiske tradisjonen, der Deleuze og Guattari er framtreande tenkarar i kraft av deira materialistiske og revolusjonære psykiatri som freister å svare på kvifor menneske ofte ynskjer si eiga undertrykking. Det dannar bakteppet for å forstå fascisme på bakgrunn av menneskeleg begjær som vert forma og kanalisert av samfunnsstrukturar.

Kapittel 2 går vidare med ei utlegning av Irigarays arbeid med einheitstenkinga, som vil trekke koplingar mellom reaksjonært kvinnefiendtleighet i vår samtid og antikk filosofi for å synleggjere kor innarbeid det er i våre samfunnsstrukturar. Vi skal særskilt sjå korleis Platons hulelikning gjer det kvinnelege til fiende, vert eit bilete på ferda frå avgrunn til platå, og korleis Platon sjølv løftar filosofen, seg sjølv, fram som autoritet.

I tredje kapittel trekk vi vekslar på nyare fascisemeforsking for å utforske korleis fascismen vart metapolitisk for å tilpasse seg etterkrigstida. Vi ser på sentrale tenkarar, forskyvingar gjort på det retoriske og intellektuelle plan, og korleis det etter kvart vaks fram nye formar for rasisme. Kapittelet tar for seg korleis den metapolitiske fascismen utvikla seg, og utforskar Heideggers tankar om metapolitikk, maskulinitet og kroppslegheit, og korleis han i likskap med Platon set seg sjølv i ein filosofisk autoritativ posisjon.

Siste kapittel samlar trådane om maskulinitet og fascisme, og utforskar via Theweleit og Mosse forholdet mellom maskulinitet og underliggende frykt for det flytande, korleis det kjem til uttrykk i fascistisk retorikk, og kva slags psykologiske mekanismar som ligg under. Utifrå dette vert det servert konklusjonar og anbefalingar med tanke på korleis ein kan stogge ei stigande samtidsfascisme.

Kapittel 1: Attføding, lidenskarar og begjær

1.1. Innleiing

I dette kapitlet byrjar vi på overflata med å finne ein tentativ definisjon som utgangspunkt for ein forståing av fascisme som fenomen. Tema er ikkje éin spesifikk historisk fascisme som til dømes den italienske fascismen, men heller kvifor fascisme i det heile tatt eksisterer. Fyrste steg er å teikne opp ei forskingskontekst og vurdere ulike definisjonar mot kvarandre. Utvalet består av tre teoretikarar, historikarane Roger Griffin og Robert O. Paxton, samt litteraturvitaren Klaus Theweleit. Frå dette går fokuset over på Guattari, som vert utgangspunkt for ei djupare gjennomgang av korleis Deleuze og han forstod fascismen. Undervegs vert det naudsynt å greie ut om sentrale delar av deira filosofi. Foucault gjev oss eit glimt der han skriv at Deleuze og Guattari forfylgjer kvart minste spor av fascisme i kroppen.²

Slik kjem vi fram til ein eigen definisjon av fascisme som freistar å dekke inn dei ulike innsiktane vi har vore innom. Siktemålet er å danne eit tilstrekkeleg grunnlag for resten av oppgåva og kunne seie noko grunnleggande om kva slags fenomen fascisme er og korleis ein lyt gå fram for å bekjempe det – men aller fyrst byrjar vi med Roger Griffin.

1.2. Nasjonens attføding

Den britiske historikaren Griffin er internasjonalt anerkjend som ekspert på fascisme. I introduksjonen til antologien *Fascism* frå 1995 skriv han at intellektuelle tidlegare avviste ein ideologisk definisjon av fascisme, då dei såg det som berre eit oppkok av ulike idear.³ Han skriv

² Ibid.

³ Griffin 2009, "Fascism", s.1.

at medan det er vanskeleg å finne ein perfekt definisjon av fascisme, eller for den saks skyld kunne innordne noko fenomen under ein ideal-type definisjon, så kan ein framleis finne ein definisjon som er nyttig i arbeidet med å analysere fenomenet. Han går vidare med å hevde at ein kan definere fascisme ikkje utifrå ein felles ideologisk komponent, men utifrå ein felles mytisk kjerne.⁴ Griffins definisjon av fascisme går slik: "Fascism is a genus of political ideology whose mythic core in its various permutations is a palingenetic form of populist ultranationalism."⁵ Ordet "palingenetic", eller palingenese, er viktig. *Palingenesis* kjem frå dei greske orda *palin*, som tydar igjen, og *genesis*, som tydar fødsel.⁶ Ordet viser i denne samanhengen til tanken om at nasjonen skal fødst på ny og ei antatt ærerik fortid skal attreisast. I artikkelen "Studying Fascism in a Post-fascist Age. From New Consensus to New Wave?" beskriv Griffin ein vaksande konsensus om kor sentralt det palingenetiske myta står i fascistisk og reaksjonær agitasjon og propaganda. Den myta skal vere noko som gjennomsyrrar nesten all fascistisk og reaksjonær tenking på eit eller anna nivå.⁷

I Noreg har vi for få år sidan sett dette i manifestet til 22.juli-terroristen, prega av det palingenetiske verdssynet, der skulda for samtidas dekadanse vert tilskreven multikulturalisme, islamisering, og kulturmarxisme. I Breiviks versjon er det berre kristenkonervative kontrajihadistar som kan få i gang ein vestleg attføding gjennom kulturell-etnisk reinsing.⁸ Eit anna døme er den noverande presidenten i Sambandsstatane Donald Trump sitt slagord «Make America Great again», som openbart spelar på attfødinga av ei mytisk fortid, og som har ein påfallande parallell i Ungarn, der den nye grunnlova av 2011 framheld behovet for andeleg fornying og for å «make Hungary great again.»⁹ Ein kan òg finne liknande tendensar i India og Iran.¹⁰ Konsensusen om fascismens positive visjon står i kontrast til tidlegare tider der mange hevda at fascisme ikkje hadde noko ideologi.¹¹ Griffin understrekar at trekk frå klassisk fascisme

⁴ Ibid, s.2.

⁵ Ibid, s.4.

⁶ Sjå merriam-webster.com, «palingenesis».

⁷ Griffin 2012, s.12

⁸ Ibid, s.3

⁹ For Trump sjå Stanley, s.xiii. For Ungarn, sjå ibid s.11.

¹⁰ For India sjå ibid s.14-15. For Iran, sjå Zia-Ebrahimi.

¹¹ Griffin 2012, s.1,6

ikkje må telle som absolutt definerande trekk.¹² Vi må heller ikkje gå i den fella der ein ikkje ser fascismen i samtida av di det manglar eit eller anna trekk som den klassiske fascismen hadde. Han påpeiker óg den generelle, offentlege ignoransen om fascisme som fenomen, som tillét at folk slepp unna med rein feilinformasjon om temaet, noko som bidrar til ytterlegare forvirring.¹³ Griffin karakteriserer fascismens ideologiske kjerne som ein palingenetisk, moderniserande agenda med ein populistisk mobilisering av nasjonens antatt autentiske medlem, som regel folk frå majoritetsbefolkninga eller frå øvre sjikt, og med ein organisk forståing av nasjonen.¹⁴ Den palingenetiske, moderniserande agendaen skil fascismen frå konservativisme og kapitalismen, og viser kva fascismen er i mot. Mobiliseringa skil fascismen frå vanlege autoritære diktatur, medan den organiske forståinga av nasjonen set den nye leiarkultusen framfor gamle dynastiar og forkastar rasjonalismen til fordel for det rituelle.

Den rumenske forskaren Constantin Iordachi skriv at konsensusen gjev meining om den tenkast i brei forstand, forstått som ein laus samling kring eit teoretisk rammeverk og forskingstilnærming framfor einigheit om noko komplett teori om fascisme.¹⁵ Denne nye retninga på feltet lyt seg best forstå som noko som peiker på ein generell tendens framfor noko punkt-for-punkt einigheit. Ein lyt difor å ikkje henge seg opp i detaljar men heller freiste å sjå på det totale biletet, som er at det finst ein grunnleggande likskap i tenkemåten på tvers av ulike formar for fascistisk propaganda. Den nye konsensusen har ifylgje Griffin gitt oss ei ny bølge av ekstremismeforsking, der fenomen som politisk religion, totalitarianisme, utopisme, fascisme og ultranasjonalisme vert anerkjende som beslekta og kryssande fenomen.¹⁶ Å ta visjonanes makt på alvor let oss sjå ytre høgare som produkt av ein oppleving av modernitetens skuffelse, kapitalens svikt og generell dekadanse. Medan Griffin sin definisjon representerer ein rådande oppfatning på fagfeltet, skal vi no sjå nærare på ei liknande tilnærming som samstundes skil seg frå Griffin på ei viktig måte.

¹² Ibid, s.13.

¹³ Ibid, s.14

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid, s.8.

¹⁶ Ibid.

1.3. Mobiliserande lidenskapar

Historikaren Robert O. Paxton definerer fascisme i *The Anatomy of Fascism* som politisk åtferd kjenneteikna av ein fiksering på samfunnets nedgang og av reinskapskultus, der eit massebasert parti saman med tradisjonelle elitar forkastar demokratiske fridomar og nyttar vald for å reinse og ekspandere samfunnet.¹⁷ Ein klar parallell med Griffin sin definisjon er når Paxton skriv at fascistar er nærast besatt av tanken om samfunnet kring dei er i krise. Paxton er i motsetnad til Griffin sympatisk innstilt til dei som meiner at fascismen ikkje hadde noko sentral ideologi i tradisjonell forstand, men han skriv samstundes at fascismen er knytt til visse idear. Han legg seg på denne måten nær konsensusen i det at han er einig i at tanken om samtidig dekadanse og viktigheita av drastiske tiltak er eit sentralt trekk.

Det er likevel verdt å merke seg at dette er ein definisjon Paxton gjev oss noko motvillig, då han er skeptisk til enkle definisjonar. Han skil seg og frå Griffin ved at han heller vél å oppsummere fascismens idear utifrå fascistars handlingar, som bunnar meir i kjensler enn i rasjonelle vurderingar. Paxton skriv at i fascismen er ein besatt av kultar kring samhold, energi og reinheit. Han påkallar til dømes George Mosse når han åtvarar oss mot å berre fokusere på det intellektuelle, då det medfører at ein utelet det viktigaste nivået: underliggende impulsar og kjensler.¹⁸ I fascismen er det emosjonelle viktigare enn det rasjonelle. Paxton påpeiker via Mosse at fascismen trivst når den lukkast med å etablere ei viss stemning, for til sjuande og sist er det kjensler som er fascismens drivkraft. Han omtalar desse kjenslene som «mobilizing passions» og listar dei opp som fylgjer :

1. Ei kjensle av overveldande krise hinsides alle tradisjonelle løysingar
2. At gruppa ein tilhøyrar og pliktane ein har til denne kjem foran alt anna, både individuelle og universelle rettigheter, slik at alle individ er underlagt gruppa
3. Ei oppfatting av at gruppa er trua og gjort til offer, noko som rettferdiggjjer ein kvar handling mot fienden, uavhengig av rettslege eller etiske grenser

¹⁷ Paxton 2004, s.218.

¹⁸ Ibid, s,40-41.

4. Frykt for at gruppa skal gå under grunna individualistisk liberalisme, klassekamp og eksterne interesser
5. Eit behov for tettare integrering av eit reinare samfunn, anten via samtykke eller ekskluderande vald
6. Eit behov for den naturlege (og alltid mannlege) leiarens autoritet, med kulminasjon i ein øvste nasjonal leiar som aleine personleggjer gruppas historiske skjebne
7. At leiarens autoritet veg tyngre enn abstrakt, universell fornuft
8. Ein vektlegging av valdens venleik og viljas effektivitet når det tener gruppas framgang
9. At det utvalde folk har rett til å dominere andre utan hindring av menneskelege eller guddommelege lovar, og at denne retten er grunnen til gruppas suksess i den darwinistiske kampen¹⁹

Medan fokuset på kjensler snarare enn nedskriven ideologi står i kontrast til Griffins tilnærming, let fleire av desse punkta seg inkorporere i hans definisjon, som til dømes punkt 1 og 4. Det som Paxton derimot ikkje ser ut til å vektlegge noko særleg er fikseringa på nasjonens attføring. Han markerer dessutan avstand frå Griffin ved å påpeike at iveren etter å oppsummere fascismen i ei setning kan verke meir hemmande enn hjelpande,²⁰ medan Griffin på sin side framhevar Paxtons definisjon som eit døme på at kritikarane hans gjerne har definisjonar som samsvarar med hans eigen.²¹ Vi lyt merke oss at den palingenetiske myta er ei myte konstruert med hensikt å mogleggjere utvinninga av nostalgiske kjensler for å appellere til folk og skaffe følgjarar.²² «While fascist politics fetishizes the past, it is never the actual past that is fetishized".²³ Difor omtalar til dømes Reza Zia-Ebrahimi iransk nasjonalisme som ein *dislokativ* nasjonalisme, som fetisjerer ein konstruert fortid som er fjerna frå faktisk historisk realitet – det er «the politics of dislocation.»²⁴

¹⁹ Ibid. Paxton listar opp utan nummerert rekkefølge.

²⁰ Ibid, s.221.

²¹ Griffin 2012, s.11.

²² Sjø Stanley, s.5.

²³ Ibid, s.15.

²⁴ Sjø Zia-Ebrahimi, 2016.

1.4. Frikorps-soldatane og det flytande

Ein annan viktig teoretikar på feltet er den tyske litteraturvitaren Klaus Theweleit, som i 1977 fekk publisert doktorgradsavhandlinga si avlagt ved universitetet i Freiburg. Avhandlinga kom ut som *Mannerphantasien*, eller *Male Fantasies*, og er eit verk som strekker seg over 1100 sidar, supplert med 250 bilete som illustrerer og kommenterer Theweleits argument.²⁵ Han freistar å bygge ein modell av den fascistiske psyken ved å analyserer det han kallar frikorpslitteraturen, som består av eit enormt materiale av litteratur skriven av soldatar i dei tyske frikorpsa i tida etter fyrste verdskrigen, soldatar som seinare gjekk inn i Sturmabteilung (SA). Verket til Theweleit kan karakteriserast som både flytande og springande, og det er ikkje enkelt å trekke ut ein heilhetleg definisjon. Vi kjem likevel nært innpå noko i dette sitatet:

(...) The policies fascism developed on the political and economic level fulfilled a second function: they answered the fascist's need for activities to satisfy his psychic compulsion to domination. (...)"²⁶

Theweleit beskriv her ein psykologisk impuls til å dominere andre. Dette er ein hovudsakleg umedviten impuls, nærast ein tvangshandling. For Theweleit er dette noko som er heilt grunnleggande og sentralt for fascismen. Medan det er vanskeleg å trekke ut ein enkelt formulert definisjon frå det Theweleit skriv, er det rimeleg å oppsummere denne oppfatninga av fascisme – som vert utdjupa seinare – med følgande formulering: *Fascisme som begjær etter å dominere*. Fascisme er i denne forståinga knytt til begjæret, ein grunnleggande menneskeleg energi som formast av strukturar i samfunnet.

I *Male Fantasies* finn vi ulike fantasiar som går igjen i skriftene til desse fascistsoldatane, der særleg tre er framtrudande.²⁷ Den fyrste fantasien er *blodpølen*: resultatet av å knuse alt som er ukontrollerbart, som kvinners eksistens og arbeidarars fridom. Den andre fantasien er eit slags høgverdig, paradisk *Elysium*: der det tvilande egoet er garantert tryggleik ved å verte underkasta ein allmektig Autoritet, og som er fritt for anna trugande liv. Trygt, opplyst, og tørt,

²⁵ Theweleit 2010a, b.

²⁶ Theweleit 2010b, s.406-7.

²⁷ Niethammer, 1979, s.180.

hard – dette er ein stad fritt for det mjuke, flytande og grenseoverskridande, ein stad der alt heldt seg innafor grensene, alt er kontrollerbart og tryggleiken rår. Den tredje fantasien er *utløysinga*: når soldaten svimar av etter ein valdsam kraftutlading, som gjev total utmatting samstundes som han får ros frå sine overordna. Kraftutladinga gjer at ein får samla egoet og på den måten oppnår ein mellombels attføding av sjølvvet. I tillegg til dei tre nemnde fantasiane finn vi ein fiksering på avgrunnen:

The country is full of loafers and cheats, of men whom the turmoil of revolution has whirled to the top, into ministers' seats, who muddle and 'lead' us ever downward, further down the slippery slope, immediately into the morass... while Bolshevism stands and sneers. Peace, work, bread: we still lack these things and we are getting no closer to having them.²⁸

Fascisten Bertholds notat frå hausten 1918 syner oss ein negativ assosiasjon overfor det som er flytande, men òg eit illevarslande bilete av noko som ventar nede i djupet, i det flytande, nemleg bolsjevisme. Som Theweleit skriv: «Conditions had become fluid». Det tørre, solide og pålitelege var borte. «*Morass*» tydar sump eller myrland, og dette hadde vorte det dominerande. Revolusjonen er stormen som sender myrlandets umenneske høgt opp i lufta, heilt til regjeringslokala. Som vi skal sjå seinare vart arbeidarrørsla assosiert med det flytande, som igjen vart assosiert med det kvinnelege. Arbeidarrørslas menn var ikkje lenger Menn, dei var monstre, halvt mann og halvt kvinne: transkjønna amfibiar som heile tida vart dratt under av sin eine halvdel.²⁹ Berthold ytar motstand mot den sleipe nedgangen, som ein god soldat i Ehrhardtbrigaden skal, men Theweleit påpeiker at myrlandet framleis verkar veldig tiltrekkande på ham, jamfør biletet med den sleipe sklia. Den symboliserer noko irreversibelt, sidan ein berre kan gå ned, ikkje opp. For Theweleit verkar det som om Berthold like gjerne hadde kasta seg utfor denne sklia frivillig om ikkje bolsjevismen venta nederst. Avgrunnen representerer antitesen til fantasien om det trygge Elysium. Om det er i avgrunnens djup vi finn det raude, flytande, mjuke grenseoverskridande, og ukontrollerbare, så vert kontrasten med denne trygge staden enda klarare. Det vert til eit opplyst platå ein ikkje kan falle ned frå. Å unnsleppe den mørke avgrunnen og nå fram til dette trygge platået er viktig for Theweleits fascistsoldatar. Motivet «avgrunn og

²⁸ Theweleit 2010a, s.390.

²⁹ Ibid.

platå» kjem vi attende til utover i oppgåva. Theweleit set det fascistiske begjæret i samanheng med kvinnehat, og kan tolkast slik at kvinnehat er ein sentral del av den fascistiske impulsen, kanskje den mest sentrale - ikkje i den forstand at alle fascistar har eit medvite hat mot kvinner som sådan, men heller at hatobjektet til den fascistiske impulsen er det som er assosiert med det kvinnelege: det mjuke, flytande, grenseoverskridande. Fascismen kan seiast å ha tre overordna hatobjekt: arbeidarrørsla og kommunistar, jødar og andre utgrupper, og kvinner. Både arbeidarrørsla og utgrupper er assosiert med det grenseoverskridande, anten ved å gjere opprør eller representere noko dei ser som skittent – det skitne har gjennom til dømes søle ei kopling til det flytande. Det vil seie at dei to fyrste hatobjekta er kopla mot og innordnast under det tredje, og at det kvinnelege vert ein hovudkategori for dette hatet. Som nemnd seinare kan det vere knytt direkte til traumar som fylgje av omsorgssvikt i tidleg borndom, mishandling og vald i familien, som forplantar seg i skule, militæret og arbeidsliv. Det er òg knytt opp mot korleis dei øvrige samfunnsstrukturane i verda er innretta i hierarkiar der somme er på botn og somme er på topp. Kor trygg ein er avhenger av kvar i hierarkiet ein er plassert. Det heile er ofte svært vilkårleg og usikkert, slik at det er få som eigentleg kjenner seg trygg. Utifrå desse forholda veks det på ulike måtar fram ein desperasjon og frykt i mennesket, som leier til at begjæret gjer opp for dette ved å freiste å kontrollere og dominere omgivnadane. Sjølv sagt vert ikkje alle reaksjonære av den grunn, men å unngå å verte reaksjonær og kontrollerande krev at ein har tilgong til sitt eige, indre sjølv og har det emosjonelle apparatet til å handtere desse impulsane.

Theweleit ser to tendensar i det fascistiske Tyskland. Den eine er at mange tyskarar delte ei felles forståing av den tyske situasjonen. Dei såg på seg sjølve som tyskarar, noko som for dei gav legitimitet til kravet deira om makt. Den andre tendensen er at tyskarane var opptatt av å kvitte seg med dei plagsame kjenslene som reiv i dei. Sentralt var anti-erotisme i ekteskapet, formalitet med naboane, og eit kjøleg samfunnshierarki - og skjult, uuttalt kunnskap om dei indre fengsla. "They were united as the wearers of granite expressions."³⁰ Dei som ikkje kjente denne trongen til å blokkere sitt ego ville truleg ikkje vorte med i noko fascistisk masserørsle. Theweleit skriv at fascismen ikkje kan beteiknast som ein form for forføring, men må i staden sjås som ein spesifikk

³⁰ Theweleit 2010b, s.348

produksjon av røynda som oppstår hjå fascistane sjølve. Analysen av den fascistiske kjerna må vere representative for tilstanden hjå fylgjarane – som gjer meir enn å fylgje, dei formar til ulike gradar rørsle som krystalliserer seg. Fascismen må i fylgje Thewleit forstås med utgangspunkt i dei enkelte fylgjarane som utgjer rørsle. "What I am offering is not proof, but a hypothesis whose plausibility seems to me substantial."³¹ Vi skal fylgje dette vidare og utforske det fascistiske begjæret gjennom å ta for oss eit essay av den franske psykiateren og tenkaren Felix Guattari.

1.5. Alle vil verte fascist

I 1973 haldt Guattari foredraget "Everybody wants to be a fascist", der han kom med fleire påstandar om fascisme som kan verke provoserande, som at alle vil verte fascist, og at dei fascistiske komponentane er over alt.³² Med dette meiner han at det finst ein totalitær energi i alle strukturar, i stat, i politikk, fagrørsle, institusjonar og i familiens og individets strukturar. Poenget er ikkje å henge seg opp i detaljar, men å ta på alvor korleis maskineriets små delar påverkar heilskapen og heile tida endrar og tilpassar seg.³³ Ein må til dømes forstå Hitler som eit individ, for å kunne forstå kvifor massane samla seg i ei fascistisk rørsle kring han. Det at Hitler hadde med seg folket var grunnen til at storkapitalen valde Hitler og fascismen framfor eit vanleg militærdiktatur. I fylgje Guattari hadde Hitler fire eigenskapar, eller fire libidinale formar, som mogleggjorde krystalliseringa av nazirørsle.³⁴ Han hadde ein *folkeleg stil* som let han nå ut til vanlege folk. Han hadde eit *veteranpreg* som gjorde han spiseleg for folk i militæret. Han hadde ein *kremmars opportuniste*, ein "spinal flexibility" som let han forhandle med storkapital medan han lot til å la seg kontrollere og manipulere. Den siste og kanskje viktigaste var det Guattari kallar eit *rasistisk delir*. Dette omtalar Guattari som ein "mad, paranoid energy which put him in tune with the collective death instinct released from the charnel houses of the first world war."³⁵ Guattari sitt poeng med å ta med dette skjematisk oppsettet er at vi må ta med i rekninga det *molekylære*, dei lokale enkeltforhalda som mogleggjorde den nazistiske samlinga kring Hitler som

³¹ Ibid, s.349.

³² Guattari, 2009.

³³ Guattari, s.165.

³⁴ Ibid, s.166.

³⁵ Ibid.

person. Guattari åtvarar mot å tru at fascisme har vorte nedkjempa for alltid, og aldri kan kome attende. Guattari skriv at fascismen på sett og vis har vunne, om ikkje i den forstand at dei fascistiske regima har sigrå, så på den måten at det vi kan kalle *det fascistiske* har overlevd, det utviklar og endrar seg heile tida, og har snikt seg inn gjennom sjølv den mest finmaska nettinga vi har satt opp for å halde det ute.³⁶ Det finst ein saktebrennande fascisme i familielivet, i skulen, i rasismen og i alle formar for gettoar ein finn i dagens samfunn.

Vi må ta på alvor at *fasciserande komponentar* er til stades i mange samfunnstrukturar - med *fasciserande komponentar* meinast *det som fasciserar*, som skapar fascisme – det eg tidlegare har omtalt som *det fascistiske* – men det er det mange som nektar å innsjå. Guattari kritiserer til dømes ein tendens til å fokusere på at fascistiske regime kom med løysingar på praktiske problem som arbeidsløyse og liknande, i kontrast til eit mangelfullt politisk program på sosialistisk side, og framstille dette som ein fullgod forklaring på fascismen.³⁷ Dei som gjer dette forklarar ikkje at den fascistiske rørsle vart sett som eit større trugsmål mot internasjonal pengemakt enn Sovjetunionen. Dei tar ifylgje Guattari ikkje innover seg at fascismen vart ein så stor trussel mot både kapitalisme og stalinisme av di den passa overeins med den enkeltes begjærsett. Ein viktig årsak til at fascismen kunne vekse seg såpass stor var at den gav folket ei rørsle å engasjere seg som verkeleg avviste det framandgjerande samfunnet. Sosialistane og sosialdemokratane hadde ikkje gjort tilstrekkeleg for å avskaffe dette samfunnet, og dermed gjekk desse straumane i fascismens favør. Ved å henge sitt håp og begjær på symbolske storleikar som leiar, folk og rase, avviste massane den røynda dei levde i og samstundes avskydde.³⁸ Verdjar som virilitet og kraft vart viktigare for massane og erstatta den respektfulle sosialismen som i for liten grad utfordra det forhatte samfunnet – men som Guattari skriv, vendte den etablerte fascismen seg attende til den same forhatte ordninga, "the dominant meanings". Fascismens svik mot massane var å oppretthalde den same typen samfunn som dei ville bryte ut av.³⁹

³⁶ Ibid, s.171.

³⁷ Ibid, s.168

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid.

Guattaris hovudargument er at fascismen tilsynelatande kjem utanfrå, men finn sitt drivstoff i den enkeltes indre begjær.⁴⁰ Før vi går vidare med Guattaris analyse lyt vi sjå på begjærsgrepet og andre sentrale omgrep som er heilt naudsynte å ha på plass for å orientere seg i dette landskapet. Guattari er kjend for å ha samarbeida med filosofen Gilles Deleuze om mellom anna tobindsverket *Capitalism and Schizophrenia*, beståande av *Anti-Oedipus* og *A Thousand Plateaus*. Dette er sett på som eit hovudverk innafor det som kan kallast *begjærsgilosophi*. Denne retninga tar for seg korleis samfunnet påverkar menneskeleg begjær, forstått som ein grunnleggande menneskeleg energi som retter seg mot stadig nye ting, og korleis begjæret påverkar samfunnet. Medan begjær tidlegare vart forstått som grunna i mangel, står dei tenkarane vi ser på her for ein forståing av begjær som produktivt og positivt.⁴¹ Slik er Deleuze og Guattari sitt arbeid ein kritikk av tidlegare begjærsgilosophi, som hjå Platon der filosofi forstås som begjær etter kunnskap vi manglar. For Deleuze og Guattari er begjæret heller ein undermedviten energi som stadig søker å kople seg med noko nytt, noko Theweleit illustrerer på denne måten:

The unconscious is a flow and a desiring-machine, the human being a system of couplings, with which s/he can couple onto, and uncouple from, continuing processes: 'Now what?' – 'So that's what that was' – 'Now what?' – those are the questions and the stations of desire.⁴²

Theweleit omtalar det menneskelege begjærsgilosophiens natur som stadig søkande. Heile tida finn det nye samankoplingar og moglegheiter for produksjon. Begjæret koplarseg, utforskar og undersøkar fram til det vert nøgd og går vidare til neste kopling. Eit viktig poeng er at det umedvitne ikkje er retta mot noko heilskap eller enkeltdelar, men mot sjølve koplinga. Det er einigheit innafor psykoanalyse at bornet i den symbiotiske fasen ikkje ser mora som noko heil figur eller totalitet, men forholdt seg til enkeltdelar av moras kropp som det kan kople seg til, til dømes via amming.⁴³ Bornet forholdt seg berre til brystet det tek næring frå, og her vert bornets fyrste forhold til utomverda danna. Begjæret må forstås som ein sosial kraft som kan danne koplingar og forsterke

⁴⁰ Ibid, s.171.

⁴¹ Parr, s.63, 65.

⁴² Theweleit 2010a, s.255

⁴³ Ibid, s. 211. Theweleit viser til psykiateren Melanie Klein.

potensialet i dei einheitane som vert kopla saman. Forstått som ein prosess der alt er lov, er ikkje begjær regulert av mangel eller glede. I staden for å være ein fantasi om det vi manglar, er begjæret ein fysisk, kroppsleg produksjon av det vi ynskjer. Ved å gjenopprette koplinga mellom begjærproduksjon og sosial produksjon kan ein avdekke myta om at mental represjon er åtskilt frå sosial undertrykking, og innsjå at psykisk represjon kjem som fylgje av undertrykking i det sosiale.⁴⁴ Det umedvitne er ein begjærsmaskin og kroppsdelane er maskinens ulike komponentar. Når to ulike komponentar er kopla saman utgjer dei ein slags maskin, og ved amminga er det den gjentakande aktiviteten som er den maskinelle produksjonen, munnen og leppane til bornet og brystet til mora er ammemaskinens komponentar. Deleuze og Guattari forstår maskin som ein produktiv kopling. Det maskinelle er å forstå som ein funksjon, den måten det umedvitne fungerer på. Det begjærer sjølve det å begjære, og det produserer røynda. Ingen og ingenting nyt noko privilegium av å vere objekt for det umedvitne begjær. Difor finst det ikkje noko som kan kallast incestuøst begjær. Når Deleuze og Guattari seier at det umedvitne fungerer og produserer som ein begjærsmaskin, seier dei at dette er ein menneskeleg form for funksjon.⁴⁵ Dette er den typen produksjon Deleuze og Guattari ser i det umedvitne. Det umedvitne treng ikkje forhalde seg til heile personar for å kunne produsere. Det einaste som er viktig er relasjon, å kunne kople seg til noko anna. Det umedvitne treng delar av andre for å kople delar av seg sjølve til og dermed skape midlertidige produserande forbindelsar.

Begjærproduksjon som omgrep koplar Sigmund Freuds tankar om libido med det Karl Marx skreiv om arbeid. På same måte som *økonomisk verdi* oppstår ved at objekt vert bearbeida av arbeidskraft eller på anna måte vert subjektivt investert i, oppstår *erotisk verdi* ved at ein investerer libidinal energi i eit objekt. Ved å nytte *begjærproduksjon* vil Deleuze og Guattari understreke at dei høyrer saman som to sidar av same mynt. Sosialproduksjon gjev føresetnadane for begjærproduksjon. Medan Marx beundra den materielle produktiviteten under kapitalismen, er den verkelege verdien den måten kapitalismen skapar *schizofreni*, som er Deleuze og Guattaris omgrep på fri begjærproduksjon, og som er assosiert med kapitalismen.

⁴⁴ Parr, s.65-6.

⁴⁵ Deleuze og Guattari 2016b, kapittel 1.

Den har sin motsats i *paranoia*, som er begjærets faste eller fanga form, underordna sosialt autorisert tru på autoritetar. Deleuze og Guattari lanserte sin *schizoanalyse* som eit verkty for å forstå og kunne løyse opp reaksjonært begjær. Shizoanalysas oppgåve er å hindre at det frie begjæret, *schizoen*, vert fanga og underordna paranoiaen. Dette er ein materialistisk, revolusjonær psykiatri som freistar å inkludere alt av historiske og sosiale faktorar som kan forklare korleis menneskets psyke artar seg. Den stiller eit sentralt spørsmål: kvifor kjempar folk for si eiga undertrykking som om det var deira frelse? Svaret den gjev er at folk vert programmert til sjølvnekting og *asketisme*, som vi skal sjå. Deleuze og Guattari ser eit behov for ein type tenking som løyser opp denne programmeringa og frigjer mennesket til nye koplingar og straumar. Det er dette dei kallar schizoanalyse, eit omgrep dei har laga utifrå det greske verbet *schizein*, som viser til å dele opp.⁴⁶ Dette viser til viktigheita av å tillate oppdelingar, å akseptere at det finst fleire enn ein, at det finst mange - at ein ikkje treng å krevje at all skal innordnast under eit.

Eit uttrykk for paranoiaen er det dei kallar *ødipalisering*, som synar til tradisjonell freudiansk psykoanalyse, som tar utgangspunkt i *det ødipale triangelet* for å analysere pasientar. Deleuze og Guattari ser dette som ein form for undertrykking, der det ødipale triangelet vert tvungen på alt og alle, uansett kva problem dei har. Kort om byggsteinane i Freudiansk teori: Freud introduserte tanken om at menneskesinnet kan delast inn i tre deler, som kallast *id*, *ego* og *superego*. Id er dei grunnleggande menneskelege driftene. Ego er den delen av oss som jobbar for å tilfredsstillе desse driftene, og superego er det som gjer moralske vurderingar av i kva grad det ego gjer er riktig. Når id ynskjer mat, vil egoet sjå at ein kan skaffe mat ved å stele, men superego nektar ego å gjere dette av di det er uetisk. Andre omgrep som høyrer med er *Ødipuskomplekset* og det ein kallar den *ødipale fasen* og den *preødipale fasen*. Ødipuskomplekset kjenner vi frå den greske myta om Kong Ødipus som uvitande tar livet av faren og giftar seg med mora. I freudiansk teori er ødipuskomplekset sentralt for utviklinga av personlegdomen til gutar i tre- til femårsalderen.⁴⁷ Her opplever guten sterke seksuelle energiar retta mot mora, og opplever aggressivitet retta mot faren, som er ein rival i kampen om moras merksemd. Dette er

⁴⁶ Ibid, s.54n.

⁴⁷ Sjå SNL, «ødipuskompleks».

det som kallast ødipuskomplekset. Fiendskapet mot faren fører til ein frykt for kastraksjon, og for å slutte fred med faren, gjev bornet opp mora og rettar den seksuelle energien i andre retningar, mot til dømes ei syster. Forholdet mellom far, mor og born er det som vert kalla det ødipale, medan det preødipale refererer til det dualistiske forholdet mellom mor og born. Det ødipale triangelet er ein forutsetning for den freudianske psykoanalysen, og det er eit sentralt punkt i Deleuze og Guattari sin kritikk av denne. Dei skriv at det ikkje er grunn til å tru at det ødipale triangelet er tilstades hjå ein kvar person, om det er tilstades i det heile.⁴⁸ Denne tendensen til å tvinge det ødipale på alt og alle får namnet *ødipalisering* og vert fordømt som ein undertrykkande praksis.⁴⁹

Begjær viser altså til ein grunnleggande menneskeleg energi. Den som først rettar seg mot ein ting, så ein annan, så ein tredje, og så vidare. Denne energien vert forma gjennom oppvekst og livet elles. Det påverkar og vert påverka av samfunnet rundt. Når Guattari hevdar at fascismen finn sin energi i alle menneskes begjær, siktar han til korleis begjæret formast - og skadast, kan ein kanskje seie, av undertrykkande strukturar som enkeltmennesket ikkje rår over. Grovt og forenkla: Når mennesket vert utsett for undertrykking som det ikkje har kontroll over, vert begjæret retta mot å attvinne kontroll og å dominere andre, freiste å tvinge dei til å gjere som ein vil. Fascismen er dynamisk og i konstant endring, i takt med samfunnet elles - på eit overflatisk plan. Medan fascismen endrar uttrykk, språkbruk, budskap, er det reaksjonære, kontrollerande begjæret det same. Dette er *det fascistiske*, det som er kjerna i fascismen som fenomen.

1.6. Viktige omgrep

Vi skal no sjå på nokre viktige omgrep Deleuze og Guattari nyttar i denne begjærorienterte forståinga av fascisme. Fyrst ut er omgrepsparet *mikropolitikk* og *molarpolitikk*.⁵⁰ Ordet molar visar til ansamlingar som vert strengt inndelt og organisert. Det molare står for standardisering og homogenitet, for strukturar basert på rigide grensar og inndelingar, utan rom for det fleksible

⁴⁸ Sjå til dømes Deleuze og Guattari 2016b, s.59-61.

⁴⁹ Ibid, s.65-6.

⁵⁰ Surin, i Parr s.162

og smidige. Det er regulert utanfrå, frå ein ekstern autoritet. Mikropolitikk er derimot basert på det molekylære, dei små bestanddelane. Det er sjølvorganiserande og ope for lokale og singulære koplingar. Molarpolitikk har vorte irrelevant i seinkapitalismen, der grensar vert viska ut mellom arbeid og fritid, finans og kunst, det privat-personlege og det offentlege, stat og samfunn, det politiske høgre og venstre så vel som dei knytta til sosial arbeidsdeling.⁵¹ Mikropolitikk vert såleis viktigare, då det er begjæret som er sentralt for å avgjere politisk tilknytning. Mikropolitikken legg til rette for skapinga av begjærsmaskinar og nye koplingar mellom dei, noko som igjen er naudsynt for begjærproduksjonen. Desse koplingane knyt saman ulike *tilvertingar*, som nemnd seinare. Mikropolitikk skapar nye solidaritetar og står for ein tankemåte og praksis som er i stand til å uttrykke og representere eit begjær som vil kunne demontere den noverande undertrykkande verdsordninga. Etoset er revolusjonær tilverting, som ikkje fylgjer gamle formar.

I forlenginga av mikropolitikk snakkar Deleuze og Guattari om *mikrofascisme*. Dette forstår dei som ein type kreft, ein løpsk sjølvkopiering, endelaus gjentakning av eit utval homogeniserte individ i ein konformitetsprosess som bryt ned stratumet det baserer seg på.⁵² I staden for eit sunt mangfald får ein sosial kloning og samlebeltepersonlegdomer. Tusenvis av individ som er seg sjølve nok: som er både lovgivar og undersottar - dommar, jury, bøddel, politi, privatetterforskar, videoovervåkar, tusen monomaniar i små nabolagspolitimenn. Fascisme er som nemnd i familien, i parforhald, i skulen, på landsbygda, nabolaget, i både ungdommar og i krigsveteranar. Slike mikrofascismar vil alltid spreie seg i samfunnet så lenge det finst dominans og hierarkiske samfunn - i lang tid før større fascistiske rørsler dukkar opp. Eit anna omgrep er *fluktlinja*, som kan forstås som ein mutasjonsveg, retning eller sti som oppstår når koplingar vert oppretta og frigjer nye kreftar.⁵³ Fluktlinjer bryt ut frå den molare linja, som står for det binære og rigide, og frå den molekylære linja, som er noko smidigare. Deleuze og Guattari nyttar eit bilete frå romartida for å illustrere dette. I dette biletet er Romerriket den molare linja, barbarar og vandalar i rikets utkant er den molekylære linja, og nomadane frå steppane representerer fluktlinja. Fluktlinja kan ha ein frigjerande funksjon, men kan òg verte ineffektiv, regressiv,

⁵¹ Ibid.

⁵² Protevi, i Parr, s.98

⁵³ Lorraine, i Parr s.44

gjenoppbygge det rigide, eller verte ei destruktiv linje. I forlenginga av denne diskusjonen av begjærsgrepet lyt vi trekke inn det nietzschianske omgrepet *ressentiment*. Friedrich Nietzsche kan reknast blant dei fyrste begjærstilosofane og er tilstades gjennom heile arbeidet til Deleuze og Guattari.⁵⁴ I *Moralens genealogi* skriv Nietzsche om opphavet til samtidas moraltenking og utviklinga av to ulike moralar, nemleg dei fornemmes moral, som vi kan kalle herremoral, og slavemoral, knytta til undertrykte jødar.⁵⁵ Filologen Nietzsche sporar ordas opphav på tysk og fortel at moralen utvikla seg som noko overklassen nytta for å skilje mellom seg og underklassen. Det var i denne overklassen der ein fant dei edle og fornemme, som over tid vart kalla dei «gode», medan ord som «slett» viste til «den enkle mann» og vart over tid einsbetydande med «dårleg» slik det er i dag.⁵⁶ «God» og «dårleg» viste altså til klasseskilnad, der dei rike var dei «edle» og dermed «gode» og dei «enkle» i underklassen var dei «dårlege», grovt sagt. Dei moralsk høgverdige var dei i overklassa, uansett korleis dei kom seg dit. For å oppnå den moralsk høgverdigeita som følgde med velstand, var det meste lov, så lenge ein vann.

Herremoralen kan oppsummerast som at alt er lov i krig og kjærleik så lenge ein vinn fram. Ein fylgje av denne tankegangen er at ein ikkje treng halde igjen om ein vert undertrykt, for alt er tillatt for å kome ut av den underdanige posisjonen og få overtaket. Med tiden utvikla det seg i jødiske kretser ei annan type moral som snudde om på dette. Jødar var undertrykt og forfulgt i heile Europa over mange hundre år, noko som førte til ein ny moral der det var undertrykkarane som var dei onde og dei undertrykte som var dei gode.⁵⁷ Som Nietzsche påpeiker har dette vorte den dominerande moralen i vår tid.⁵⁸ Dette vert til ein *slavemoral* for Nietzsche av di dei undertrykte vert bundne av moralske regler. Medan dei tidlegare hadde moralsk lov til å gjere kva som helst for å bekjempe undertrykkinga, måtte dei no oppretthalde sin eigen godheit og berre kjempe imot innafor visse rammar. Om ein ikkje vann fram, så ville ein uansett få si løn i himmelen. For Nietzsche er slavemoralen difor noko som mogleggjer undertrykking av di det hemmar dei undertryktes fridomskamp.

⁵⁴ Sjå til dømes Deleuze og Guattari 2016b, s.220-2

⁵⁵ Nietzsche 2010 s.17

⁵⁶ Ibid, s.21.

⁵⁷ Ibid, s.27.

⁵⁸ Ibid, ff.

Nietzsche knyt ressentimentet til slavemoralens opphav.⁵⁹ Ressentiment er den uforløste hemna, den avmektiges nag som i si avmakt «sjølv blir skapende og føder verdier».⁶⁰ Ordet kjem frå fransk *re-sentiment*, som mellom anna tydar attoppleving, og beskriver ei kjensle av «agg og bitterhet, en erindring om urett eller følelse av nag og hevnlyst.»⁶¹ Dei avmektige søker tilflukt i «en imaginær hevn». Dei undertrykte som ikkje får frigjort seg sjølve på noko reell måte grip til hemnfantasiar. Undertrykte jødar sette sin lit til at dei skulle arve jorda og få løn i himmelen. Nietzsche nyttar ordet ressentiment for å beskrive det som hender når ein aktiv kraft vert fråtatt sine normale livsføresetnader og vender seg innover og mot seg sjølve.⁶² Når jødar eller andre undertrykte vender seg mot fantasihegn framfor reell kamp, mogleggjer dei at undertrykkinga fortset, og det fungerer som ein slags umedviten sjølvskading. Makteslaust og undertrykt har denne aktive krafta, begjæret, inga anna veg å vende smerta og sinnet sitt enn mot seg sjølv, og har ikkje noko anna val enn å produsere lidning i seg sjølve. I begjærφιλοsofien er dette ein del av forklaringa på kvifor til dømes undertrykte arbeiderklassefolk tilslutter seg arbeidarfiendtlige politiske rørsler som fascismen, for å ta ein slags hegn på samfunnsstrukturar assosiert med sosialdemokratiske regjeringar, på menneska kring seg og på seg sjølve.

Ressentimentet heng for Nietzsche tett saman med det han kallar *det asketiske ideal*. Det asketiske ideal hjå Nietzsche vert i etterordet til *Moralens genealogi* oppsummert som at den som fornektar seg sjølve er eksemplarisk.⁶³ Vi har sett at Deleuze og Guattari meiner at menneske begjærer si eiga undertrykking av di dei er programmert til sjølvnekting og askese. Det inneber ein djup pasjon for det som motset seg livet. Dette er for Nietzsche dei livsbenektande kreftane som finst både i platonismen og i kristendommen. Han anser det som eit «degenererende livs beskyttelses- og frelsesinstinkt.»⁶⁴ Det er knytt til sjølvforakt og gjev grobotn for ærgjerrighet.⁶⁵

⁵⁹ Ibid, s.30

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Ibid, s.179.

⁶² Deleuze og Guattari 2016b, s.248n.

⁶³ Nietzsche, s.182.

⁶⁴ Ibid, s.124

⁶⁵ Ibid, s.127

«'Vi alene er de gode, de rettferdige', slik taler de (...)», skriv Nietzsche om dei som lever under dette idealet. Det er ein higen etter å få andre til å gjere bot og sjølv vere bødlar. Nietzsche skriv om dei asketiske prestane som endrar retning på ressentimentet.⁶⁶ Presten søker å vere herre over dei lidande, å såre folk for å kunne helbrede dei, og han forsvarer folk mot «den dårlighet, sluhet og ondsinnethet» dei har i seg sjølve som resultat av ressentiment.⁶⁷ Dei som bærer på ressentiment søker etter ein «skyldig gjerningsmann» å utagere mot i «gjerning eller symbolsk».⁶⁸ Årsaka til ressentimentet er at ein søker smertens bedøving i ein defensiv og motsett refleksrørsle:

«Jeg lider; en eller annen må være skyld i det» – således tenker enhver sykkelig sau. Men hans hyrde, den asketiske prest, sier til den: «Du har rett min kjære sau! En eller annen må være skyld i det; men du selv er denne en-eller-annen; du selv alene er skyld i det – du selv er alene skyld i hele deg!»⁶⁹

Slik vert ressentimentet retta innover mot sjølvvet. Ein vert fortalt at ein er skuldig, sjølv om det ikkje treng føreligge noko skuld. Den asketiske prest bekjemper berre lidinga i form av den lidande, og ikkje lidingas årsak.⁷⁰ Presten nyttegjer seg av skulden for å lindre lidinga: Skulden vendast mot den enkelte, og askesen vert kur og botgjering, som symbol på attendevending til noko opphaveleg og evig sant.⁷¹

Trua på sanning eller ein *sanningsgarantist* er sentralt her. Nietzsche knytter dette til religion, men understreker at vitskap ikkje er religionens motsats i så måte.⁷² Den beror på same grunn som religion, nemleg askesen, den same utarminga av livet, nedkjølinga av affekter, det utbredte alvorret.⁷³ Vitskapen og religionen deler den same metafysiske trua på éin sanning, på ein autoritet. Når den religiøse trua fell bort, vert den erstatta av trua på vitskap eller noko anna som kan ta den rolla som garantist for sanning som den religiøse guden tidlegare fylte. Vitskapen vert

⁶⁶ Ibid, s.132

⁶⁷ Ibid, s.131

⁶⁸ Ibid, s.132

⁶⁹ Ibid, s.133

⁷⁰ Ibid, s.135.

⁷¹ Ibid, s.147-8

⁷² Ibid, s.160.

⁷³ Ibid, s.161

slik eit *gudssubstitutt*. Denne haldninga til sanning pregar vitskapen, inkludert filosofi. Behovet etter eit gudssubstitutt, en sanningsgarantist, vert behandla i Deleuzes arbeid med tema som tilverting og immanens, som vi no skal sjå nærare på.

1.7. Tilverting og immanens

Tilverting – *becoming* på engelsk – er eit omgrep som saman med omgrepa *skilnad* og *repetisjon* utgjer ein motkraft mot det vestlege fokus på å forstå mennesket gjennom væren, identitet og essens.⁷⁴ Deleuze tok Nietzsches tanke om den evige attendekomsten og vidareutvikla det i si eiga filosofi. Han kom frem til at det einaste som verkeleg kjem attende er skilnad. For Deleuze er tilvertinga dermed å forstå som *skilnadens* evige, produktive *repetisjon*, ein kontinuerleg syklus av produksjon og endring. Tilverting handlar om prosess framfor produkt – i staden for å sjå mennesket som eit ferdig produkt, ein væren eller essens, er det den kontinuerlege prosessen, veksten og endringa som er vektlagt som basis for å forstå mennesket. Det er ein menneskeforståing som er grunnleggande dynamisk, som utgjer ei vending bort frå ei førestilling om eit essensielt grunnlag for eksistensen, og ei vending mot å tenke mennesket som ein dynamisk prosess, ei tilvertingas *immanens*, der tilvertinga er alt som er, utan grunnlag eller essens.⁷⁵ Når vi tenker på «væren», viser vi eigentleg berre til stabile augeblikk i ein tilvertingas straum, den prosessen som utgjer livet. Deleuzes omgrep *Becoming-imperceptible*, som eg grovt omset til «å verte umerkeleg» – visar til å gjere seg umerkeleg og dermed uåtskilleleg frå tilvertinga.⁷⁶ Mennesket har ein tendens til å ville heve seg over livet og iakttå det utanfrå som ein slags objektiv observatør som kan stille seg på sida av det heile. Vi gjer oss merkbare og synlege, ved å trekke oss unna livets straumande kompleksitet, slik at vi vert åtskillelege frå livet for øvrig, frå tilvertinga. For Deleuze er idealet derimot nettopp å verte umerkeleg, å verte i eitt med livet, omfamne at ein er sjølv ein del av livet framfor å stille seg på sida. Likeeins kan vi forstå andre liknande omgrep som *becoming-animal*: ved å tilnærme oss synspunkta til dyr, maskinar og molekylar, sluttar vi å sjå på oss sjølve som heva over livet som endringslause iakttakarar.

⁷⁴ Stagoll, i Parr s.22.

⁷⁵ Colebrook s.119

⁷⁶ Ibid, s.128.

Omgrepet *immanens* står i forhold til *transcendens*, og er knytt til eit filosofisk og etisk spørsmål om det finst noko utanfor oss som gjev oss identitet, substans, essens, meining, eller om vi er grunna i oss sjølve – eit sentralt spørsmål for vår trong til å søke ein sanningsgarantist. Transcendens forutset ein slik ekstern grunna essens eller meining, medan immanens vender seg innover. Her er det *relasjonar*, ikkje identitet, som er det grunnleggande, og desse har opphav i oss sjølve, i korleis vi relaterer oss til omverda. Identitet er derimot avhengig av ein tanke om eit menneskesinn separat frå kroppen, som dermed vert *transcendent*.⁷⁷ Eit bilete er ofte tenkt som ein kopi av røynda og er såleis transcendent. Men eit bilete er òg verkeleg, ein del av røynda. Vidare, når vi tenker på bilete i form av noko vi mottar gjennom auga eller hjernen, forutset vi ein tanke om ein hjerne eller eit sjølve. I staden for å tenke biletet som ein observatørs kopi av den verkelege røynda, lyt vi forstå at det som er grunnleggande er eit immanent biletskapande, simulerande liv.

Immanens vektlegg soleis mennesket som prosess, og at ein ikkje treng noko transcendent grunnlag eller autoritet for å vere eit ekte menneske. Tanken om *det immanente plan* er noko som i staden for å forutsette eit ekstern grunnlag for livet, snarare er tanken på det som i det heile tatt produserer grunnlag eller tanken om eit grunnlag. Før til dømes Descartes kan gjere Cogito eller subjektet til sitt grunnlag for kunnskap, finst det eit forutsett immanensplan bestående av relasjonar som rører tvil, kunnskap, materie og tankar.⁷⁸ Det immanente planet er eit *utanfor*, eit prefilosofisk element i all filosofi. Å tenke immanensplanet er å tenke det som er utanfor: å ikkje berre observere verda, men å tenke skilnaden som verda oppstår frå. Claire Colebrook visar til Baruch Spinoza som opponerte mot det rådande synet på Gud. I staden for å tenke Gud som eit eksternt vesen som har skapt eit separat verd, skal Spinoza ha sett Gud som ein ekspressiv substans, ein uendeleg makt som er alt liv.⁷⁹ Om Gud var eit slikt eksternt vesen, ville ikkje Gud vere absolutt i det heile. Guds absolutte natur er derimot ivaretatt i den immanente forståinga som Spinoza fremma. Det er viktig for immanent tenking å skape tenkemåtar som ikkje produserer ein transcendent som innsnevrar og forklarar, reduserer eller

⁷⁷ Williams, i Parr, s.126

⁷⁸ Colebrook s.77

⁷⁹ Ibid, s.78

overkodar eksistensen. For Deleuze er immanens den einaste sanne filosofien - å akseptere konseptet om eit transcendent grunnlag eller autoritet, anten det er fornuft, sanning eller Gud, er å gjeve opp tenking overhovudet. Det er òg ein etisk dimensjon her, i det at det er uetisk å la andre menneske leve som slavar av eit transcendent, dominant bilete eller autoritet.⁸⁰ Difor er ein påkrevd å heile tida utfordre dette. Å leve under det transcendente er langt på veg det einaste mennesket kjenner. Når transcendent overkoding forsvinner, som til dømes i kapitalismens avkoding og frigjering av straumar, finst det tendens til å ynskje seg attende til den kodinga, attende til det transcendente. Ein får eit begjær etter ny undertrykking, at straumane fangast inn, at ting vert gjort rigide igjen. Ein søker nye sanningsgarantistar, nye autoritetar. Dette er det reaksjonære begjæret, eit begjær etter ny koding, ein ny autoritet som erstattar den som forsvann. Å underordne seg ein autoritet gjer at ein kan påkalle den autoriteten og utøve dominans i dens namn. Ein kan nytte autoritetens eksistens til sjølv å klatre på rangstigen. Difor kjemper ein mot rørsler som vil fjerne autoritetane. Ein begjærer si eiga undertrykking av di ein vonar å nytte dei undertrykkande strukturane mot andre.

Vi har no vore gjennom eit omfattande filosofisk omgrepsapparat som inkluderer begjær, schizoanalyse, mikropolitikk, ressentiment og immanens. Med dette bakteppet på plass kan vi no gå vidare med Guattari og analysa han legg fram i «Everybody wants to be a fascist».

1.8. Guattaris analyse

Guattari freistar i sin tekst å sette opp eit rammeverk for å sjå på forholdet mellom menneskeleg begjær og fascisme som fenomen.⁸¹ Han påpeiker at menneskeleg begjær og undertrykkinga av dette er noko som finn stad ute i røynda, i mennesket. At dette er eit fenomen som foregår i den verkelege verda medfører at det er i stadig endring og under påverknad frå samfunnet. Difor kan ein ikkje generalisere over begjæret og seie at det er på den eine eller andre måten. Ein kan til dømes ikkje gjere slik som ein del i samtida hans gjorde, nemleg å snakke om eit "revolusjonært begjær". Begjær er ikkje kopla til noko overordna ynskje eller til det Guattari kallar individualisert libido - begjæret berre er, eller *tilvert*.⁸² Guattari vil nytte distinksjonen mellom *mikropolitikk* og

⁸⁰ Ibid, s.79. Sjå òg Helleesen i Pettersen, Helleesen og Nilsen (red.), 2018, s.175.

⁸¹ Guattari, s.154.

⁸² Ibid, s.155.

makropolitikk for å løyse opp psykoanalysens antatt universelle nytte, det vil seie ødipaliseringas dominans, som vi var inne på tidlegare. Medan politikk ofte vert antatt å handle om store folkemengders anliggende, og det individuelle er overlatt til psykoanalysen, vil Guattari vise at det finst politikk som relaterer seg til det individuelle begjær så vel som det begjæret som kjem til uttrykk på samfunnsnivå. Undertrykkinga ein finn i nære relasjonar opp står den same typen libidinal disposisjon som ligg under av det ein finn av sosiale problem på samfunnsnivå - der fascisme er eit døme - som i sin tur med fordel kan forstås i ljøs av ein begjærets mikropolitikk.⁸³

Om ein snakkar om vald, overgrep og kontroll på det individuelle plan eller på det sosiale plan, er det dei same impulsane som er i spel, det er det same begjærsoppsettet. Vi har vore inne på korleis begjæret kan formast av strukturar, og korleis undertrykkande strukturar kan gjere begjæret reaksjonært og kontrollerande. Guattaris poeng er at det totalitære nettopp er avhengig av strukturar som kan forme menneskeleg begjær så det vert anvendeleg for profittøkonomien som opprettheldt pengemaktas dominans. Det må skapast folk som er bade autoritære og lydige: lydige til systemet som gjev dei den autoritære, dominante posisjon dei er forma til å ynskje seg. Pengemakta er avhengig av å forme begjæret for å oppretthalde kontrollen, difor siktar den mot at menneska skal internalisere den foretrukne begjærsmoellen. Den treng at menneska vert utstyrt med ein viss borndom, seksualitet, forhold til kunnskap, førestilling om kjærleik, ærlegheit:

Capitalist relations of production are not simply established on the scale of great social groupings; from the cradle onward, they shape a certain type of producer-consumer individual.⁸⁴

Begjæret vert satt opp på ein bestemt måte for å passe eit visst formål. Dette er strukturane som *det fascistiske* gjenskarar seg gjennom. Den finst i kroppen på oss alle i ulik grad, av di samfunnsstrukturane skapar eit fascistisk begjær i oss og påverkar oss på måtar vi ikkje merkar. Guattari peiker på korleis militæret utgjer ein slik samfunnsstruktur, for ein må ikkje tru at militæret i det mest demokratiske sosialdemokrati ikkje er i stand til å igangsette det verste av

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Ibid, s.175.

fascistisk undertrykking. Ein militær maskin vil alltid i kraft av sin natur krystallisere eit fascistisk begjær, uavhengig av det rådande politiske regimet.⁸⁵ Militæret er ein arena der begjæret etter å kontrollere og dominere andre får utalde seg. Det er jamvel innbakt i militærets struktur at ein skal gjere det. *Det fascistiske* ligg latent i militærets vesen, av naudsyntheit, av di slike organisasjonar er avhengig av at folk fylgjer ordrar for å vere effektive, og vektlegg som oftast blind lydighet. Då kan makthavarane enkelt kanalisere den enkeltes ressentiment. Theweleit påpeiker som vi skal sjå i kapittel 4 at i Tyskland var ein i stand til å nøytralisere ungdommens fiendskap mot borgarskapet ved å binde dei til militæret, som utgjorde restane av monarkiet, slik at fiendskapet vart redusert til å gjere narr av det borgarlege individ.⁸⁶ Militæret ufarleggjer misnøya mot det borgarlege samfunnet og kanaliserer det til ein form som tener overklassas interesser, noko som også foregår i antatt progressive regime. I alle situasjonar der ein skal fylgje ordre utan spørsmål vil det fascistiske begjæret ha gode vekstvilkår: Både i den dominerande som gjev ordrane, og i dei som vert dominerte, og av di dei vert fylt av *ressentiment*, sinne og frustrasjon.

Schizoanalysen til Guattari avviser falske skilje mellom store sosiale grupper og meir individuelle problem.⁸⁷ Han avviser tradisjonell marxistisk tilnærming, der det revolusjonære partiet inntar ein posisjon som ein garantist for evig sanning og dermed vert eit gudssubstitutt i nietzschiansk forstand, ein transcendent. Det handlar ikkje om å late som om ein representerer massane eller tolkar deira kampar. Guattaris tilnærming gjer motstand mot tolkingar i form av godt og vondt. Framfor å forhalde seg til ein transcendent, vél ein å ta utgangspunkt i ein pluralitet av ulike menneskes kampar og erfaringar. Det er med utgangspunkt i det plurale og mangfaldige at ein kan sette i gong skikkelege kollektive kampar. Ein snakkar om samankopling av ei mangfald av molekylære begjær som kan sette i gong endringar i stor skala, som i 68-opprøret.⁸⁸ I studiet av fascisme og andre paranoide, reaksjonære styresett er det viktig å ta høgde for at ein ikkje kan forenkle modellane, men snarare gjere dei meir komplekse for å kunne forstå dette fenomenet

⁸⁵ Ibid, s.171.

⁸⁶ Theweleit 2010b, s.351.

⁸⁷ Guattari, s.158.

⁸⁸ Ibid, s.159.

og relaterte prosessar.⁸⁹ Guattari understrekar at fascisme kjem i alle slags formar og er i stadig utvikling.⁹⁰ Fascisme må forstås som eit dynamisk og grunnleggande kroppsleg fenomen, forankra i og gjeve retning av impulsane i dei enkelte molekylære elementa, det vere seg mindre fascistiske gjengar eller jamvel hjå enkeltindivid. Berre ved å gå ned på det molekylære nivået kan vi forstå fascismen fullt ut. Hensikten med Guattaris prosjekt er nettopp å unngå dei forenklingane som hindrar oss i å forstå det fascistiske maskineriets genealogi.

Analysen av fascismens molekylære komponentar kan nyttast på mange områder, då dei same komponentane og impulsane går att. Eit døme på dette er den katolske inkvisisjonen, som fleire har påpeikt at var ein viktig del av utviklinga av moderne rasisme.⁹¹ Den utgjorde institusjonaliseringa av jødeforfølgingane som oppstod på den iberiske halvøy etter reconquistaen på slutten av 1400-talet, der jødar og muslimar først vart tvungne til å konvertere til kristendommen, og for sidan å verte diskriminerte mot som «ny-kristne» i motsetning til «gammel-kristne» som allereie hadde vore katolske i lange tider. For å skilje mellom konvertittar og ekte kristne innførte den katolske kyrkje ein tanke om blodets reinheit, «limpieza de sangre» og gav reinskaps sertifikat til dei som kunne dokumentere kristen slekt i fem ledd bakover.⁹² Dei som ikkje kunne dette vart forfulgt. Poenget til Guattari er at dei same strukturane finst i dag. Den same reaksjonære og kontrollerande impulsen viser seg og gjer seg gjeldande i alle arenaer der det finst undertrykking eller krevst at ein lyder autoritetar blindt.

Inkvisisjonen vert løfta fram som ein prototype på fascismen av di den samla desse komponentane til eit maskineri, komponentar ein finn att på områder som familie, skule, arbeid og i militæret. Å anerkjenne denne kontinuiteten er for Guattari heilt avgjerande for å kunne yte motstand.⁹³ Ulike totalitære system gjev ulike begjærsoppsett, og dette må forstås på bakgrunn av dei enkelte mikropolitiske grunnforholda, både materialistiske og sosiale. Det fascistiske og det totalitære bygger på begjærsmaskinar som er opne og knyt seg til kvarandre utan stengsler,

⁸⁹ Ibid, s.161.

⁹⁰ Ibid, s.161-2

⁹¹ For meir om dette, sjå Popkin 1983, Sussmann 2016, Skorgen 2002.

⁹² Bangstad og Døving, s.41

⁹³ Guattari s.162.

og at dette er knytt til ein dynamisk sosial mekanikk som ikkje kan forstå berre gjennom å studere dei reinte historiske fakta:

The analysis of fascism is not simply a historian's specialty. I repeat: What fascism set in motion yesterday continues to proliferate in other forms, within the complex of contemporary social space.⁹⁴

1.9. Definisjon og oppsummering

Så langt har vi tatt for oss ulike forståingar og definisjonar av fascisme. Hå Griffin fann vi den definisjonen som det i dag ser ut til å være ein viss einigheit om på fagfeltet, altså fascisme som palingenetisk ultranasjonalisme. Deretter såg vi korleis Paxton vender seg mot eit fokus på handlingar og underliggende emosjonelle tilstandar, og deretter har vi sett korleis Theweleit i likskap med Guattari meiner at det grunnleggande og viktigaste er det menneskelege begjæret. Griffin plasserer seg på eit meir reint intellektuelt nivå med fokus på idear, medan Paxton kan plasserast i ein mellomposisjon Griffin og Theweleit. For denne oppgåva skal alle desse tilnærmingane verte viktige.

Utifrå det eg så langt har diskutert er det tydeleg at ein rein intellektuell, ideologisk definisjon av fascisme som Hå Griffin vert utilstrekkeleg for å beskrive fenomenet. Denne definisjonen er likevel viktig, då den palingenetiske myta spelar ei viktig rolle. Den palingenetiske dimensjonen av fascistiske idear er noko som går att i fascistiske rørsler, både historisk og i samtida. Tanken om å attføde den ærerike nasjonen frå ein samtidig anomi er ein sentral fascistisk trope, og det er viktig å kjenne til dette for å kjenne att samtidsfascismen i dens nye, oppdaterte variantar. Definisjonen formulert av Griffin har heilt klart sin funksjon i ein analyse av fascisme. Det er dog ein ting å kjenne fascismen att, og noko anna å forstå den. Denne oppgåva vil vise at fascismen i overvegande stor grad er driven av ting som foregår på det emosjonelle planet. Difor er det betre å gå i retning av det Paxton nærmar seg, og som Theweleit, Deleuze og Guattari går i djupna på. Det er difor noko i alle desse definisjonane som er verdt å ta med seg vidare. Ein kan ikkje forstå fascismen utan å ta med begjærplanet, men utan den palingenetiske myta som kjenneteikn vert

⁹⁴ Ibid, s.163.

det vanskeleg å kjenne fascismen att når den har pynta seg. Utifrå dette kan det verke som at den beste definisjonen ein kan gje er noko som byrjar i nærleiken av Paxton men som famnar breiare. Før ein byrjar å lansere nye definisjonar attstår det imidlertid framleis noko å gå gjennom.

Eit vanleg spørsmål er i kva grad fascismen er rasistisk. Somme seier at medan den tyske fascismen Nazistane innførte var klart antisemittisk og rasistisk, var ikkje den italienske fascismen rasistisk før innføring av raselovane i 1938.⁹⁵ Griffin er ikkje i tvil om at fascismen i seg sjølv er rasistisk av di den ser på folket innad i ein bestemt nasjon som overlegent.⁹⁶ Det er i dag er vanskeleg å finne fascistiske miljø som ikkje er rasistiske i ein eller anna forstand. I vår samtid vil fascisme og rasisme sjå ut til å gli over i kvarandre, ikkje minst av di at begge delar kan reduserast til dette reaksjonære begjæret som vi har omtalt. Ein kan seie at fascisme, rasisme og kvinnehat er ulike uttrykk for det same, nemleg ein reaksjonær impuls, eller eit begjær etter å dominere. Det vil gjeve meining å omtale fascismens kjerne som eit reaksjonært hat.

For vegen vidare i denne oppgåva vil det være nyttig med ein oppsummerande definisjon som uttrykker klart og konsist kva slags fascismeforståing som er gjennomgåande her. Difor kan vi no freiste å formulere ein nyttig definisjon av fascisme, som både har med det idehistoriske perspektivet samt dei begjærstilosophiske innsiktene, på følgande vis:

Fascisme er å forstå som eit grunnleggande menneskeleg begjær etter å dominere som kjem til uttrykk gjennom eit reaksjonært hat, og som på samfunnsnivå kan krystalliseras til ei valdeleg rørsle som ynskjer å gjeninnføre ei antatt ærerik fortid og dermed på ny legge forholda til rette for dominans.

Ein slik definisjon vil ta på alvor korleis fascisme heng saman med den enkeltes begjær, samstundes som det er medviten om viktigheita av den palingenetiske myta som ide. Den tar og med ordet "krystallisering" som i den begjærstilosophiske analysen av fascismen spelar på korleis krystallar samlar seg, og vert nytta som bilete eller modell på korleis små, lokale fascistiske miljø samlar seg til ei stor fascistisk rørsle, slik som i det tyske tilfellet. Fascismen er oppdelt og alle

⁹⁵ Mosse s.160

⁹⁶ Griffin 2009, s.7.

stader, den er molekylær, tilstades hjå kvart menneskes begjær, i større eller mindre grad. Dette er mikrofascisme: dei små bestanddelane som ventar på å krystallisere seg ein eller anna stad.⁹⁷ Ordet *dominans* er i min definisjon forstått i ein *republikansk* forstand som *vilkårleg makt*, der ein person har moglegheit til å kva tid som helt og etter eige forgodtbefinnande gripe inn i ein annan persons liv, utan å frykte konsekvensane.⁹⁸ Dominans er dermed eit samleomgrep på alle formar for autoritet og undertrykking som er rimeleg å forvente i kjølvatnet av ei slik rørsle. Det er foreldras dominans over barnet, farens dominans over mor og born, lærarens dominans over elevane, militærbefalets dominans over soldatane, sjefens dominans over arbeidarane, diktatorens dominans over folket, dei rikes dominans over dei fattige, storkapitalens dominans over samfunnet elles.

Guattari hevdar at fascismen, eller det fascistiske, lever i oss alle og får næring frå alles begjær. Fascismen finst i ein saktebrennande variant i mange samfunnsstrukturar der autoritet og dominans får utspele seg. Guattaris tilnærming til dette fenomenet står i kontrast til tradisjonelle filosofiske og historiske forståingar, og særleg til det vi finn i den nye konsensusen som Griffin skriv om. Likevel er ikkje dei to heilt utan forbinding, for medan Guattari peiker på det menneskelege begjæret som vert forma av samfunnsstrukturar og kanalisert av storkapitalen, så er den palingenetiske myta Griffin beskriv eit uttrykk for denne kanaliseringa. Fascistar påkallar myta om ein svunnen stortid som kan attfødest for å kanalisere menneskas begjær mot det noverande samfunnet som undertrykker dei. Den samtidige undertrykkinga vert knytta til rettigheter som er vunnen av, og dermed den trusselen som representerast ved, arbeidarrørsla, jødar og muslimar og andre utgrupper, og kvinner. Det gjev difor meining å lansere den definisjonen som foreslått ovanfor, der fascisme som menneskeleg fenomen kan forstås som eit grunnleggande dominerande begjær som kjem til uttrykk gjennom eit reaksjonært hat, og som på samfunnsnivå kan krystallisere seg til ei valdeleg rørsle som ynskjer å gjeninnføre ei antatt ærerik fortid og dermed på ny legge forhalda til rette for dominans.

⁹⁷ Guattari s.175.

⁹⁸ For meir om dette, sjå Skinner, 2011.

Som Guattari skriv, er fascismen sterk eller svak avhengig av i kva grad den har klart å krystallisere seg. Om vi kan hindre nye krystalliseringar av fascisme avhenger om vi som samfunn klarar å ta menneskeleg begjær på alvor. Det handlar om i kva grad vi klarar å realisere sann fridom utan rom for dominans. Den føreslåtte definisjonen tek innover seg både det palingenetiske aspektet samstundes som det anerkjenner det reaksjonære begjæret etter å dominere. Om definisjonen lukkast, vil den ha sett klare og forståelege rammer for den analysen som fylgjer seinare, så vi får ei oversiktleg gjennomgang av det som er ganske komplisert filosofi - sjølv om «oversiktleg» er eit ord som kanskje ikkje høyrer heime i begjærphilosofi. I dette kapitlet har vi tatt for oss arbeidet til Griffin, Paxton og Theweleit og satt det i relieff ved hjelp av innsiktane til Deleuze og Guattari, som gjorde oss i stand til å formulere ei eiga definisjon på fascisme. Theweleit, Deleuze og Guattari vert no med oss vidare til neste kapittel der vi vidare utforskar koplinga mellom immanens, kvinnehat og fascisme i eit møte med den franske filosofen Luce Irigaray sitt arbeid med det ho kalla einheitstenkinga og hennar kritikk av Platon.

Kapittel 2: Einheitstenking og hulelikning

2.1. Innleiing

I dette kapitlet skal vi fylgje temaet om *det fascistiske* vidare ved å spore korleis dei fasciserande – fascismeproduserande – strukturane vi såg på i førre kapittel kan vere innbakt i sjølve måten vi tenker på. Slike tankestrukturar kan forklare kvifor fenomen som kvinnehat og fascisme eksisterer i våre moderne samfunn. Vi skal òg følgje opp forholdet mellom desse strukturane og kvinnefiendtleighet. Dette skal vi gjere ved å ta for oss arbeidet til filosofen og psykoanalytikaren Luce Irigaray. Vi skal greie ut om viktige delar av hennar tenking og gå særskilt inn på hennar lesing av Platons hulelikning. Vi skal deretter freiste å kople Irigarays tenking opp mot arbeidet til Theweleit, som vi var innom i førre kapittel.

Irigaray har i likskap med tenkarane vi såg på i kapittel 1 ei kritisk tilnærming til måten vi tenker på i vesten, ei tenking som ho kallar *einheitstenkinga*.⁹⁹ Einheitstenkinga har prega vestleg kultur heilt sidan antikken, og har einheit og likskap som viktige kjenneteikn, i det at likeverd vert grunna utifrå likskap. Det er ein tenking som forutset ein form for sanningsgarantist, lik den transcendentale tenkinga Deleuze og Guattari kritiserer. I einheitstenkinga finst det berre éi tilnærming til røynda, som fortrenger at det kan finnast andre tilnærmingar eller andre kjelder til sanning. Einheitstenkinga har òg som føresetnad at det skal vere klare grenser og skilje mellom ting som eigentleg heng mykje tettare saman enn slike skilje vil tillate, og er prega av ein overdriven fornuftstru. Eit gjennomgripande aspekt ved einheitstenkinga er ein underliggande

⁹⁹ Sjø Sampson 2011, s.59ff.

kvinnefiendtleghet. Einheitstenkinga oppstår på ein historisk-kulturell bakgrunn der kvinna er fråverande og mannen er det einaste som *verkeleg eksisterer* på ein fullverdig måte som noko som har meiningar og ytringar ein må forhalde seg til, medan kvinnelege ytringar kan ignorerast i den grad dei finst.¹⁰⁰ Det kvinnelege er sekundert og underordna, nedvurdert. Som vi kjem inn på seinare, er mannen den alt handlar om, Den Eine i einheitstenkinga, medan kvinna er Det Andre, eller Det Eines Andre - ei birolle til mannens hovudrolle.

Irigaray's teori om einheitstenkinga har sitt utspring i frå lesing av ei rekke tekstar frå filosofar som Nietzsche og Platon, som ho les med kreativ interesse for å vise fram nye sidar og skjulte perspektiv. Irigaray's metode er å tolke desse tekstane ved å skrive seg inn i og *fordreie dei*.¹⁰¹ I hovudverket hennar, *Speculum of the other woman*, gjev ho eit bilete på denne metoden ved å snakke om *speculum* som omgrep.¹⁰² Ordet *speculum* synar til eit medisinsk instrument som vert nytta for å sjå inn i kroppens hulrom, til dømes kvinns livmor. Speculumet liknar på eit spegl, men medan ein spegel er ein jamn flate, er *speculumet* krumt. Det tydar at medan speglet gjev eit nøyaktig speglbilete, vil *speculumet* gjeve eit meir fordreid og vridd bilete. I daglegtale vil vi kjenne att dette ordet og tydinga ved ordet *spekulere*. Eit *speculum* er spekulativt, det gjev eit spekulativt bilete av det som det skal framstille. Slik er Irigaray's tilnærming: ho undersøker einheitstenkinga på fleire nivå, filosofisk, psykoanalytisk, språkleg og politisk. Ho jobbar filosofisk ved den nemnde lesinga og vurderinga av klassiske filosofiske tekstar. Ho nyttar óg psykoanalytiske og språkanalytiske tilnærmingar for å avdekke undertrykking og kvinnefiendtleghet – noko som gjer arbeidet hennar politisk. Den språklege tilnærminga handlar òg om å motverke korleis språket formar menneskelege subjekt ved å skrive på ei anna måte enn det som er vanleg i akademiske tekstar, då sjølve bruken av omgrep kan tilsløre og stivne vår forståing av fenomen på ein måte som hindrar rørsle og flyt.¹⁰³ Irigaray's fleirdisiplinære tilnærming let ho fortelje noko om korleis denne tenkinga artar seg og kvar det heile har sitt opphav. Vi skal fyrst utforske forholdet mellom *einheitstenking* og *skilnadstenking*, sjå på korleis

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ Ibid, s.62.

¹⁰² Irigaray 1985.

¹⁰³ Sampson, s.61.

ein mangel på skilnadstenking kan undergrave feministisk kamp, og korleis kvinns eksistens er noko som skapar uro og frustrasjon hjå dei som er vand med det vi her kallar *den maskuline tankeøkonomien*. Deretter skal vi greie ut om Irigarays tankar om det symbolske og det imaginære, og om korleis menn og kvinner i einheitstenkinga framstår som Den eine og Den Andre. Vidare vil vi fylgje Irigarays tenking når ho peikar på Platons hulelikning som ein klassisk og innflytelsesrik tekst som har bidratt til å gjere einheitstenkinga så utbreitt. Den viktige innsikta Irigaray kjem med er at i motsetning til kva ein har trudd, er ikkje Platons framstilling kjønnsnøytral, men snarare skriven utifrå ein mannleg synsvinkel. I forlenginga av dette vil vi sjå samanhengar med det Klaus Theweleit skriv om fascistars kvinnehat .

2.2. Einheitstenking og skilnadstenking

Irigaray kritiserer einheitstenking og etterspør skilnadstenking. Hjå Irigaray er einheitstenkinga eit grunnleggande problem for feminisme, fridomskamp og for samfunnet generelt. For å motvirke einheitstenkinga er det viktig å *tenke skilnad*. Skilnadstenkinga er ein innstilling til sjølve livet som skil seg grunnleggande frå einheitstenkinga. Å tenke skilnad vil seie å vere open for at ting kan vere annleis, skilje seg ut, bringe noko nytt, noko utanfrå. I *An ethics of sexual difference* skriv Irigaray følgande:

Sexual difference is one of the major philosophical issues, if not the issue, of our age. According to Heidegger, each age has one issue to think through, and one only. Sexual difference is probably the issue in our time which could be our salvation if we thought it through.¹⁰⁴

Å skulle tenke skilnad er eit stort prosjekt av di einheitstenkinga er sjølve grunnlaget for vestleg tenking dei siste tusenåra. Irigaray har synt «how a single subject, traditionally the masculine subject, had constructed the world and interpreted the world according to a single perspective.»¹⁰⁵ Med dette meiner ho at måten vi tenker på i vestlege samfunn er noko som er basert på og konstituert utifrå eit einaste subjekts ståsted, som er kjønna maskulint. Heile historia og dei tallause byggsteinane for det moderne samfunn er basert på ein forståing, ein logikk og

¹⁰⁴ Irigaray 1993, s.6.

¹⁰⁵ Lorraine 1999, s.20.

ein tenkemåte med eit mannleg premiss. Det fører til at det som skil seg frå det mannlege, både kjønnskilnad og djupare sett skilnad som sådan, hamnar utanfor og vert nedvurdert. Det er viktig å tenke skilnad av di einheitstenkinga skapar djupe problem og konflikhtar, av di det gjer at ein vert avstengd frå å akseptere det som skil seg ut. Når einheitstenkinga, som er grunnleggande for vestleg kultur, har innbakt i seg ei innramming av det kvinnelege som sekundert og underordna, avdekker det ein latent aggresjon mot det kvinnelege. Einheitstenkinga utgjer dermed ein undertrykkande struktur: kvinnefiendtleghet er ein del av samfunnets grunnmur. Irigarays prosjekt er å undersøke kvifor skilnadstenkinga ho etterlyser ikkje har kunna utvikle seg.¹⁰⁶ Ho vil forstå korleis einheitstenkinga har klart å fortrenge kjønnskilnaden frå etikken, estetikkens, logikkens og religionens verd. For Irigaray handlar det om korleis felt som eigentleg høyrer saman vert dissosierte: kropp og sjel, seksualitet og andelegheit. Det handlar om "lack of passage for the spirit" - ei mangel på rom for fri rørsle, eit nærver av grensar som ikkje er smidige og elastiske.¹⁰⁷ Ifylgje Irigaray er strukturane organisert på ein slik måte at desse felte vert strengt åtskilt og set i motsetnad til kvarandre. Som vi skal sjå, dreiar det seg mellom anna om to ulike formar for *mimesis*.¹⁰⁸ Mimesis tydar etterlikning og er eit sentralt omgrep i den greske filosofiens tenking om erkjenning av røynda og sanninga. Menneskje erkjenner røynda ved å lage etterlikningar av ideane, eller formane (*eidōs*). Den vanlege, mest kjende mimesis er den som freister å skape så like etterlikningar som mogleg.

Å innføre rigide skiljer og grenser mellom ting som eigentleg heng tett saman, handlar om det same som vi møter på i dei andre kapitla, nemleg kontroll. Den reaksjonære impulsen, eller begjæret etter å dominere, som vi vart kjend med i kapittel ein, krev at desse delane av livet skal vere åtskilt for å unngå grenseoverskriding som utfordrar dominans. Kva dominans er det snakk om her? Det er dominansen til det rasjonelle, intellektuelle egoet som ser seg sjølv heva over det kroppslege og banale, det kalde mannlege intellektet som ikkje let seg påverke av kjensler. Det er å halde livet på avstand, å ville «stige opp hinsides livet» som Sampson skriv.¹⁰⁹ Det

¹⁰⁶ Ibid, s.14-15.

¹⁰⁷ Ibid.

¹⁰⁸ Sampson s.62

¹⁰⁹ Ibid, s.58.

problematiske med einheitstenkinga er at den har eit hierarkisk annethetsomgrep der den Andre vert underordna, nedvurdert som mangelfullt i kraft av å verte framstilt ulik den eine. Det som er ulikt er mindreverdig og det mennesket som skil seg frå den Eine er nærast framstilt som mindre menneskeleg, sidan det ikkje er fullverdig i høve til standarden. I einheitstenkinga er det Mannen som er det handlande og avgjerande subjektet, han er midtpunktet. Kvinnas posisjon i einheitstenkinga er som objekt, som birolle. Mannen vert framstilt som den Eine, medan kvinna vert sett på som eit alternativ, eit tillegg til mannen. Kvinnen er mannens Andre, ho er sekundær, ho er den Eines Andre. *Den Eine* er den som er subjektet, den sentrale i ein slik mannleg tankeøkonomi, nemleg mannen. *Den Andre* eller i klartekst *den Eines andre* er den som i ein slik økonomi er satt til side, som annanrangs objekt for det mannlege subjekt. Ho er definert utifrå hennar relasjon til mannen. Sampson skriv:

Innenfor en slik forestillingsverden blir mannen framstilt som den som er. Kvinnen derimot framvises som mannens – den Enes – andre. Som mannens andre er kvinnen enten negasjon han konstituerer seg i forhold til, eller en dårligere kopi av ham.¹¹⁰

Det at det kvinnelege er sekundært og berre eksisterer som negasjon, at det kvinnelege ikkje finst i det symbolske som eigen genealogi på same måte som det mannlege gjer, er noko som har konsekvensar for korleis vi som enkeltpersonar relaterer oss til kvarandre. Det ligg djupt i samfunnsstrukturane og er allestadsnær. Alle internaliserar difor denne formen for tenking slik at vi heile tida opererer utifrå vårt eige perspektiv, og vi inntar så godt som aldri perspektivet til den vi møter. I einheitstenkinga tenker vi berre utifrå Den Eine, vi tenker ikkje i den Andres perspektiv, vi inntar aldri den posisjonen. Dette fører til dårlegare relasjonar mellom menneska. Det fører òg til at vi ofte ikkje tåler syn og perspektiv som skil seg for mykje frå våre eigne.

Det finst ikkje kjønnskilnad i einheitstenkinga, berre mannen som er den Eine, medan kvinna er ein dårleg kopi. Irigaray meiner det er avgjerande å skifte ut denne måten å tenke på med noko som er radikalt annleis: ei tenking der mannen og kvinna stiller likeverdige som subjekt, og der skilnadane mellom mann og kvinne anerkjennast. Den bakomliggande tanken er at det ikkje er mogleg å finne ei høgare fellesnemnar som dei to kjønn går opp i, utan å gjere seg skuldig i ein

¹¹⁰ Ibid, s. 59-60.

reduksjon av dit eine til ein mindreverdige utgåve av dit andre.¹¹¹ Den andre vert sett på som «likeverdige med meg fordi han eller hun er så forskjellig fra meg at ingen av oss kan gjeres til gjenstand for en reduserende definisjon grunnet i en sammenligning med den andre».¹¹² Når kvinner skal «likestillast» inn i denne strukturen, vert dei tvungne til å gjere seg sjøve til menn, altså at dei lyt endre adferd, prioriteringar, meiningar og så vidare for å passe inn i ein struktur som er støypt etter eit mannleg ideal, noko dei aldri vil kunne lukkast med fullt og heilt. Når vi seinare kjem inn på Theweleit, vil vi sjå korleis det kvinnelege som Andre kjem til uttrykk i fascismen. Det som vert avdekka når ein undersøker denne nedvurderinga er ein latent aggresjon mot det kvinnelege. Det kan kallast ei *dehumanisering av kvinna*, som er ein del av djupstrukturane med tanke på korleis vestleg tenking vert til og heile tida formar oss. Det er rimeleg å seie utifrå dette at vestleg tenking ber med seg kvinnefiendtleghet. At denne kvinnefiendtlegheten er innbakt i grunnstrukturane får fylgjer for kor langt det kan lukkast for kvinner å frigjere seg om ein ikkje tek eit oppgjær med dette. Irigaray søker eit annethetsomgrep som ikkje er hierarkisk. Skilnadstenkinga vil opne eit rom for det som skil seg frå standarden, der det vert sett som likeverdige.

Vi anar kor viktig Irigaray meiner det er å tenke skilnad når ho spør: «Has a world wide erosion of the gains won in women's struggles occurred because of the failure to lay foundations different from those on which the world of men was constructed?»¹¹³ Irigaray spør retorisk om feminismen har stagnert eller vorte rulla attende av di vi framleis opererer innafor einheitstenkinga. Det implisitte svaret er ja, og det impliserer eit vidare spørsmål: Kan kvinnefrigjering berre realiserast når vi oppnår ein sann skilnadstenking? Irigaray meiner at sann frigjering kan berre oppnåast om ein legg ned nye grunnstrukturar som alternativ til dei som har mogleggjort undertrykkinga. Irigaray spør altså om einheitstenkinga hindrar kvinnekamp, og understrekar dermed det reaksjonære aspektet i det å ikkje tenke skilnad. Einheitstenkinga er ein i fylgje Irigaray fallisk tankegong, i den forstand at fokuset på eit einaste riktig perspektiv kan kallast monolittisk, noko som tener som eit bilete på at det er det mannlege perspektivet som har vorte sett som det

¹¹¹ Ibid, s.59.

¹¹² Ibid.

¹¹³ Irigaray, 1993, s.6.

riktige.¹¹⁴ Einheitstenkinga får ein fallisk karakter både av den monolittiske kvaliteten og frå opphøyinga av det mannlege. Det kvinnelege er noko mannen *reiser* seg frå, erigerer seg frå. Det er ein effekt av einheitstenkinga av det det kvinnelege ikkje vert tolerert. Det er mannens ytringar og handlingar som er viktige nok til å måtte forhalde seg til, medan kvinna ideelt sett er ein passiv statist, ein del av interiøret, dekoren. Når ein likevel må forhalde seg til det kvinnelege, når det er aktivt, ytrar seg eller på anna måte påkallar seg merksemd, skapar det frustrasjon og sinne, noko som dette sitatet frå *An Ethics of Sexual Difference* kjem nærare inn på:

In our terminologies, which derive from this economy of thought but are impregnated with a psychologism unaware of its sources, it is said, for example, that the woman mother is castrating. Which means that, since her status as envelope and as thing(s) has not been interpreted, she remains inseparable from the work and act of man, notably, insofar as he defines her and creates his identity with her as his starting point or, correlatively, with this determination of her being. If after all this, she is still alive, she continuously undoes his work – distinguishing her self from both the envelope and the thing, ceaselessly creating there some interval, play, something in motion and un-limited which disturbs his perspective, his world and its limits. ¹¹⁵

Terminologiane våre, måten vi forstår verda på, er prega av å vere umedviten om sitt eige opphav, og vidarefører denne forståinga. Sitatet opnar med å seie at "woman mother" er kastrerande, noko vi kjem attende til seinare, men lat oss fyrst sjå på korleis mannen definerer kvinna som sitt eige utgangspunkt og hennar funksjon vert redusert til å vere mannens opphav, uåtskiljeleg frå mannen som fenomen. Om ho går utover funksjonen som fødestad, vert ho eit uroelement som "continuously undoes his work", som øydelegg mannens bedrifter og utfordrar grensene i verda hans. Ho "forstyrrar hans perspektiv" og konsentrasjon. Han får ikkje dedikert seg til sine edle syslar av di han vert forstyrra av at kvinna er tilstades samstundes som ho ikkje gjer som ho skal, nemleg vere stille og passiv - ho er i staden aktiv og ukontrollerbar. Kvinns blotte eksistens er ifylgje dette sitatet noko som forstyrrer mannens verd og tilvære. Før vi kjem attende til dette, må vi fyrst greie ut om andre ting, som til dømes ideen om ein *tankeøkonomi*. Kva meiner Irigaray med dette? Ein økonomi er vanlegvis forstått som eit system der varar, tenester og betalingsmiddel som pengar er i sirkulasjon mellom ulike aktørar. Denne

¹¹⁴ Sampson 2011, s.61.

¹¹⁵ Irigaray 1993, s.10.

sirkulasjonen utgjer ein eigen struktur. I ein tankeøkonomi er det tankar som sirkulerast i staden for pengar. I den maskuline tankeøkonomien er det mannens tankegang som rår. *Økonomi* er dermed eit omgrep som Irigaray nyttar metaforisk for å beteikne ein struktur av maskulin tenking. For å referere til dette vil eg nytte omgrepet *mannleg tankeøkonomi*, for å minne oss om kva det eigentleg er snakk om.

Einheitstenking refererer til ein både intellektuell og historisk-kulturell struktur der premisset er ein spesiell tilnærming til sanning som noko reint, evig, uforanderleg, og som har innbakt i seg ein latent kvinnefiendtleighet, og som dannar grunnmuren for utviklinga av dei moderne vestlege samfunna vi kjenner i dag. Einheitstenkinga formar både kvardagen og dei store strukturane. Einheitstenkinga kan seiast å utgjere ein slags superstruktur, ein djupstruktur som gjev negative effektar av typen kvinnehat og giftig maskulinitet, som igjen skapar andre formar for hat, som fascisme. Som nemnd i kapittel 1 ser Theweleit fascismen i samanheng med kvinnehat. Fascistsoldatanes hatobjekt, det flytande, er for han ein stedfortreder for det kvinnelege, eller snarare at begge to er symbol på det verkeleg utålelege: det grenseoverskridande og ukontrollerbare. Vi skal no sjå på fleire ulike omgrep Irigaray nyttar for å diskutere denne tenkinga.

2.3. Det symbolske og imaginære

Irigaray vidarefører *det symbolske og det imaginære* frå tradisjonen etter skulen rundt psykoanalytikaren Jaques Lacan, ein krets ho var med i fram til ho vart ekskludert som fylgje av publiseringa av *Speculum of the Other Woman*. Irigaray nyttar ein psykoanalytisk modell med sin bruk av desse omgrepa. Vi er altså inne på det psykoanalytiske nivået, som nemnd innleiingsvis.¹¹⁶ Dei to omgrepa formar ein dualitet, eit system der begge må vere med - ein kan ikkje ha det eine utan det andre. I klartekst referer *det symbolske* til kulturelle representasjonar, summen av korleis subjekt, objekt og fenomen frå røynda vert framstilt i kulturelle og akademiske verk. *Det symbolske* er eit omgrep som «rommer kulturens representasjonsverden. Det utgjør den språklige, uttalte, representerte dimensjon som alle mennesker sosialiseres inn i og som de

¹¹⁶ Whitford, s.76

blir til subjekt gjennom.»¹¹⁷ *Det imaginære* er det bakomliggende, det umedvitne, det grunnleggande som er basis for kva vi representerer gjennom språket. «Det imaginære er den ubeviste, ikke-språklige bakgrunn for språkets representasjoner.»¹¹⁸ Det imaginære er sjølve røynda, det er verden, det er kjensler og strukturer, som vi berre kan nå via imaginasjon.

Eit grunnleggande premiss for Lacansk forståing er at kvinna ikkje eksisterer, i den forstand at ho ikkje er representert i det symbolske, ho er fråverande som subjekt i kulturarven, i historia, i sjølve tenkinga. Kvinna eksisterer ikkje i den forstand at ho ikkje finnest reelt representert som seg sjølve i det symbolske, berre som hustru, mor, syster. Ho er ikkje gjengitt som til stades i historia som eige subjekt. Kvinner burde kunne finne representasjonar av seg sjølv for seg sjølv i historia, men dette er i det store og heile ikkje å finne, skriv Irigaray.¹¹⁹ Kvinna er ikkje representert i det symbolske. Ho er redusert til ein historisk parentes, noko passivt som menn møter og føreheld seg til som ein slags del av verdas interiør. Irigaray viser til at det moderlege er gjennomgåande fråverande frå det symbolske. Det moderlege er ikkje tilstrekkeleg representert i det symbolske til at det kan seiast å ha sin eigen genealogi på lik linje med det mannlege.¹²⁰ I staden får ein berre fragmenterte og enkeltståande representasjonar. Å gjeve mor-datter-forhaldet representasjonar i det symbolske er ifylgje Irigaray det same som å undergrave den patriarkalske ordenen, som er basert på kvinns fråver som eige sjølvstendig subjekt.¹²¹ Ein kan ikkje unngå å undergrave denne ordenen, av di symbolske representasjonar av det kvinnelege undergrev automatisk det patriarkalske. Å ikkje true det patriarkalske er å velje å forbli forlatt utan hjelp eller von, totalt utanfor den symbolske orden.¹²² Ho skriv vidare at kvinner er utsette for ein rekke ting som fylgje av at dei ikkje er representerte i det symbolske. Det er snakk om rivalisering, utvisking, strukturell undertrykking, patologiar og drap, frå samfunnet og menn generelt, men òg frå andre kvinner. Dette er ikkje problem som oppstår frå kvinns natur, slik som gjerne er antyda av ordtak som "kvinne er kvinne verst", men som ifylgje

¹¹⁷ Sampson, s.60.

¹¹⁸ Ibid.

¹¹⁹ Irigaray 1993, s.10.

¹²⁰ Ibid.

¹²¹ Whitford, s.77.

¹²² Ibid, s.77-8.

Irigaray kjem som ein direkte fylgje av at kvinna har ein sekunder posisjon i det symbolske, som noko som er til overs.¹²³ Irigarays filosofi lyt lesast som eit forsøk på å utlegge dei strukturane og føresetnadane som gjer at hat, avund og rivalisering eksisterer nærast uunngåeleg i mellomkvinnelege relasjonar. Dette skjer av di dei symbolske representasjonane manglar. Kvinna er berre representert som den Eines Andre, som negasjon av mannen istaden for å ha ein eigen sjølvstendig, likeverdig eksistens. I staden for å kunne finne seg sjølve representerte som eigne subjekt, vert kvinner generaliserte inn i den moderlege funksjonen i ein patriarkalsk orden. Slik underordning av kvinner skapar frustrasjon. Det må skapast ein symbolsk orden mellom kvinner for at det skal vere mogleg med gode relasjonar mellom dei.¹²⁴ Mangelen på dette fører til konflikthar. Irigaray ser ut til å meine at konflikt og kniving i mellomkvinnelege relasjonar skuldast identitetsforvirring som fylgje av at kvinner ikkje er representert i det symbolske.¹²⁵ Slik skadar strukturane i den rådande tankeøkonomien kvinner.

I møtet med Irigarays tenking finn vi ein sær sars plausibel beretning om korleis det hatet og fordommane ein ser i fascismen kan vere nedarva gjennom våre vestlege intellektuelle tradisjonar. Einheitstenkinga fortel oss at det som ikkje passar inn i biletet av Den Eine er mindreverdige, og må innrette seg for å verte rekna som likeverdige, ei tankegong vi kjenner frå til dømes ulik assimileringpolitikk retta mot urinnvånarar. Irigarays arbeid gjev oss òg eit perspektiv på det fascistiske kvinnehatet som Theweleit visar oss, og som vi kjem attende til i kapittel 4. For å undersøke korleis einheitstenkinga er innbakt i vår intellektuelle tradisjon, skal vi no ta for oss Irigarays lesing av Platons hulelikning.

2.4. Hulelikninga

Irigaray nyttar som nemnd lesing og fordreiing av klassiske tekstar for å få fram nye tankar. Vi skal no sjå korleis dette kan arte seg ved å ta for oss hennar lesing av hulelikninga, som synleggjer kor gamle tankestrukturane ho omtalar er, og korleis dei vart ein del grunnmuren i det vi kallar vestlege samfunn. Som vi skal sjå er hulelikninga eigentleg historia om korleis ein filosof

¹²³ Ibid, s.79.

¹²⁴ Ibid, s.81

¹²⁵ Ibid.

iscenesettar seg sjølv og legg føringar for korleis ein skal tenke. I så måte er hulelikninga uttrykk for eit begjær etter å dominere. Den visar òg korleis einheitstenkinga allereie på den tida ser ut til å vere knytta til frykta for det mørke, grenseoverskridande og flytande, og let oss på den måten ane noko av opphavet til det hatet vi tar for oss i denne oppgåva. Som nemnd tidlegare kjem Irigarays tankar om einheitstenkinga utifrå lesing av klassiske tekstar, som ho søker å fordreie gjennom *speculum* for å frambringe ukjende perspektiv. Tittelen på hovudverket hennar, *Speculum of the Other Woman*,¹²⁶ visar til korleis kvinna som Andre vert fordreid gjennom dei vanlege, klassiske framstillingane. Irigaray ynskjer på si side å nytte *speculum* som metode for å gå dialog med filosofihistoria. Irigaray viser at den erkjenningsteorien som kjem ut av denne likninga ikkje er kjønnsnøytral, slik ein gjerne vil tru, men heller er forma av eit visst, kjønna syn. At Platons filosofi langt på veg er grunnleggande for vestleg kulturtradisjon medfører at hulelikninga utgjør ein viktig nøkkeltokst. Det som hender her legg difor føringar for ettertida.¹²⁶ Irigaray ynskjer å få fram metaforens og biletets funksjon i Platons tenking for å synleggjere kjønnet og seksualitetens nærver. Språkets metaforiske funksjonsmåte speglar nemleg eit bestemt syn på det maskuline og feminine.

Hulelikninga byrjar med eit bilete på korleis menneska lev i kunnskapslause. I likninga finst det menneske som lever heile livet sitt i botnen av ei stor hule, lenka fast slik at dei ikkje kan sjå anna enn den innerste huleveggen. Bak dei er det ein vegg, og bak denne igjen er det ein ild som kastar lys innover i hula. Mellom ilden og veggen går det folk med ulike figurar på pinnar, som kastar skuggar mot huleveggen. Dette skuggespelet er det einaste som fangane innerst får sjå. Dei trur at dette er heile røynda. Platon beskriver deretter at ein filosof løyser ein fange frå lenkane og tek hen med ut i ljuset, og let hen ta del i den eigentlege røynda, den sanne verda. Gjennom å verte løyst frå lenkjene kan menneska kome til kunnskap og erkjenning av det sanne. Irigarays kapittel om hulelikninga strekk seg over 150 sidar og har tittelen "Plato's hystera".¹²⁷ Ordet *hystera* er gresk og tydar "livmor".¹²⁸ Det har òg referanse til freudiansk hysteri. Irigaray ser hysteri som den einaste måten kvinner kan verte høyrd i den mannlege tankeøkonomien, av di

¹²⁶ Songe-Møller, s.210.

¹²⁷ Irigaray 1985, s.243.

¹²⁸ Songe-Møller 1999, s.211.

hysteri er å etterlikne den mannlege diskursen, som er sjølv basert på platonsk etterlikning, eller *mimesis*. *Mimesis* tydar som nemnd etterlikning. For å kunne erkjenne noko må ein etterlikne det. Ei anna tyding av *Hysteria* er «etter» som i nettopp «etterlikning». Det er gjennom hysteri, etterlikning, *mimesis*, at Irigaray spegler andre tenkarar, fordreiar og får fram nye sidar.¹²⁹ Hulelikninga ser ut til å unndra seg den platonske fornuft, ved at Platon etter kvart ser ut til å gløyme skuggeteateret og dets fråver av ekte modell, sidan skuggane kjem frå pappfigurar og ikkje ekte idear, og det same gjeld plasseringa av stien.¹³⁰ Dette opnar for ein nyskapande og ikkje-platonsk tolking, som er det Irigaray gjev oss når ho rettar merksemda mot sjøve huleveggen og rolla den spelar som formidlar av skuggar. Huleveggen er eit naudsynt grunnlag for erkjenninga, av di det er mot den at skuggeteateret vert vist. Irigaray les heile hula til Platon som ei livmor, og teksten hennar vert det speculumet som let oss sjå inn i livmora. På denne måten framhevar ho det kvinnelege elementet i hula. Fødselsmetaforer var sentrale for Platon.¹³¹ Han beskriv mellom anna Sokrates som jordmor, og det å kome ut av hula liknar ein slags andeleg fødsel. Slik verker det openbert riktig å lese hula som livmor. Andeleg fødsel er eit kjent platonsk tema.¹³² I tillegg er det kjend frå gresk mytologi at jorda var representert som den fødande gudinna Gaia. Det er difor rimeleg å lese hulelikninga slik Irigaray gjer, som ein metafor på ein andeleg fødsel der mennesket går frå å berre eksistere til å verkeleg leve.

Vi er vand med å tenke om rasjonalitet som noko nøytralt og det er slik vi lesar klassiske tekster, som vi ser på som det ypparste av tenking og gjerne antar er skriven objektivt og nøytralt. Irigaray påpeiker imidlertid at Platons ontologi og erkjenningssteori er alt anna enn kjønnsnøytral.¹³³ Den er derimot skriven utifrå eit bestemt kjønna perspektiv. Jamvel om menneska i likninga gjennomgåande er beskriven som «men – sex unspecified»¹³⁴, eller *hoi anthrôpoi* på gresk, syner ho korleis dialogen utelukkar det kvinnelege.¹³⁵ Vidare er den mørke hula kvinneleg som bilete

¹²⁹ Ibid, s.211.

¹³⁰ Irigaray 1985, s.266.

¹³¹ Songe-Møller, s.217.

¹³² Ibid, s.218.

¹³³ Ibid, s.209.

¹³⁴ Irigaray 1985, s.260

¹³⁵ Ibid, s.265.

på livmora, medan fornuftens ljøs utanfor er assosiert med det maskuline. Vi møter med dette på ein motsetnad mellom to typar *mimesis*, som nemnd tidlegare. Målet med *mimesis* er ifylgje Platon å skape den perfekte kopi av ideen, eller formen (*eidōs*). Vi har her tradisjonell *mimesis* slik vi kjenner det frå Platon, og ein skilnadens *mimesis* som Irigaray har som alternativ.¹³⁶ Den *mimesis* vi kjenner kan på sin side karakteriserast som ein likskapens *mimesis*, der det uoppnåelege idealet er å lage så gode etterlikningar som mogleg.¹³⁷ I denne typen *mimesis* er kvinna hensatt til å reprodusere perfekte kopiar. Det moderlege feminine har som oppgåve å reprodusere. Dei kvinnelege elementa vert omgjort til ein kulisse for å gjere hulelikninga meir komplett, og livmora vert til ei kulisse, eit stort filmlerret. Eit bilete er i likskapens *mimesis* forstått som modellens born. Modellen, det opphævelege, vert gjenskapt i biletet som vert laga. Det perfekte biletet er det som gjev ein identisk gjensking. Kvinna har som oppgåve å reprodusere likskap, identiske kopiar. Likskap som ideal finn vi òg i det at fangane er framstilt som like oss sjølve.¹³⁸ Likskap er det gjeldande i einheitstenkinga, der likeverd vert begrunna utifra kor lik ein er, noko vi kjem attende til mot slutten av kapitelet.

Irigaray's nyskapande lesing set som vi har sett fokus på huleveggen. Dukketeateret som lagar skuggar på huleveggen er *mimesis* - reproduksjon, etterlikning - utan modell. Hjø Platon har huleveggen - det kvinnelege – berre èin funksjon, og denne er reproduksjon – men denne reproduksjonen kjem til kort i møte med den ideelle *mimesis*. Resultatet er dårleg då reproduksjonen berre vert skuggar av pappfigurar. Den grove steinveggen absorberer for mykje og sender for lite attende til å gjeve ein sann reproduksjon. Det at den tar inn i seg i staden for å sende attende, avise, kan tolkast som at den er for lite jomfrueleg.¹³⁹ For Irigaray er jomfruelegheit ein føresetnad for ideell reproduksjon og forplanting hjjø Platons tenking. Formålet å skape så mange maskuline og jomfruelege bilete som mogleg av det Godes Ide/Faren/den Eine. Det jomfruelege er det som ikkje let noko trenge inn i seg, men sender attende mest mogleg like reproduksjonar utan at noko er tapt. Det føder reproduksjonar utan å

¹³⁶ Sampson, s.62-3.

¹³⁷ Ibid.

¹³⁸ Irigaray 1985, s.258.

¹³⁹ Songe-Møller, s.227. Sjø òg til dømes s.263 i Irigaray 1985.

setje preg på avkommet. Det føder identiske etterlikningar av faren, idéen, sanninga. Alt handlar om denne Eine sanninga. Det Andre er difor fanga i det Eines tankeøkonomi. Modellen/ideen, det opphavelige, er allmektig, det viktigaste, medan mora/hula, det reproduserande, er tilsynelatande overflødig. I røynda er den derimot naudsynt, sidan inga reproduksjon kan skje utan dette.¹⁴⁰ Hysteri er etterlikning av mannleg diskurs, men den platonske etterlikning er sjølv mimetisk og etterliknande.¹⁴¹ Når Irigaray tolkar hula som livmor syner ho at Platon nyttar kvinnekroppens funksjonar, som fødsel eller reproduksjon, som metaforar på erkjenninga. Irigaray snur dermed heilt om på det og gjer den maskuline tenkinga til åstad for "sann reproduksjon og erkjenning".¹⁴²

Huleveggen representerer Irigarays spekulative skilnadsmimesis som kontrast til den klassiske likskapens mimesis som vi kjenner frå Platon.¹⁴³ Som nemnd gjev huleveggen mimesis dårleg viten og erkjenning av di den visar fordreide bilete framfor perfekte kopiar. For Irigaray er det derimot denne skilnadens mimesis som er å føretrekke av di det lar den andre – det kvinnelege – bidra som aktivt subjekt. Vidare lyt vi ta på alvor at all erkjenning skjer via spegling og fordreiing. Det er jamvel ein naudsynt forutsetning for erkjenning at ein fordreiar sanninga, for på same måte som fangane i hula vert blenda av sollyset når dei kjem ut av hula, vil erkjenning av sanninga blinde oss om ein ikkje nyttar den bøygde spegelen for å fordreie den.

Fornuften tvinger det ukjende "inn under sitt lysdomene", speglar og fordreiar det.¹⁴⁴ I platonsk filosofi er fornuftens ljøs maskulint, og det kvinnelege er Det Andre som vert belyst og kjenneteikna av "det hun ikke har".¹⁴⁵ Hula representerer i motsetnad til fornuftens ljøs den mørke og kalde ignoranse, medan på utsida finst sanninga, ljøs og varm. Huleveggen berre etterliknar reproduksjon, medan den eigentlege reproduksjonen skjer utanfor.¹⁴⁶ Dette er igjen

¹⁴⁰ Songe-Møller, s.230.

¹⁴¹ Songe-Møller, s.212.

¹⁴² Songe-Møller, s.211.

¹⁴³ Sampson, s.62.

¹⁴⁴ Songe-Møller, s.213.

¹⁴⁵ Ibid, s.214.

¹⁴⁶ Ibid, s.225.

ein positiv assosiasjon mellom det mannlege og det rasjonelle, og ein negativ assosiasjon mellom det kvinnelege og negasjon. Hula, som òg symboliserer livmora, det kvinnelege, er underlegent og mindreverdige samanlikna med den lyse, sanne, maskuline fornuften.¹⁴⁷ Livmora vert i kraft av sine underlegne reproduksjonar det motsette av liv, den vert dødens hule.¹⁴⁸ Med sine skuggar av "livløse etterligninger" liknar hula/livmora meir på dødsriket Hades.¹⁴⁹ Slik vert kvinna berar av døden. Ved å assosiere døden med kvinna, Den Andre, kan mannen frigjere seg frå å «bære sin eigen dødelighet».¹⁵⁰ Det vert kvinna som bringer død.

Dødens hule, livmora, kan òg lesast som eit blindt, invertert auge, som ikkje kan reflektere anna enn skuggar. Koplinga mellom auge og livmor, mellom syn og fødsel, er at synet er biletskapande, metaforisk.¹⁵¹ Synet skapar bilete slik som livmora skapar liv. Synsmetaforikk er noko Irigaray meiner at gjennomsyrrar vestleg tenking og språk, omgrepsfesta gjennom ordet *skopofili*, kjærleik til synet. Resultatet er eit skille mellom det talande, aktive subjektet som ser det omtalte, det passive objektet.¹⁵² Det å sjå, å kunne anskue det passive objektet er å kunne vite, og dermed leve - medan det å vere blind er å vere utan fornuft, utan erkjenning, og difor utan liv. Den kalde hula er ein negasjon av livmora der livet byrjar - det blinde auget – kvinneleg. Det sjåande auget, i dagsljuset, er ein maskulinisering av det kvinnelege - den mannlege fornuften, ljoset, den reine fornuft. Jo meir jomfrueleg reproduksjon og erkjenning er, desto meir maskulin er den.

Vi har no gått gjennom Irigarays kritikk av einheitstenkinga og tatt for oss sentrale omgrep i denne kritikken. Vi har òg sett at for Irigaray er Platons hulelikninga noko som framstillast som ein kjønnsnøytral forteljing om kunnskapens frigjering av menneska, men som i røynda er eit kjønna narrativ der den kvinnelege rolla vert ekskludert og marginalisert til fordel for kunnskapens maskuline lys og der den mannlege filosofen er ein slags helt som ved bruk av fysisk makt tvinger menneska til å sjå verda på ein spesiell måte, den Einaste Sanne måten. Dette er

¹⁴⁷ Ibid, s.223.

¹⁴⁸ Irigaray 1985, s.354-5.

¹⁴⁹ Songe-Møller, s.224

¹⁵⁰ Sampson, s.66.

¹⁵¹ Songe-Møller, s.228.

¹⁵² Sampson, s.62.

Irigaray's slående lesing av hulelikninga: to tusen år med vestleg kultur er basert på ein tekst der ein manns tilsynelatande egoistiske heroisme legg klare føringar for korleis ein skal tenke, medan kvinna vert kasta under bussen. Med dette som bakteppe skal vi no gå til Klaus Theweleit og korleis Irigaray's innsikter kan nyttast.

2.5. Dei raude kvinnane og dei kvite kvinnane

Eit mogleg uttrykk for det Irigaray påpeiker om korleis kvinna alltid er Den Andre ser vi i det Theweleit viser oss om korleis fascistsoldatane såg på kvinner som anten hore eller madonna - raud kvinne eller kvit kvinne. Som nemnd i førre kapittel, undersøker Theweleit i sin *Male Fantasies* det han kallar *frikorpplitteraturen*: brev, dagbøker, romanar og andre tekstar produsert av soldatar i dei tyske frikorpsa etter første verdskrigen. Han visar ein tendens til desse soldatane er sjukeleg opptatt av kontroll og disiplin. Som vi skal sjå i eit seinare kapittel, nyttar dei påfallande ofte vassmetaforar om det dei hatar, representantar for forfall og dekadanse, som regel revolusjonære arbeidarar og kvinner. Ein slik konsekvent assosiasjon mellom hatobjekt og vatn avslører ifylgje Theweleit ein avsky mot alt som er flytande, mjukt og fuktig, som representerer det ukontrollerbare. Soldatane føretrekk derimot det som representerer disiplin og kontrollerbare, det harde og tørre, som nemnd i kapittel 1.

Theweleit syner korleis kvinner grovt sett er representerte i form av to typar i frikorpplitteraturen: dei «kvite» kvinnene og dei «raude» kvinnene. Dei raude kvinnane er aggressive, skitne, kåte og tøyleslause revolusjonære proletære kvinner frå arbeidarrørsla. Dei er ville, opprørske, uoppdragne, væpna og kastrerande horar, medan dei kvite kvinnane er symbol på det evig perfekte, anten som den reine jomfruelege systre, eller som sterk ur-mor. Dei kvite kvinnane er systre og mødre av frikorpssoldatane, som vert framstilt som reine, uskuldige, tapre, sjølvoppofrande, som oftast kledd i kvitt. Dei vert fråtatt menneskelegheiten i det at dei aldri bryt saman eller gjev opp eller syndar, og i at dei vert fråtatt seksualiteten ved at ektemennene deira som hovudregel anten døyr eller går over til den raude fienden, utan at dei tek nye menn, dei lever i einsemd livet ut. Dei vert reduserte til den evige moderfiguren, eller for å seie det med Irigaray, «the maternal-feminine», den Moderleg Feminine.

Ein kan kalle det ei *hyllande undertrykking*. Kvinner vert løfta opp på pidestall og gjort til noko ein hyllar, opphøgd til ein guddommeleg skikkelse samstundes som ho vert fråtatt sin eigen menneskelegheit, i det at ho i mannens framstilling ikkje får vise kjensler eller uttrykke seksualitet. Både raude og kvite kvinner er Den Eines Andre, dei er sekundære og underordna mannen, sjølv om dei kvite kvinnane er «dei gode». Theweleit spør kva denne aggresjonen mot mora skuldast,¹⁵³ og svarar ved å knyte det til traumar i tidleg borndom ved å syne til post-freudiansk psykoanalytiske forskarar som Margareth Mahler og Michael Balint.

Irigaray tilnærmar seg det same i sitatet vi såg på tidlegare: "it is said, for example, that the woman mother is castrating". Kva meiner Irigaray med å skrive at det vert sagt at den kvinnelege mora er kasterande? Theweleit påpeiker som vi skal sjå i eit seinare kapittel korleis fascistsoldatane vegrar seg for å omtale kvinner med namn, av di det å navngjeve noko er å anerkjenne dets eksistens, gjere det til ein del av verda og noko ein må forhalde seg til og dermed gjeve det kraft.¹⁵⁴ Kvinna vert opplevd som kasterande i kraft av til dømes det å berre ha eit namn og dermed eksistere som ein realitet som fascistsoldatane måtte forhalde seg til. Det å forhalde seg til kvinna som levande vesen, som ein til dømes vert tiltrukken av, utfordrar soldatanes harde panser, trugar med å mjuke det opp og bryte det ned, og i denne oppmjukinga av det harde og oppreiste ligg det for denne typen psyke ein svekking, ein umandiggjering, ein kastraksjon.

Irigaray og Theweleit beskriv slik sett det same ondet når dei skriv om den mannlege trongen til å kontrollere kvinna, nemleg ein impuls til å gjerde inn, kategorisere, organisere, avgrense, kontrollere. Ein motvilje mot å la ting flyte fritt, mot det som er grenseoverskridande, straumane. Vi har med det same begjæret å gjere som vart omtalt i førre kapittel. Medan Theweleit knyt begjæret til traumar anten skapt av oppvekst, eller til traumar skapt av det å leve i hierarkiske samfunn med alt som fylgjer av frykt og desperasjon, finn Irigaray som vi har sett årsaka til dette

¹⁵³ Theweleit 2010a, s.100

¹⁵⁴ Theweleit 2010a, s.74

i einheitstenkinga. Både menn og kvinner vert sosialiserte til å ikkje anse kvinner som fullverdige subjekt, ei vert heller sett som noko sekundert som påkallar aggresjon når dei oppfører seg som om dei var likeverdige. Når kvinna trer ut av si rolle som fødestad og lever vidare som ekte menneske, som ein eigen person som ein må forhalde seg til, vert ho ein plage som forstyrrar mannens tilvære. Ein kan seie at ho går frå å vere kvit kvinne til å vere raud kvinne. Det kan verke absurd for oss, men for ein som har ein psyke prega av kvinnehat eller av andre årsakar føretrekk ein verden dominert av menn og der kvinner ikkje gjer så mykje ut av seg, så vil det opplevast som ein trussel at kvinner frigjer seg og overskrid grensane som dei set opp. Kastraksjonen som det her er snakk om er når kvinna går frå å vere kysk og kontrollerbar til å vere fri, sensuell og kraftfull – frå kvit til raud kvinne.

Irigaray skriv i same sitat at det å ikkje ville gjeve kvinna hennar eigen eksistens er noko som held mannen innesperra i ein slags herre-knekt-dialektikk.¹⁵⁵ Med den hyllande undertrykkinga i mente kan vi forstå kva Irigaray meiner med at mannen vert som ein slave for noko han opphøgar til gudedom samstundes som han undertrykker eller utsletter det. Ved å leve med ein slik førestilling vert mannen ein slave under desse fastlåste rollane og hans eige begjær etter å dominere som opprettheldt det. Han kan ikkje bryte ut av dette og leve sitt eige liv, og kome i kontakt med seg sjølv og eigne kjensler, i alle fall ikkje utan hjelp eller ein eller annan form for emosjonell oppleving som skakar opp i dette komplekset. For Irigaray kjem kvinnefiendtlegheten av at kvinner ikkje eksisterer i det symbolske, slik at berre den Eine - det mannlege - vert rekna som ordentleg verande. Det kvinnelege eksisterer ikkje, åtskilt frå sin eigen plass, sin eigen subjektivering.¹⁵⁶ Å måtte forhalde seg til kvinner som subjekt i staden for objekt fører til frustrasjon og sinne hjå mannen, av di det å gjere plass til det kvinnelege medfører at ein må endre på heile den dominante mannlege tankeøkonomien – grunnmuren for den mannlege subjektiveringa. Difor er det kvinnelege subjekt ein trussel. Kvifor er det i så fall slik? Kvifor vil mange menn ha problem med å ta innover seg kvinna som sjølvstendig og likeverdig subjekt? Kvinna framstår som trugande av di ho ikkje er *plassert* – ho held seg ikkje til sin plass, ho let seg

¹⁵⁵ Irigaray 1993, s.10

¹⁵⁶ Ibid, s.10-11.

ikkje kontrollere. Kvinna blotte nærver utfordrar det reaksjonære begjæret etter å dominere. Irigaray skriv at kvinna manglar *ein eigen plass* for seg sjølv, den plassen ho innehar er Den Andres plass.¹⁵⁷ Dette er ein plass der ho kan dominere. Samstundes gjer dette at ho òg er trugande mot mannen. Korleis kan ho vere trugande sjølv om ho vert dominert? Er det av di ho minner om kva ho kan verte om ho får subjektivere seg sjølv? Dette kan tolkast som at det at ho i kraft av sin plassering som dominert og underordna part vert med på å halde mannen i det fastlåste herre-knekt-mønsteret. Slik ser vi at òg mannen lir under desse patriarkalske strukturane.

2.6. Konstruert likskap

Vi ser at den føretrukne mimesis er for Irigaray den som opnar for bidrag frå det kvinnelege. Kvifor kan ikkje berre kvinna eller huleveggen berre vidareformidle ideane og kunnskapen frå fornuftens ljøs som dei er utan å fordreie dei eller legge til noko? Grunnen til det er at det finst ikkje reine og endelege kjelder til viten og erkjenning, inga garantist for sanning, ikkje noko gudssubstitutt. Viten og erkjenning av sanninga vert i realiteten til i fellesskap der alle bidreg og legg til noko slik speculumet gjer. Å krevje jomfrueleg likskapsmimesis er eit utrykk for å ville ta kontrollen, eit begjær etter å dominere. Dette begjæret er difor sentralt i einheitstenkinga og dermed ein del av grunnmuren i moderne samfunn.

Vi ser dette begjæret etter å dominere på fleire måtar. I hulelikninga skjer lausrivinga frå hulas mørke ved hjelp av mestarens autoritære makt.¹⁵⁸ For Irigaray er dette som å gå frå illusjonens lenker til rasjonalitetens lenker - frå magiens rus til autoritetens eller rasjonalitetens rus.¹⁵⁹ Det er altså ikkje naudsynt at dette inneber ei frigjering å verte løyst frå lenkjene, for her erstattast éit konstruert verdsbilet med eit anna. Utanfor hula må "mesterens lære om fornuftens hierarkiske og metaforiske virkemåte" godtas. Det trengs altså ein mester og hans autoritet for å innsjå fornuftens sanning. Men sjølv Platons dialogar er styrt av ein mester, nemleg Platon sjølv,

¹⁵⁷ Ibid.

¹⁵⁸ Songe-Møller, s.231.

¹⁵⁹ Ibid, s.232.

og dialogane hans er i røynda monologar der Platon sjølv vert garantist for sanning, eit nietzschiansk gudssubstitutt, som forklart i førre kapittel. Heile narrativet om filosofiens frigjering av mennesket vert avslørd som ein iscenesetting for egoet til den filosofen som har skapt narrativet. Det er ikkje vanskeleg å forstå kvifor dette har vorte ein så sentral og populær likning som mange opplever som givande, når den opnar for heltedyking av den mannlege tenkaren som gjev intellektuell frelse til dei bortkomne. Platon vil ta fangane ut i ljuset med bruk av makt, men ender opp med å skape nye fangar, rasjonalitetens fangar.¹⁶⁰ Platon vert sjølv plassert som ein slags fange av Irigaray - han er blenda, fiksert på det godes ide, han ser ikkje ironien i sin eigen tekst, og korleis teksten vert styrt av denne ironien. Det er skuggeteateret i hula som gjev fangane kreativ fridom, i det at dei må tolkast og kan tyde nett det som fangane legg inn i dei. Dagsljuset utanfor er derimot eintydig og gjev ikkje rom for tolking, kreativitet, uavhengigheit frå Det Eine. Fangane fraktast frå ein tilstand med ulike verdsoppfatningar til ein tilstand der det berre er Filosofens forståing som gjeld.

I førre kapittel vart det foreslått at det reaksjonære begjæret etter å dominere andre er noko som oppstår i menneske som lever i hierarkiske samfunn. Om det er sant, kva kan det tilføre Irigarays lesing av Platon å sjå kvar han budde? Platon levde i den meste kjende av dei greske bystatane, eller *polis*, nemleg Athen. Dei greske polis er kjende som demokratiets vogge, men røysteretten i desse bystatane var forbeholdt menn med eksklusiv borgarrett, gjerne knytta til eigarskap av jord.¹⁶¹ Den øvrige befolkninga inkluderte kvinner og slavar. Det var gjerne dei ifrå det øvste sjiktet som dreiv med intellektuell aktivitet som filosofi, retorikk eller kunst som dei store tragediane. Platon var altså i ein posisjon nær toppen av samfunnhierarkiet. For å spekulere, er det tenkeleg at han hadde ein medviten eller umedviten trong til å gjeve dette hierarkiet ein filosofisk rettferdigjering, som han gjer ved å omtale aristokratiet som den fremste statsform, eller ved å etablere ein orden med filosofen på topp og kvinna på botn, slik han i røynda gjer i hulelikninga. Uansett lyt vi ikkje vere overraska om einheitstenkinga oppstod i eit så hierarkisk samfunn som Athen.

¹⁶⁰ Irigaray 1985, s.273-4.

¹⁶¹ Sjå Store Norske leksikons artikkel om polis.

Irigaray hevdar på ulike måtar at einheitstenkinga utgjer grunnmuren i vestleg tenking, som formar subjektdanninga og påverker korleis vi tenkjer og tilnærmar oss sanning. Denne grunnmuren er prega av eit likskapsideale, ein likskapens mimesis som bunnar i ein reaksjonær impuls. Som motsetnad eller motgift til dette lanserer ho skilnadstenkinga, med ein skilnadens mimesis, som er open for det som er annleis og framand.

Har Irigaray rett? Er det sant at desse strukturane eksisterer? Kan det stemme at denne måten å tenke på finst? Irigaray er ikkje den einaste som har jobba med dette spørsmålet. Eg vil no drøfte einheitstenkinga i ljøs av nokre innsikter frå filosofen Lene Auestad. Ho siterer den norske sosialantropologen Marianne Gullestad som lanserte i si tid omgrepet «imagined sameness», som vi kan omsette med *konstruert likskap*. Med dette omgrepet visar ho til ein tendens til at vi i Noreg knytter saman likskap med identitet. Vi har behov for ein illusjon av likskap mellom kvarandre for å akseptere kvarandre. Vi godtar den andre i den grad det går an å oppretthalde denne illusjonen der den andre kan seiast å vere lik oss sjølve. Gullestad forska på korleis nordmenn forholdt seg til ulikskap i levemåte og livstil, og fant at likskap var ein heilt sentral verdi for mange og som gav grunnlag for likeverd. "*Likhet* is the most common translation of 'equality', implying that social actors must consider themselves as more or less the same in order to feel of equal value."¹⁶² Auestad les dette som at denne likskapen er noko som vert konstruert ved å fokusere på likskapar mellom ulike folk, på den måten at ein oppsøker det som er likt samstundes som ein unngår det som er for ulikt til at illusjonen kan oppretthaldast.¹⁶³ Når vi er så opptatt av likskap har vi ein tendens til å overdrive både likskap og skilnad, til den grad at møtet med skilnad, den andre, skapar frustrasjon og sinne, og den andre får skulda for å ha forstyrre ro og fred.¹⁶⁴ Eit døme på konstruert likskap er korleis vi forholdt oss til velstand. Ifylgje Gullestad plar vi til dømes akseptere økonomisk ulikskap så lenge dei rike oppfører seg som oss andre. Difor respekterer vi at folk frå arbeidarklassa vert rike så lenge dei forsikrar at dei er den same som før, og ikkje visar prangande velstand.¹⁶⁵ Den økonomiske ulikskapen vert i slike tilfelle tona ned slik

¹⁶² Gullestad, M. (2006) *Plausible Prejudice*, s.170, sitert i Auestad 2015, s.117.

¹⁶³ Auestad 2015, s.117.

¹⁶⁴ Ibid.

¹⁶⁵ Ibid, s.119.

at ein enklare kan identifisere seg med dei rike i ein form for narsissistisk identifikasjon.¹⁶⁶ Auestad illustrerer dette ved å vise til det kjende biletet av Kong Olav som løyser billett på trikken då det var oljekrise i 1973 og forbode med biltrafikk i helgane.¹⁶⁷ Dette har som Auestad påpeiker vorte ståande som biletet på «folkekongen», til tross for at det var hoffet som betalte for billetten og ein tenar bar skia hans – og at medpassasjerane hans var ei ung teologistudent og ein låglønna oppvaskarbeidar frå ein restaurant, to som berre kunne drøyme om den velstanden kongen levde i. Sidan Kongen reiste med trikken for å gå på ski vart han til «ein av oss» - og om kongen er som oss, er også vi som kongen.¹⁶⁸ Medan klasseskilla vert glatta over, har ulikskap mellom «nordmenn» og «innvandrar» vorte det mest framtrudande i norsk samfunnsdebatt.¹⁶⁹ Skulda for ulikskapen vert lagt på den som representerer det framande i situasjonen, nemleg den andre.

Det er ein kopling mellom den konstruerte likskapen og einheitstenkinga. Sampson plasserer Irigaray i «en tradisjon hvor likeverd (...) søkes begrunnet uten at en må støtte seg til et likhetskriterium».¹⁷⁰ Slik lyt ein og forstå skilnadstenkinga Irigaray tar til orde for, i kontrast til einheitstenkinga som nettopp nyttar likskap som grunnlag for likeverd. Den konstruerte likskapen verkar rimeleg å lese som eit døme på og uttrykk for korleis einheitstenkinga artar seg i det daglege. Vi ser ei veldig privilegering av likskap som grunnlag for likeverd og korleis dei som kan innlemmast i den konstruerte likskapen vert aksepterte, medan dei som er for ulike og dermed bryt illusjonen vert til Den Andre, ekskludert og berar av skuld. Basert på funna til Gullestad og Auestad verkar det definitivt som at einheitstenkinga er tilstades i Noreg.

2.7. Platåets rasjonelle, ljose tryggleik

Gjennom lesinga av hulelikninga anar vi i einheitstenkinga ei forholdsvis sterk lengt etter eit transcendent, eit nietzschiansk gudssubstitutt som kan stå som garantist for sanning og gjeve tryggleik, som vi var inne på i førre kapittel. Det er naudsynt å oppretthalde idéen om ein endeleg

¹⁶⁶ Ibid.

¹⁶⁷ Ibid, s.118.

¹⁶⁸ Ibid, s.119

¹⁶⁹ Ibid, s.117.

¹⁷⁰ Sampson, s.59.

sanning for å ivareta denne tryggleiken. Samstundes handlar det om sjølv å verte gudssubstituttet, den som avgjer kva som er sant. Den tryggaste posisjonen er den som har full kontroll. Filosofar burde vere kongar, har vi høyrd frå Platon. I hulelikninga vert Filosofen med stor F til ein absolutt autoritet, eit gudssubstitutt i ordets rette forstand. Hulelikninga gjenkaller det som Theweleit synar oss er blant dei sentrale fascistiske fantasiane, nemleg avgrunnen og platået. Platons reise frå hulas djupe, mørke, krypende mangfald av sanningar og tolkingar, opp til verda utanfor, rein og opplyst av fornuftens ljøs, verkar som ein klar parallell til soldatanes fantasiar. Ferden mellom Avgrunnen og Platået minner oss ikkje berre om hulelikninga, for gjennom det at hula representerer ei livmor, og reisa forstås som ei andeleg fødsel, finn vi ei påtakeleg likskap med eit sentralt fascistisk tema som vi tok for oss i førre kapittel, nemleg *palingenese*, attfødinga av folket og nasjonen.

Dette kan opne for fleire spørsmål av ulik kvalitet, men framfor å leike med tanken om opne koplingar mellom platonisk filosofi og fascisme, er det nok meir nærliggande å anerkjenne dette som ein illustrasjon på den appellen overrasjonell tenking kan ha på det reaksjonære begjæret, og kor nærverande transcendent tenking er. I ein rasjonell verd er ein trygg for kjensler. Det er ikkje utan grunn at det har vore eit betydeleg overlapp mellom visse intellektuelle nyateistiske miljø, der kritikk av retningar innafor islam etter kvart kunne skli ut i rasisme mot alle med tilknytning til religionen, via den samlinga med offentlege intellektuelle som kallast *Intellectual Dark Web*, og til miljø som best kan beskrivast som anten kryptofascistiske eller beint fram fascistiske. Det er uansett ikkje noko tilfeldigheit at både Platons hulelikning, slik den er analysert av Irigaray, og den palingenetiske myta begge fylgjer det same sporet som dei fantasiane Theweleits psykoanalytiske lesing finn hjå fascistsoldatane i frikorpsa i mellomkrigstida. Det vert avdekka ein rekke likskapar med fascistisk mythos og fantasiar: attfødinga, den mannlege helten, det gode som eit ideale assosiert med det mannlege, det kvinnelege som berar av ignoranse og død. Vi ser den same reaksjonære impulsen til å dominere det ukjende, ukontrollerbare som er assosiert med kvinna.

Vi forstår i lesinga av Irigarays arbeid med einheitstenkinga og hulelikninga at begjæret etter å dominere kan ha vore med oss mykje lengre enn ein kanskje skulle tru. Med Deleuzes arbeid med motsetninga mellom immanens og transcendens i mente, kan vi gjennom Irigarays lesing av hulelikninga ane korleis det gjekk til einheitstenkinga vart ein så sentral del av vestleg kultur som Irigaray framstiller det som. Måten ho les hulelikninga styrkar dermed den historia ho fortel. Eit anna haldepunkt som styrkar fortellinga hennar er der den har samanfall med empiri. Teorien om einheitstenkinga passar godt med funna frå Theweleits soldatmenn og hans analyse av desse utifrå psykiatriske arbeider. Det same gjer funna som Gullestad visar til, spesielt slik Auestad les dei. Historia om einheitstenkinga høvar òg med dei begjærstilosofiske verka til Deleuze og Guattari, som i si tid baserte seg på psykoanalytisk og psykiatrisk forskning. Teorien om einheitstenkinga og det øvrige begjærstilosofiske arbeidet samsvarar ganske enkelt godt med dei funna som er gjort og gjev oss eit kart som høvar med terrenget slik det framstår for oss.

Kapittel 3: Den metapolitiske fascismen

3.1. Innleiing

I dei føregåande kapitla har vi utforska det ein kan kalle ein reaksjonær impuls eller eit begjær etter å dominere. Vi har freista å gå i djupna på dette gjennom begjærstilosofiske analysar. Vi såg korleis einheitstenkinga i form av hulelikninga korresponderer med fascistiske fantasiar om avgrunnen og plataet, som igjen speglar det palingenetiske temaet, attføringa. I kapittel 1 såg vi at fascismen kan karakteriserast av to hovudfikseringar: ein fiksering på samfunnets attføring frå eit samtidig forfall, og ein fiksering på ein maskulinitet prega av ein hard og disiplinert kropp, med ein underforstått kvinnefiendtleghet. I det fylgjande skal vi sjå at begge tendensane er tilstades i fascistisk tenking og har vore det heile tida.

I dette kapitelet skal vi sjå nærare på korleis dette begjæret manifesterer seg på eit intellektuelt plan. Vi kjem attende til det palingenetiske og ser på strategiar for å kome seg frå avgrunnen til plataet. Vi skal identifisere korleis det palingenetiske prosjektet kjem til uttrykk i samtida og i fortida. Vi skal utforske den *metapolitiske* fascismen, noko som viser til den fascismen som jobbar metapolitisk framfor tradisjonelt politisk. Metapolitikk kan forstås på to måtar, både som diskusjon om politikk på eit metanivå, og som ein spesifikk strategisk tilnærming til politikk. I dette kapitelet har vi hovudsakleg fokus på det siste. Metapolitikk er som vi skal sjå forstått som ein metode der ein i staden for å jobbe politisk for å få politisk fleirtal for sitt eige parti, heller jobbar for at andre parti skal dele same verdssyn og problemforståing som ein sjølv har. For å

avdekke korleis dette har kome til uttrykk i fascismen, tar vi utgangspunkt i *den identitære rørsla* og det som har vorte kalla *Det Nye Høgre*, og gjennom dette vil vi kome inn på korleis samtidsfascismen omformar rasisme til *etnopluralisme*. Medan tenkarar som Irigaray, Deleuze og Guattari kritiserer den typen identitetstenking ein finner i einheitstenkinga og i anna transcendent tenking, kan ein seie at i samtidsfascismen er identitetstenking framheva som eit gode, noko den identitære rørsla er eit døme på. Vi skal og spore dei intellektuelle røtene og fascismens ideologiske palingenetiske kjelde attende til den såkalla *Konservative Revolusjonen* og til spesielt Martin Heidegger. Det vil også her vise seg at visse maskulinitetsidealar går att, samt at medan metapolitisk fascisme ynskjer å framstå som intellektuell, er den i røynda emosjonelt motivert på lik linje med fascismen for øvrig.

3.2. Den identitære rørsla

Fyrst litt om samtida vår. Identitet er eit av dei viktigaste kodeorda i samtidsfascismen, av di den mest populære fascistiske rørsla, i allefall i Europa, er det som på norsk ofte vert kalla *den identitære rørsla*.¹⁷¹ Den oppstod i 2003, då organisasjonen *Bloc Identitaire* vart oppretta.¹⁷² Bloc Identitaire heiter i dag «*Les identitaires*», eller «dei identitære», og miljøet kring denne organisasjonen har lenge hatt band til det nasjonalistiske partiet *Front National* (FN), som på si side i dag er omdøpt til *Rassemblement National* - eller Nasjonal Samling på norsk, og til holocaustfornektarar og andre fascistiske miljø.¹⁷³ Medan nordmenn kanskje vil reagere på eit slikt namneval, framstår det meir tilforlatelig i ein fransk kontekst. Det vi ser her er at dette partiet byter namn til noko som lyder meir moderat, og dette er ein sentral del av den fascistiske strategien vi her skal sjå på, altså det å framstille seg sjølv som meir moderat og spiseleg enn folk er vand med å tru. Dei identitære har eit fokus på såkalla *metapolitisk* arbeid, som i kontrast med det å jobbe politisk for at eit visst parti skal få gjennomslag, handlar om å få dei andre partia til å dele dei same verdiane og den same analysen som ein sjølv har. Det handlar om å påverke bakanforliggende tankar og tankefigurar. Dette metapolitiske arbeidet har ikkje vore utan resultat. Koplinga mellom dei identitære kretsane kring tenketanken G.R.E.C.E. og FN var

¹⁷¹ Bjørkelo, 2016.

¹⁷² Murdoch og Mulhall, s.10.

¹⁷³ «Front Nationals unge tilhengere», NRK 3.5.2017.

bakgrunnen for at sistnemnde gjorde visse retoriske endringar i budskapet sin,¹⁷⁴ som gjorde rasismen deira akseptabel for veljarane, med det resultat at FN gjorde sitt til då beste val i 1984.¹⁷⁵ I 2012 vart det oppretta ein ungdomsorganisasjon kalla Generation Identitaire, altså «Generasjon Identitet», heretter GI.

Vi gløymer ofte at rasisme ikkje berre er nokre sære folk som står og ropar på gatehjørner eller i kommentarfelt for den saks skuld, men er noko som rettar seg mot menneske og har reelle ofre. Difor må vi, som Etienne Balibar minnar oss om, ta omsyn til kven rasismen rettar seg mot, sidan rasisme og fascisme er sosiale fenomen.¹⁷⁶ I så måte lyt vi merke oss at aktivitetane til den identitære rørsla har konkrete, reelle konsekvensar for menneskeliv. Det er til dømes verdt å nemne ein konkret konspirasjonsteori som har vorte spreidd i GI sine nettverk, nemleg *The Great Replacement*.¹⁷⁷ Dette er ein variant av det som kallast *Eurabiasteorien*, som seier at kvite innbyggjarar i vestlege, europeiske og angloamerikanske land er i ferd med å verte «utskifta» med innvandrarakar frå ikkje-vestlege land. Ifylgje denne fantasien skal Europa omdannast til Eurabia. Medan Eurabia-teorien vart sentral inspirasjon for åtaka 22.7.2011, vart *The Great Replacement* viktig som inspirasjon eller påskot for Christchurch-massakren i New Zealand i mars 2019, skytinga i El Paso, USA, og åtaket mot mosken i Bærum, Noreg i august same år. GI har vore spesielt sentrale i spreie dette tankegodset.¹⁷⁸ Den identitære rørsla har fått fleire internasjonale avleggjarar, som til dømes ulike alt-right-organisasjonar som *Identity Evropa* i USA, som var med på å organisere Unite the Right-samlinga i Charlottesvill i 2017, der antirasisten Heather Heyer vart drepen. I 2019 vart det avslørt at identitære aktivistar som har teneste ved britiske marinebasar aktivt nyttar desse som arena for rekruttering.¹⁷⁹ *Generation Identity UK*, som seint i 2019 skifta namn til *Identitarian Movement* før organisasjonen vart oppløyst i januar 2020, vart av leiar Benjamin Jones omtalt som eit «vatntett metapolitisk prosjekt», noko som tydar at dei

¹⁷⁴ McCulloch, 2006.

¹⁷⁵ Mayer og Perrineau, 1992.

¹⁷⁶ Balibar og Wallenstein, s.41

¹⁷⁷ Buet og Feder, 2017.

¹⁷⁸ van der Merwe, 2019.

¹⁷⁹ Ibid.

ikkje er ute etter politisk makt men å forme sjølve den politiske debatten.¹⁸⁰ Ein kan òg nemne *Groyper*, ei laus gruppe aktivistar som nyttar både internett og tradisjonell aktivisme for å spreie alt-right tankegods i den politiske hovudstraumen, og tvinge konservative politikarar til å dreie mot høgre.¹⁸¹ Dette er dømer på den metapolitiske strategien som vi undersøker i dette kapitlet.

3.3. Det nye høgre - metapolitisk retorikk

I *Hva er rasisme* frå 2015 skriv sosialantropologane Sindre Bangstad og Cora Alexa Døving at ein kan sjå på byrjinga av 1980-talet korleis den ytterste høgrekanten i Noreg og mange andre vesteuropeiske land «erstatter ideen om at det er jøder som representerer den største 'trusselen', med en ide om at det nå er muslimer som er den fremste 'trusselen' mot land, kultur og folk.»¹⁸² Lenger opp på same side kan vi lese at «dette hovedskiftet i retorikk sammenfaller med fremveksten av en betydelig muslimsk minoritet (...) på 1970- og 1980-tallet.»¹⁸³ Vidare beskriver dei korleis fascistar innsåg at den gamle biologiske rasismen og grove antisemittismen hindra dei i å nå nye publikum. Difor har desse miljøa endra retorikken sin til å handle om ord som «kultur» og «etnisitet» framfor «rase», og «muslimar» framfor til dømes «pakistanarar» – samstundes som dei kunngjer at dei tar av stand frå alle formar for rasisme. Dette til tross for at den nye retorikken og dei nye orda framleis vert nytta på ein rasistisk måte. I Noreg har vi sett denne utviklinga frå då til dømes Bastian Heide frå Norsk Folkeparti delte ut pamflettar om korleis innvandrarak forureinar norsk kultur, eller då Arne Myrdal frå Folkerørsla mot innvandring hevda å kjempe mot ein muslimsk invasjon.¹⁸⁴ Frå desse mikromiljøa spreidde denne budskapet seg inn i etablerte kretser, til dømes ved Framstegspartiets leiar Carl I. Hagens opplesing av det berykta falsumet «Mustafabrevet» i 1987.¹⁸⁵ I 2010 såg vi at norsk innvandringspolitikk, ein «kulturinvasjon» assosiert med Arbeidarpartiet, vart av to FRP-politikarar kalla «å dolke vår egen

¹⁸⁰ Van der Merwe, 2019.

¹⁸¹ Vox.com, "Why alt-right trolls shouted down Donald Trump Jr." 11.11.2019

¹⁸² Bangstad og Døving 2015, s 110.

¹⁸³ Ibid.

¹⁸⁴ Bangstad 2014, s.120.

¹⁸⁵ Ibid, s.121.

kultur i ryggen», medan dei avviste at dei var «sjåvinistar».¹⁸⁶ Ei slik strategi vart óg nytta av Anders Behring Breivik, som skreiv i manifestet sitt om korleis ein skal unngå anklagar om rasisme.¹⁸⁷ Han nektar sjølv for å vere rasist eller spreie rasisme, men skriv gjerne om viktigheita av å bevare den nordiske rasen og unngå raseblanding. Her siterer Breivik ein av hovudinspirasjonane hans, nemleg Peder Are «Fjordman» Nøstvold Jensen, på at «we will not accept any accusations of racism.»¹⁸⁸ Som vi har antyda er ikkje dette noko nytt i samtidsfascismen. Ein activist i britiske *Identitarian Movement* uttalar det slik:

Saying it [genetic differences between races] publicly won't do us any favours... Now, pushing the cultural differences is a more subtle way of implying that there's very real differences between the people who were originally here and the people who are now coming here.¹⁸⁹

I dette sitatet kjem det fram ein førestilling om Den Andre som rører ved det vi var inne på i kapittel 2. Den annetheten som Irigaray kritiserer i forbindelse med kvinnefiendtlegheten i einheitstenkinga er den same hierarkiske annetheten som vi ser rasistisk og fascistisk agitasjon. Identitær fascisme freistar som vi skal sjå å unngå klare uttrykk for rasisme i sin retorikk, til dømes ved å unngå å tale om rase, men som vi ser er den annetheten framleis tilstades.

Fascistar nyttar kulturelt retta språkbruk for å spreie rasistiske budskap. Bangstad plasserer Det Nye Høgre og den franske tenkaren Alain de Benoist i sentrum for denne utviklinga, med deira fokus på nasjonalmajoritetens "like rettigheter" og korleis desse skal vere under åtak frå minoritetar.¹⁹⁰ Ved å kle gamal framandfrykt og ekskluderande tankegods i ny og moderne drakt, kunne Benoist vri og vende på røynda slik at det var multikulturalistane som var dei ekte rasistane. Bangstad fortel vidare at dette retoriske skiftet har vorte dokumentert lenge, både i fascistiske miljø og hjå meir vanlege konservative krefter. Dette utgjør ein ny type rasisme, ein «rasisme utan rase».¹⁹¹ Også Kevin Passmore plasserer Benoist og Det Nye Høgre som drivande

¹⁸⁶ C.T. Gjedde og K. Andersen, «Drøm fra Disneyland», Aftenposten, 25.08.2010

¹⁸⁷ Bangstad 2014, s.93.

¹⁸⁸ Ibid, s.94.

¹⁸⁹ Van der Merwe, 2019.

¹⁹⁰ Bangstad og Døving 2015, s.110

¹⁹¹ Ibid.

aktørar i denne utviklinga.¹⁹² Det Nye Høgre kan forstås som ein reaksjon mot studentrørsla i 1968, men gjorde bruk av ein samansmelting av fascistisk tankegods med idear frå den liberale tidsanden, ved til dømes å nytte retorikk om «like rettigheter» for å forsvare diskriminering mot minoritetar, for å ivareta rasens rett til må vere rein. Dette kjem vi attende til seinare når vi tar for oss etnopluralisme.

Benoist har vore ein leiarskikkelse i Det Nye Høgre som søkte å gjenoppfinne fascistisk tankegods for etterkrigstida. Grepet dei gjorde var enkelt: dei slutta å snakke om «rase» og byrja heller å snakke om «kultur», og «etnisitet» - og framheva at det var viktig å bevare mangfaldet av «etnisitetar.» For å gjere dette, var det likevel viktig å halde «etnisitetane» åtskilt. Slik ser vi at denne «nye» tankegangen eigentleg handla om å skape og oppretthalde strenge raseskiljer. Denne måten å tenke på fekk etter kvart namnet «etnopluralisme», ein doktrine som fekk stor innverknad, og som vi skal sjå nærare på etter kvart. Eit anna vellukka grep dei gjorde var å hevde at dei korkje tilhørde høgresida eller venstresida.¹⁹³ I staden framstilte dei seg sjølve som bekymra intellektuelle som var opptatt av å finne svar på intellektuelle og eksistensielle spørsmål. Som Benoist seier: «You treat the New Right as a political subject, but for us it is an intellectual subject.»¹⁹⁴ Medan begge desse grepa har vore forsøkt av fascistar tidlegare, var det likevel tilstrekkeleg til at dei kunne gå under radaren for dei fleste. Det var til dømes ein i utgangspunktet venstreorientert journal, *Telos*, som introduserte de Benoist til eit nordamerikansk publikum på 1990-talet, visstnok utifrå interesse for hans kritikk av sambandstatanes utomrikspolitikk.¹⁹⁵

På tidleg 60-tal gav Benoist saman med Dominique Venner ut eit magasin i lag som heitte *Europe-Action*, som i tida etter at Algerie vann uavhengigheit oppfordra Vesten til å forlate nasjonalistiske kampar og mellomnasjonale konflikhtar, og heller sameinast som «dei kvites samfunn». ¹⁹⁶ Folk frå Europe-Action gjekk saman med folk frå den nasjonalistiske studentfederasjonen for å danne

¹⁹² Passmore 2014, s.103.

¹⁹³ Feder og Buet, 2017.

¹⁹⁴ Ibid.

¹⁹⁵ Ibid.

¹⁹⁶ Ibid.

tenketanken *Groupement de Recherche et d'étude pour la Civilisation Européenne* (G.R.E.C.E.)¹⁹⁷ Dei tok eksplisitt avstand frå nazismens antisemittisme og nazistiske metodar som paramilitære styrker og gatekamp. I staden skulle ein lære av fienden. Prosjektet kalla dei *metapolitikk*, eit omgrep dei tok i frå den italienske kommunisten Antonio Gramsci.¹⁹⁸ Gramsci skal ha løfta fram eit skilje mellom den vanlege direkte, politiske dominansen, som nytta makt og undertrykking, og det han kalla hegemoni, forstått som ein kontroll ein kan ha over ein befolkning ved å få deira frie samtykke.¹⁹⁹ Det kunne ein oppnå ved å forme debatten i samfunnet gjennom å syte for at skular, universitet, avisar så vel som tenketankar var bemanna av folk som tenkte likt som ein sjølv, eller som kunne påverkast til å tenke slik ein ville at dei skal tenke.²⁰⁰ Den metapolitiske metoden tok på alvor at "before winning at the ballot box it was necessary to win the battle of ideas".²⁰¹ Benoist skreiv at den tradisjonelle høgresida ikkje hadde innsett kor viktig Gramsci var og korleis kulturell makt kunne truge statsapparatet.²⁰²

Eit døme på kor viktig denne tenketanken har vore kan vi sjå utifrå det at etter at Front National nytta den nye budskapet for å gjere eit gjennombråtsval i 1983-4, vart denne retorikken vanleg kost i høgreekstreme miljø i Europa, som vi allereie har sett.²⁰³ Ein av GIs mest kjende leiararar, Martin Sellner frå Austerrike, har uttalt at det var forfattarskapet til Benoist som fekk han til å gå frå det «gamle» høgre, altså vanleg konservativisme, til Det Nye Høgre.²⁰⁴ Benoist sine idear om metapolitikk og identitet har vore heilt sentrale for den identitære rørsle. Utover ulike eksplisitte koplingar til GI og andre identitære miljø, kan ein sjå eit klart ideologiske slektskap med G.R.E.C.E., til dømes i innslaget av antikk gresk estetikk i propagandamaterialet deira. Griffin påpeiker at Benoist var ein av få som verkeleg forstod at fascismen ikkje kunne kome til makta ved noko valdeleg statskupp, men at ein i staden måtte ta over bokklubbar: «What he did was crystallize in a really cunning and deliberate way (...) a fascism that doesn't look like a duck and

¹⁹⁷ Griffin 2009 s.350.

¹⁹⁸ McCulloch 2006, s.160

¹⁹⁹ Sharpe, 2017.

²⁰⁰ Buet og Feder, 2017.

²⁰¹ McCulluch, s.168.

²⁰² Ibid.

²⁰³ Bangstad 2014, s.30.

²⁰⁴ Buet og Feder.

doesn't quack like a duck – it looks like high-grade intellectual activity.»²⁰⁵ Fascismen går under radaren som intellektuell aktivitet. Dei fleste i Det Nye Høgre har vore ivrige i å benekte at prosjektet deira har noko å gjere med fascisme, medan Griffin hevdar vidare at det ikkje berre er opphavet til Det Nye Høgre som var fascistisk, men at fascistisk tankegods framleis ligg i kjerna av det politiske prosjektet deira.²⁰⁶ Griffin skriv at det i etterkrigstida var lite rom for fascisme i det politiske landskapet.²⁰⁷ I austblokklanda var det ikkje rom overhovudet, og i Vest-Europa var det politiske klimaet dramatisk endra, der kapitalistiske sosialdemokrati no var blitt hovudregelen. Her måtte fascistiske rørsler endre seg på ein heilt grunnleggande måte for å kunne tilpasse seg. Ein fann inspirasjon for denne endringa hjå dei fascistiske filosofane Armin Mohler og Julius Evola.

3.4. Mohler og Evola

I artikkelen "Between metapolitics and apoliteia: the Nouvelle Droites strategy for conserving the fascist vision in the interregnum" skriv Griffin at de Benoist og andre kombinerer elementer frå Mohlers bok *Die Konservative Revolution* med tankar frå den italienske fascistten Evola, slik at den metapolitiske, moderne visjonen som Benoist og Det Nye Høgre populariserte framleis ber med seg fascistisk ideologi.²⁰⁸ Mohler hadde bakgrunn som sekretær for den kjende naziforfattaren Ernst Jünger, som vi kjem attende til seinare. Han gav ut *Die Konservative Revolution* (KR) i 1950 medan han framleis var student. Griffin omtalar boka som ei oppsummerande samling av det som fanst av antidemokratisk, ikkje-nazistisk tankegods under Weimarrepublikken.²⁰⁹ Mohler var klar på at han ynskte å bidra til å formidle dette stoffet til etterkrigstida. Boka var heilt eksplisitt meint som ein rettleiing i den nye tida etter at det Tredje Rike falt. Mohler skreiv at dei gamle strukturane hadde falt saman, medan ein så langt enno ikkje hadde sett «a new unity.» I staden fann ein seg no i ein overgangsperiode som han kallar *Interregnum*, forstått som tidsperioden mellom fascismens nederlag, og tradisjonen og

²⁰⁵ Ibid.

²⁰⁶ Griffin 2002, s.2

²⁰⁷ Ibid, s.4

²⁰⁸ Griffin 2000, s.1.

²⁰⁹ Ibid, s.5

nasjonens undergang, og den kommande framtida då alt vert revitalisert og samfunnet venter attende til tradisjonen og det opphævelege. Boka hans vart altså skriven som ei handbok for å kome gjennom denne tidas prøvelsar.²¹⁰

I KR er det ifylgje Griffin altså nesten utelukkande tysk såkalla ikkje-nazistisk fascisme, i den forstand at dei involverte i KR tok avstand frå nazipartiet. Den sentrale ideen er at nasjonens antatte fordums storleik igjen skal attfødest, altså palingenese.²¹¹ Griffin karakteriserar boka og det palingenetiske som ei myte som skal inspirere til handling. KR utgjer eit betydeleg bidrag til etterkrigstidas nyfascistiske tenking. Ein forstod at i denne nye tida kunne ein ikkje kome med direkte åtak på statsmakta med paramilitære styrker. I staden krevde samtida at visjonære tenkarar måtte leggje forhalda til rette for å endre fyrst den kulturelle makta og deretter det politiske makta, etter at den dekadente samtida ville møte sin uunngåelege undergang, lik ein vanleg sjukdom.²¹² Mohlers framheving av at tenkarar måtte gjere det kulturelle landskapet klart for «transformasjonen», altså at ein måtte leggje dei kulturelle forhalda til rette for det som skulle kome, syner at han tenkte metapolitisk, sjølv om omgrepet metapolitikk ikkje var kjend i fascistiske kretsar då Mohler skreiv. Medan omgrepet fyrst dukka opp då Det Nye Høgre byrja å lese Gramsci, har Mohler ifylgje Griffin vore ein av dei viktigaste inspirasjonane for det metapolitiske arbeidet.

Medan Mohler reagerte på fascismens nederlag med å trekke seg attende til metapolitisk arbeid, valde den andre store inspirasjonskjelda til Det Nye Høgre, Julius Evola, å trekke seg attende til det han kalte *apoliteia*.²¹³ Apoliteia kan forstås som ein mismodig, apatisk og likegyldig haldning til samtidas politikk. Evola var sterkt inspirert av okkultisme og orientalsk mystisisme, og vart opptatt av ein tapt men ærerik «Tradisjon».²¹⁴ I eit Tradisjonelt samfunn skulle alt av institusjonar og anna kultur vere gjennomsyra av trua på ein heilag, metafysisk orden, styrt av ein elite av krigarar og prestar. I tillegg skulle det vere prega av ein *asketisk*, militær etikk der krigaranes og

²¹⁰ Ibid.

²¹¹ Ibid.

²¹² Ibid.

²¹³ Ibid, s.7

²¹⁴ Ibid, s.6

prestanes ideal vart samla, etter modell frå det gamle Sparta eller frå dei japanske samuraianes «Bushido». Evola glorifiserer dermed eit asketisk ideal, som vi var inne på i kapittel 1 og kjem attende til seinare i dette kapittelet. I likskap med Mohler trudde Evola på ein syklisk verden med død og attføring, som ein motsetting til lineær tid. Dei to delte òg oppfatninga av dekadansen i den moderne verda som noko som måtte falle og gje plass til noko nytt. Spesielt Evola såg dekadansen som eit teikn på at verda var i det hinduane kalla «Kali Yuga», eller den svarte tidsalder, som ville vike for ei ny og gylden tid der det Tradisjonelle skulle reetablere seg.²¹⁵ Evola hadde først trua på at Mussolini var tilstrekkeleg radikal og seriøs nok til å kunne bryte gjennom denne dekadansen, og han produserte mange tekstar og bøker for å få spreidd sitt syn på kva fascismen burde vere.²¹⁶ Då nederlaget derimot var eit faktum, såg Evola det som eit teikn på at aksemaktane hadde gitt etter for den moderne dekadansen. Dei hadde svikta.

I etterkrigstida såg Evola det som vonlaust å skulle få til den ettertrakta attvendinga til det Tradisjonelle, noko som gjorde han svært pessimistisk. Det einaste ein kunne gjere i ei slik tid var å dyrke ikkje-interesse og avstand frå den moderne politikken, som noko som var uverdigg «for eins sanne sjølv».²¹⁷ Ein kunne framleis halde på med praktisk politikk som ein hyllest til handling i seg sjølv, men då meinte han at ein like gjerne kunne drive handel med våpen eller slavar. Apoliteia var uansett løysinga av di det ville framskande dekadansens kollaps og den nye, gylne og Tradisjonelle tidas inntog, der den Tradisjonelle mannen igjen ville kjenne tilhørigheit. Griffin legg særleg vekt på at det er alltid menn dette handlar om. Vi anar at det Tradisjonelle samfunnet i røynda er det patriarkalske samfunnet der mannen alltid innehar ein dominant posisjon. Dette er synet Evola ifylgje Griffin presenterer i *Cavalcare la Tigre* frå 1961, ein tittel som kan omsettast som «ri på tigeren», noko som seinare har vorte eit fascistisk symbol. Det er dette den Tradisjonelle mannen gjer ved å vie seg til apoliteia.²¹⁸ Mohlers metapolitikk og Evolas Apoliteia utgjer to sidar av den same metapolitiske diskursen, der marginaliserte fascistar kunne finne saman som forfølgde krigarar som kjempar mot moderniteten.²¹⁹ Dei var voktarane av høgare og

²¹⁵ Ibid.

²¹⁶ Ibid.

²¹⁷ Ibid s.7

²¹⁸ Ibid.

²¹⁹ Ibid.

evige verdiar som ein gong i framtida igjen ville få sin tid.²²⁰ Benoist skreiv i 1979 om korleis den frie anden må leve avsondra frå verda, i løynd, gøymd djupt i *væren*.²²¹ Han skriv vidare om å gå i dekning i *interregnum*, om å vente på betre tidar. Vi ser her ein syklisk forståing av tidsrekninga som føreset at vi vil kome attende til soloppgongen, attfødninga. Vi ser òg ved ordet «væren» teikn til at han har vorte inspirert av Heidegger, noko vi kjem attende til. Ein ser elles ein betydeleg spenning mellom tidleg og sein periode i Det Nye Høgres aktive tid. På 1970-talet var dei prega av optimisme og pågangsmot, medan dei på 1990-talet framstår som meir resignerte.²²² Dette er illustrert ved at Benoist sjølv ser ut til å ha flytta seg frå Mohlers metapolitiske metode til Evolas Apoliteia. Griffin peiker på ei rekke utgåver av journalen *Elements (pour la civilisation Européenne)*, der Benoist sit i styret under pseudonymet Robert de Herte. Av disse numra går det klart fram at Mohlers konservative revolusjon framleis har stor påverknad, som til dømes i nr.12, *The Conservative Revolution and right-wing Gramscism*.²²³ Ei seinare utgåve frå 1997, nr.90, inneheld artikkelen «Evola the awakener» som beskriv Evolas arbeids som eit uvurderleg ljøs i mørketida. Same nummer reklamerer for essaysamlinga *Dossier H: Julius Evola*.²²⁴ Tittelen sender tankane til hemmelegstempla militærdokument, slik at Evolas tankar framstår som forbudte, farlege, og spanande, medan dei som publiserer det framstår som ein slags spionar eller agentar som formidlar desse tankane. Det var uansett ifylgje Griffin på 80-talet at Det Nye Høgre oppdaga Evola i takt med at nøkkelverka hans vart omsett og gjort tilgjengeleg for eit fransktalande publikum.²²⁵

I 1994 publiserte Benoist artikkelen «The Idea of Empire» der han postulerte at det vil kome en ny verdsorden, anten styrt av «datamaskin-menn» eller av ein mangfaldiggjort organisasjon bestående av levande menneske.²²⁶ Frykta for «datamaskin-menn» har klangbotn i det vi skal sjå at Heidegger skriv om *machenschaft*. Problemet var ifylgje de Benoist at nordamerikansk

²²⁰ Ibid, s.8

²²¹ Ibid.

²²² Ibid, s.17.

²²³ Ibid, s.14

²²⁴ Ibid.

²²⁵ Ibid, s.10

²²⁶ Ibid, s.12

imperialisme homogeniserte verda gjennom «dekulturaliserande» og «depersonaliserande» trender. Løysinga han set føre lesaren peiker eksplisitt på Evola og handlar om at europearar kan verte «borgarar av ein idé i den imperiale Tradisjonen». I samtidige tekstar verkar Benoist mindre opptatt av eksplisitt politisk agitasjon samanlikna med på 70-talet. I staden synast det viktigare å konstruere filosofiske argumentasjonsrekker som i sum vil leie dei lesarane som har eit ope og søkande sinn til å innsjå kva som foregår, nemleg at vi lev i eit interregnum. Frå entusiastisk metapolitisk argumentasjon på 70- og 80-talet, var det på 90-talet resignert filosoferande Apoliteia som vart gjeldande. Slik var tilstanden ifylgje Griffin då han skreiv i 2000, men det er ikkje sikkert at Det Nye Høgre er like resignert i dag, 20 år seinare, når fascistiske krefter ser ut til å nyte betrakteleg betre vilkår. I eit innlegg publisert på Benoist sin offisielle side 1.05.20 som omhandlar tiårs-jubileet til det fascistiske forlaget Arktos, framstår forlaget som triumferande mot stormen, sjølv om det mest kan verke påtatt med tanke på kor få likartrykk og delingar innlegga på sida har. I eit innlegg frå januar kan ein sjå ein oversikt over dei bestselgande bøkane deira frå fjoråret, der Evolas «Metaphysics of war» er på fyrsteplass, med ein spartansk krigar på omslaget. Viktigheiten av denne symbolikken kjem vi snart inn på.

3.5. Krebs, Gramsci og Thule Seminar

Så langt har vi fått vite noko overflatisk om korleis Det Nye Høgre i stor grad tok utgangspunkt i Antonio Gramscis tankar om hegemoni og kulturell makt. Difor kan vi sjå på kva ein annan leiarskikkelse i Det Nye Høgre, tyske Pierre Krebs, skriv om Gramsci. I teksten «The Metapolitical Rebirth of Europe» publisert i *Die Europäische Wiedergeburt* (den europeiske attføringa, ein openbar palingenetisk tittel) påpeiker Krebs at Gramsci forstod korleis eit kvart politisk apparat vert forsterka av ein «sivil konsensus, massanes psykologiske støtte».²²⁷ Denne støtta er ein konsensus som ein finn att i kulturen, i den dominerande verdsåskodinga og i etikken. Denne tanken slektar på tankar frå Heidegger, som vi skal sjå seinare. Politisk makt avhenger altså av kulturell makt. For Gramsci forklarte dette kvifor ulike marxistiske revolusjonar ikkje var vellukka, av di ein ikkje kan kullkaste eit eksisterande politisk apparat utan å ha sikra seg kontroll over kulturell makt i forkant. Krebs løftar fram metapolitikk, som han karakteriserer som ideanes

²²⁷ Griffin 2009, s.348

krigføring.²²⁸ Folket må kjenne på behovet for endring før ein kan mobilisere dei til kamp. I etterkrigstida, i ei tid der det antifascistiske verdssynet hadde fått nær total dominans, var det intellektuelle og kulturelle kanalar som vart dei nye slagmarkane, slik dei eigentleg alltid har vore. Europeiske fascistar vart tvungne til å innsjå det som i røynda er ein ganske banal og openbar sanning: om ein vil ha politisk endring må ein ha folket med seg, og det krev at dei er einige med den politiske budskapet ein kjem med.

Krebs omtalar metapolitisk arbeid som å ta over tankanes laboratorium.²²⁹ Dei fascistiske metapolitikarane ynskjer å dominere tankanes arenaer og dei dominerande ethos. Eit omgrep som går att i dette tankegodset er *differentiation*.²³⁰ Det viser til eit av dei konkrete retoriske skifta som Det Nye Høgre gjorde, nemleg å endre retorikken slik at ein gjekk frå å snakke om den kvite rasens overlegenheit til å seie at alle rasar er like mykje verdt, og at det er viktig å ivareta og bevare mangfaldet blant menneskerasane. Difor må ein bevare skilnadane mellom dei ulike rasane, det som Krebs kallar *differentiation*. Når Det Nye Høgre snakkar om retten til å vere annleis, er det med andre ord snakk om agitasjon for raseskille kledd i venstresidas retoriske rettighetsbaserte drakt. Som vi skal sjå om litt, er dette kjerna av den seinare etnopluralistiske rasismen. Krebs fortset med å understreke viktigheten av å arbeide metapolitisk, av di dette er det einaste som kan lukkast: «In this way we aim to prepare the ground for what is to come.»²³¹

Metapolitikk er attføringas strategi. Det Nye Høgre jobbar for å legge forhalda til rette for det som skal kome. Det handlar om å bearbeide folk og kultur slik at dei vert mottakelege for attføringa, for palingenese, attvendinga til tradisjonen. Krebs omtalar det politiske programmet deira som ein total europeisk attføring, som skal realiserast gjennom metapolitisk kulturkrig.²³² Han nemnar *Thule Seminar*, som han grunnla i 1980 og som har vore det tyske motstykket til franske G.R.E.C.E. Namnet spelar på det gamle *Thule-Gesellschaft*, som hadde sterke band til det

²²⁸ Ibid, s.348-9

²²⁹ Ibid, s.349

²³⁰ Ibid.

²³¹ Ibid.

²³² Ibid.

tidlege tyske nazipartiet.²³³ Dette selskapet oppstod på slutten av fyrste verdskrigen og vart grunnlagt i München.²³⁴ Det vart ein del av *Völkisch-rørsla* og danna i 1919 Freikorps Oberland, som i likskap med andre frikorps deltok i krigshandlingar mot kommunistar og polske nasjonalistar ved opprøret i Schlesien.²³⁵ Namnet kom opphaveleg frå den mytiske øya Thule, som dei gamle grekarane trudde var det nordlegaste landet i verda. I likskap med G.R.E.C.E. speler altså Thule på gresk kultur som eit ideal.

Open to the intellectual and spiritual life of our age, yet critical of all ideological dogmas, its research is based on a sense of commitment to western culture. (...) The Thule Seminar proclaims a European Europe which must become aware of its identity and it's destiny.²³⁶

Skjebne, identitet og tradisjon er nøkkelord for å forstå Det Nye Høgre. Hjå Evola ser vi at det viktige er at den tradisjonelle mannen for vende attende til tradisjonen og er nettopp mannen som er i fokus. Det samfunnet ein skal attende til, det samfunnet som skal gjenfødast, er det patriarkalske samfunnet der det er mannen som styrer og leiar. Symbolet på denne tradisjonen er den greske antikken, illustrert ved at Det Nye Høgres tenketankar vart heitande G.R.E.C.E. og Thule Seminar, og ved at identitære organisasjonar i dag kallar seg namn som "Identity Evropa" (det tidlegare namnet på American Identity Movement, som like før presidentvalet i november 2020 la ned gruppa, og truleg eigentleg gjekk under jorda²³⁷) og nyttar greske statuar i sin visuelle propaganda, slik som på omslaget av Evolas bok. Det vil føre for langt å gå i djupna på dette, vi lyt berre konstatere at for desse miljøa er den europeiske identiteten gresk.

3.6. Etnopluralismen

Vi skal no sjå nærare på rettighetsbasert retorikk i identitære fascistiske miljø. For å forstå den identitære rørsla, og nyrasisme og samtidsfascisme generelt, lyt ein forstå det som kallast *etnopluralisme*. Etnopluralismen er eit sentralt ideologisk moment hjå den identitære rørsla, og

²³³ Ibid, s.348

²³⁴ "Thule Society" Encyclopedia.com, vitja 17.11.2020

²³⁵ "Freikorps Oberland", Wikipedia.org, vitja 17.11.2020.

²³⁶ Griffin 2009, s.349

²³⁷ Unicornriot.ninja, «Neo-nazi 'American Identity Movement' Disbands», 02.11.2020.

var i ein lett omskriven variant ein del av manifestet til gjerningsmannen bak Christchurch-massakren i 2019.²³⁸ Etnopluralismen eller etnopluralistisk rasisme er ifylgje historikar Rasmus Fleischer kjenneteikna av at ein hentar sin argumentasjon frå tema som økologi, fred, menneskerettigheter, liberalisme, antiimperialisme og antirasisme.²³⁹ Som vi allereie har sett har Det Nye Høgre jobba for å kle rasistisk og fascistisk tankegods i ein ny drakt, mellom anna ved å nytte venstresidas retorikk. Etnopluralisme er ifylgje Fleischer eit omgrep som passar godt på tankegodset dei utvikla.²⁴⁰ Det var Benoist og Charleis Champetier som introduserte Det Nye Høgres etnopluralisme for eit engelskspråkleg publikum i 1999.²⁴¹ Den etnopluralistiske rasismen let seg best forstå som eit resultat av denne strategien. Fleischer meiner at det er eit skarpt og reelt skilje mellom etnopluralisme og den klassiske nazismen, i det at nazismen var klart aggressivt ekspansjonistisk og imperialistisk, medan etnopluralismen er tvert i mot antiimperialistisk og isolasjonistisk.²⁴² Etnopluralismen vektlegg territorial suverenitet og stabile grenser. Nasjonen står framleis sterkt, men vi kan seie at etnopluralistar vektlegg ein slags pasifistisk nasjonalisme, og ser gjennomgåande andre nasjonar som aggressive og ekspansjonistiske.

Kva er så etnopluralistisk rasisme? Som nemnd er dette ein form for rasisme som nyttar retorikk frå venstresida og frå liberalismen. Medan klassisk rasisme hevdar at somme menneskerasar er overlegne og meir verdt enn andre, og at desse rasane har rett til å herske over dei mindreverdige rasane, seier etnopluralismen at alle rasar er like mykje verdt og har rett til å leve i fred. I etnopluralismen er mangfald av rasar eit gode, men samstundes er det her at etnopluralismen avslører seg. For etnopluralistar er det nemleg slik at for å bevare det rasemessige mangfaldet er det viktig å unngå raseblanding, og dette kan best gjerast ved å innføre og oppretthalde eit strengt raseskilje. Her finn vi òg i argumentasjonen mot innvandring ei påkalling av menneskerettigheter. Det er nemleg slik at innvandring av folk tilhøyrande andre rasar er noko som bryt med den "innfødde" rasens rett til å leve i fred. Når menneske frå andre verdsdelar kjem

²³⁸ Murdoch og Mulhall, s.6-7.

²³⁹ Fleischer, s.8

²⁴⁰ Ibid, s.36

²⁴¹ Murdoch og Mulhall, s.54.

²⁴² Fleischer, s.37

til våre land og freistar å leve her, utgjer det ifylgje etnopluralisten eit overgrep mot oss. Vidare inneber det rasemessige mangfaldet at kvar rase har rett til å få bevare sine egne særtrekk. Om folk frå andre rasar kjem og får born med folk frå den 'innfødde' rasen, så er det med på å utvatne dei rasemessige særprega. Slik vert raseblanding eit overgrep mot begge rasar og deira rettigheter.

Fleischer synar at etnopluralismen baserer seg på å sette eit etisk likskapsteikn mellom individ og rasar.²⁴³ Det som er spesielt interessant med etnopluralisme er at raseskiljet gjerne ikkje berre handlar om bevaring, men òg om å legge til rette for 'divergens', altså evolusjonære prosessar som vert antatt å ligge bak utviklinga av rasar, slik at dei ulike rasane kan utvikle seg til fleire distinkte menneskeartar.²⁴⁴ Det er viktig for etnopluralistar å sikre «reproduktiv isolasjon» for å unngå degenererande raseblanding, altså å hindre at ulike menneskerasar møtast i det heile.

Det er altså skilnad som er det sentrale og viktige for etnopluralismen. Her er det koplingar til Det Nye Høgres retorikk om «differentiation», som vi har vore inne på. Griffin syner til at Det Nye Høgre i perioden 1979-1983 utvikla ein doktrine som kan kallast «differentialism», der ein avviste tanken om at visse kulturar eller rasar var i seg sjølve overlegne. I tida etter dette skiftet vart dette spissa mot det å kjempe for å halde alle kulturar i live.²⁴⁵ Den sentrale underliggende myta handla om at eit nytt Europa skulle stige fram, men ikkje i form av ein samling nasjonale statar. Istaden skulle det nye Europa bestå av rasemessig homogene regionar for autentiske og rotfesta verdiar og kommunitære ideal, som forsvarsverk mot både kapitalistisk og kommunistisk materialisme.²⁴⁶ For Det Nye Høgre vert demokrati totalitært av di det undergrev det dei ser på som det felles gode, medan raseblanding vert rasistisk:

There is a racism which absolutizes the Other to create a Totally Other with whom no one can have anything in common. There is another, more perverse racism which absolutizes the Same, and in the name of the Same, challenges the very idea of difference.²⁴⁷

²⁴³ Ibid, s.8

²⁴⁴ Ibid.

²⁴⁵ Griffin 2000, s.10

²⁴⁶ Ibid, s.11

²⁴⁷ Feldman, note 78. Sitat frå s.48 i Benoist, «What is racism» Telos 114 (1999), ss.11-49

Benoist skriv at rasisme skapar ein Andre som ein ikkje har noko til felles med, men at det samstundes finst ein verre rasisme som framheld det Same og ikkje tillét noko som er annleis i det heile. På denne intrikate og sofistiskerte måten kan han skoddelegge diskursen om kva som er og ikkje er rasisme slik at det vert vanskeleg for dei fleste å avgjere av det Benoist driv med er rasistisk. Det er for så vidt riktig nok at rasismen gjer det Benoist skriv, men det han underslår er at det identitære og etnopluralistiske tankegodset gjer det same. Både etnopluralisme og vanleg rasisme nyttar eit hierarkisk omgrep om annethet, der den Andre til sjuande og sist er underordna og uønska. Benoist framstiller det som at humanisme og antirasisme utviskar annetheten, men antirasisme har som regel ikkje hatt likskap som ideal, men snarare likeverd eller ikkje-hierarki. Han nyttar retorikk om annethet for å forvirre lesarane. Han gjev inntrykk av å bry seg veldig om den Andre og om skilnad, men det viktigaste i dette tankegodset er og blir den lyshuda mannen.

Etnopluralismen trekk på retorikk frå diskursen om menneskerettigheter, men nyttar og argument frå urfolksrørsler og frå økologi.²⁴⁸ Det vi har sett visar at Det Nye Høgre har bidratt til å utvikle ein ny utgåve av rasisme, som ved hjelp av retoriske grep inspirert av liberal ordbruk går under radaren for dei fleste. Etnopluralismen grip til frigjeringas retorikk og vender mot dei undertrykte for å undertrykke dei vidare. Slik retorikk har fleire nytteområder. Til dømes vart "differentialism" sentral for Front Nationals retorikk på 1980-talet, og både myndigheitane i Sambandsstatane og apartheid-regimet i Sør-Afrika nytta argumentasjonen "separate but equal" for å rettferdiggjere raseskiljepolitikken.²⁴⁹ I dag er denne nye rasismen normen på ytre høgre i Europa og andre stadar. Samtidsfascismen må forstås med dette i bakhovudet, då den ikkje alltid let seg kjenne att om ein ikkje kjenner til desse metapolitiske strategiane. Vi skal no sjå nærare på dei bakomliggande tankemåtane til denne tilnærminga ved å ta for oss Martin Heidegger.

²⁴⁸ Fleischer, s.37

²⁴⁹ Sjå til dømes «Separate but equal» på Wikipedia, og «Separate and unequal: Apartheid's legacy lives on», The Independent, 7.7.2013

3.7. Metapolitikk og maskulinitet hjå Heidegger

Heidegger er ein av moderne filosofihistorias verkelege gigantar, med enorm innflytelse. Gitt den betydelege posisjonen han har, har ein tradisjonelt sett Heideggers samrøre med det tyske nazipartiet som noko forbigåande og uviktig i det lange løp. Heideggers kortvarige offisielle tilknytning til NSDAP har vore vanleg å rekne som noko åtskilt frå hans filosofiske bidrag, og påpeikingar om Heideggers antisemittisme har lenge vorte avfeid som ein mistenksomheitens hermeneutikk. At det kan vere fascistisk tankegods i Heideggers filosofi har vorte klarare for mange sidan publiseringa av *Dei svarte hefta*, men debatten om dette har pågått iallefall sidan Victor Fariás kom med boka *Heidegger et le nazisme* i 1987. Publiseringa av dei svarte hefta har gjort det meir rimeleg å anta at Heidegger var både overtydd antisemitt med tettare og djupare band til det nazistiske prosjektet enn ein har trudd. Slik sett kan ein kanskje tale om eit *før* og eit *etter* dei svarte hefta, då det i dag verkar vanlegare å ta dette på alvor, men det er framleis mykje av koplingane mellom Heidegger og fascisme som ser ut til å gå under radaren. Desse koplingane vert derimot blottlagt når ein kjenner til det tankegodset vi har gått gjennom i dei førre kapitla, både myta om nasjonens attføding, den konservative revolusjonen og metapolitikk, men òg det vi har sett om kroppslegheit, maskulinitet og transcendent tenking.

Denne framstillinga skal utforske tankerekkane til skribentar som knyt Heidegger an til KR, fascisme og det reaksjonære, som Nils Gilje, Martin Feldman og Richard Wolin, men samstundes lyt det understrekast at temaet om Heideggers antisemittisme og tilknytning til nazismen framleis er gjenstand for ein pågåande debatt blant heideggerforskarar. I *Heideggers testamente* frå 2019 har til dømes Rune Fritz Nicolaisen lagt for dagen fleire kritiske innvendingar mot at Heidegger skal ha vore antisemitt. Snarare vil han framheve at Heideggers tankar om korleis kroppslegheit ligg og må ligge til grunn for rasjonalitet - kontra ny-kantianske idear om rein rasjonalitet, er noko som har inspirert ei lang rekke tenkarar.²⁵⁰ Blant desse kan vi rekne den tradisjonen Irigaray, Deleuze og Guattari skriv i. Dette er eit paradoks i landskapet vi rører oss i, at Heidegger både har inspirert så mange kloke tenkarar, samstundes som vi skal sjå at han har ein omfattande og retningsgivande innflytelse på fascismen slik den utvikla seg i etterkrigstida, gjennom Det Nye

²⁵⁰ Fritz Nicolaisen, s.590.

Høgre. Det vil føre for langt å gå særleg i djupna på det paradokset, men det lyt vere nemnd. Andre som har markert seg avvisande med tanke på Heideggers påståtte antisemittisme er Fred Dallmayr, Philippe Lacoue-Labarthe og Jesús Adrian Escudero, samt mange fleire.

Medan det er ein pågåande kontrovers om Heideggers antisemittisme, er eg ikkje kjend med noko særleg debatt kring det vi ser på i dette kapittelet, nemleg hans forhold til metapolitikk og maskulinitet. Diskusjonen om antisemittismen skal vi så langt som råd legge til side og heller fokusere på korleis metapolitisk fascisme forhold seg til Heidegger, samt sjå på korleis hans tankar om kropp og maskulinitet resonnerar med det ein finn i fascismen i hans eigen samtid. Det er nettopp korleis fascismen forhold seg til Heidegger, og ikkje omvendt, som er det viktige. Snarare enn å merke Heidegger som fascist er siktemålet å sjå korleis hans tenking vart inspirerande og retningsgivande for etterkrigsfascismen. Vi kjem likevel ikkje utanom å merke oss at Heidegger sjølv ikkje var ein passiv part i så måte, men snarare tok ein aktiv om enn reservert rolle. Vi skal utforske korleis Heidegger gjekk foran med den metapolitiske strategien når nazismen ikkje gjekk i den retninga han ville, og korleis Heideggers tankar om andelegheit, kroppslegheit og maskulinitet går parallelt med det som var standardhaldningane i fascismen. Heidegger har som inspirasjon for Det Nye Høgre vore viktig for fascismens utvikling etter 1945 og fram til i dag, og er det framleis. Heidegger kan seiast å vere den metapolitiske fascismens stamfar, sidan han var kanskje den fyrste til å lansere tanken om eit *interregnum* allereie før utbrotet av andre verdskrigen, då Nazi-Tyskland viste seg ueigna for å realisere hans visjon om den tyske attføringa. Han delte dermed den same verdsanskuinga som KR og hans arbeid tok ein metapolitisk diskursiv form tilpassa etterkrigstida. I tillegg til å vere opptatt av attføring skal vi sjå at Heidegger delte frikorpssoldatanes syn på maskulinitet og den same underliggande frykten for det flytande. Ein lyt forstå desse tankane hans for å kunne forstå den metapolitiske fascismen i vår samtid. Det Nye Høgre har i tillegg til Ernst Jünger og Carl Schmitt vald Heidegger som ikon. Dei distribuerer sine tolkingar av hans arbeid over heile Europa, for å spreie «ikkje-nazistisk» fascisme til etterkrigstidas publikum – og vi lyt forstå kvifor.²⁵¹

²⁵¹ Feldman s.191.

3.8. Dei Svarte Hefta

Dei svarte hefta er ifylgje Nils Gilje karakterisert av at «sentrale begreper utstyres med en nesten magisk og besvergende kraft. De gjentas i det uendelige og reformuleres på stadig nye måter» i løpet av heftanes nesten 2000 utgitte sidar.²⁵² Heideggers form vert òg karakterisert som besvergende og repetativ, der «sentrale formuleringer spinnest på og rundt, reformuleres og reformuleres, til teksten får noe 'nesten magisk' opphøydd og uinntagelig over seg, som om vanlige argumenter ikke lenger gjelder.»²⁵³ Å påpeike faktafeil eller moralske betenkelegheiter viser berre at *ein ikkje har forstått*. Dette rører ved eit sentralt trekk ved fascistisk retorikk og argumentasjon. Ein baserer seg ofte på gjentakningar og besvergingar i von om at lesaren til slutt vil akseptere det som ei sanning, noko til dømes etnopluralisten Richard McCulloch gjer.²⁵⁴ Som vi skal sjå vrir og vender Heidegger på eigen filosofi for å få den til å passe med reaksjonære strømnningar. Logikken er underordna, men det er vanskeleg å arrestere Heidegger på det. Poenget om at ein viser at ein ikkje har skjønnt er òg noko som den enkelte internaliserer. Heideggers gjentakningar vert til ein slags omfattande og desorienterande struktur. I kraft av Heideggers omfattande og rikholdige filosofiske univers er det vanskeleg å seie imot besvergingane hans, av di ein nærast automatisk trur at ein sjølv tar feil. Dette er komplisert filosofi som ein lett kan gå seg vill i og tru at det ein sjølv som ikkje forstår. Besvergingane vert legitimerede av hans filosofiske innsikter om kroppslegheit og væren, då hans filosofiske autoritet gjer at ein lett kan la seg lure. Slik får desse problematiske besvergingane kraft.

Vi kjem ikkje heilt unna å kome inn på spørsmålet om antisemittisme. Det er nemleg ein kopling mellom Benoist sin fryktvisjon om «datamaskinmenn» og Heideggers omgrep om *machenschaft*, eit uttrykk som «viser til modernitetens instrumentelle og formålsrasjonelle vilje til makt»²⁵⁵. Gilje hevdar at Heidegger ville at «andelege bofaste» filosofar skulle prioriterast framfor dei som var «andeleg rotlause», altså jødar. Det var viktig at tyske filosofar hadde røter i tysk jord, for å

²⁵² Gilje, s.317.

²⁵³ Sjå utgåvas leiartekst, s.316

²⁵⁴ Fleischer 2003, s.8.

²⁵⁵ Gilje, s.319

hindre at «rotløse og unasjonale krefter fikk innpass i filosofien»²⁵⁶. At jødar var «rotlause» kjenner vi frå nazipropaganda, fyrst og fremst representert ved filmen *Den evige jøde*. Myta om «den vandrande jøde» vart sentral for den tyske nasjonalismen av di det bidrog til å «definere jødar som den evige fremmede, den evige internasjonale (antinasjonale) borger,» og «dette bilde på jødenes rotløshet ble den aktive motpolen til 'det tyske folkets rotfeste', lå til grunn for 'Volkisch-ideologi' som spilte en stor rolle i den tyske nasjonalismen»²⁵⁷. Myta handlar om den jødiske skomakaren Ahasverus, som skal ha vore den som ifylgje Bibelen nekta Jesus å kvile under korsvandringa, og vart difor dømd til å vandre på jorda til evig tid.²⁵⁸

Heidegger kritiserte óg den kartesiske medvitenheitsfilosofien og omtalte det kartesiske ego som eit verdslaust subjekt, i den forstand at dette forholdt seg til ein utstrakt verd som ein berre får tilgang til gjennom matematikk og fysikk. Dette var for Heidegger ein filosofi «skreddersydd for jødiske filosofer» som kjente seg heime i ein «filosofi som reduserte alt til det som kan måles og telles» og som samstundes i likskap med Kant nytta ein «universell praktisk fornuft»²⁵⁹. Jødane representerte slik modernitetens trussel mot det tradisjonelle. Heidegger meinte at jødanes ibuande evner passa perfekt til modernitetens *machenschaft*. Jødane var altså godt egna til den moderne vondskapen som var positivismen, og representerte slik kjelda til det nasjonale, dekadente forfallet. I alt dette ser vi koplingar til den antisemittiske kapitalismekritikken, der kapitalismen er representert av pengejøden, som gjev folket dekadent ved å gjere dei avhengig av pengar slik at dei gløymer natur, tradisjon, nasjon og folk. Det er ved koplinga mellom Heideggers *machenschaft* og Benoist sine utspel mot «datamaskinmenn» kan vi sjå litt av Heideggers påverknad på Det Nye Høgre.

Heidegger teikna med andre ord opp ein slags jødisk positivisme, og synte til den jødiske verdslausheiten og at jødane mangla forankring i tysk jord, og knytta det til deira «ferdigheter som regnemestere og svartebørshaier»²⁶⁰. Det verdsause heng saman med den «matematiske

²⁵⁶ Ibid.

²⁵⁷ Bangstad & Døving, 2015, s.69

²⁵⁸ Skorgen, s.540.

²⁵⁹ Gilje, s.320

²⁶⁰ Ibid.

filosofien» og reduseringa av alt til det som kan målast og teljast. Alt dette viser til ein tilstand der ein vert avhengig av ting som teljing og måling og universell fornuft av di ein ikkje har tilgang til det same kjenslelivet som andre hadde. Medan dei med røter i Tyskland var ekte menneske, kunne dei rotlause jødane berre forstå det som kunne teljast og målast. Det utgjer ein klar dehumanisering.

Nick Haslam frå Universitetet i Melbourne skriv utførleg om dehumanisering som fenomen i artikkelen «Dehumanization: an integrative review».²⁶¹ Han fører hovudsakleg to kategoriar, nemleg *animalsk* dehumanisering og *mekanisk* dehumanisering. Animalsk dehumanisering viser til dehumanisering som framstiller mennesker som nærare dyr enn menneske. Det kan gjerast både ved å omtale folk som «apekattar» og liknande, som smitteberarar, eller som særleg drivne av kjensler og instinkt framfor rasjonalitet. Medan animalsk dehumanisering kan framheve folk som i overkant drivne av kjensler, vil mekanisk dehumanisering framstille folk som kjenslelause eller på andre måtar lik mekaniske objekt. Heideggers framstilling av jødane utgjer dermed ein klar mekanisk dehumanisering. Den fortset med at han omtaler jødane som «historielause», i selskap med livlause objekt og dyr, men også «negre eller kaffere».²⁶² Jødane vert slik plassert saman med mørkhuda folk i ein kategori for undermenneske, dyr og livlause objekt. Vi har allereie sett ein dehumanisering av jødar der dei vert framstilt som ute av stand til å «ha verden» og avhengig av å måle og telle, noko det til gjengjeld er svært dyktige til. Jødar vert redusert til skumle og kalkulerande finansvesen, noko som er ein kjent antisemittisk trope.

Lenger enn dette skal vi ikkje halde på med antisemittismen, men heller vende oss til hovudtemaet vårt, Heideggers metapolitikk. Heidegger ynskte å få i stand ei fornying av nasjonen for å nedkjempe «forjødninga». Han vonte at «det 'nasjonale oppbruddet' i 1933 skulle innlede en ny tid for Tyskland»,²⁶³ og at hans egen filosofi skulle rettleie nasjonen i kamp mot modernitetens metafysikk. Han hadde tru på at nasjonalsosialismen skulle skape eit Tyskland som skulle vere

²⁶¹ Haslam, 2006.

²⁶² Ibid.

²⁶³ Ibid, s.321

«den tredje vei mellom kommunisme og kapitalisme» og gjennomføre radikale endringar.²⁶⁴ Å realisere ein slik visjon krevde imidlertid ein «grunnleggende 'forvandring av væren» som nasjonalsosialismen ikkje la opp til. For Heidegger var Holocaust berre nok eit uttrykk for at leiande nazister tenkte på same måte som jødar. Hans kjende samanlikning mellom dødsleirane og produksjon av hydrogenbombar og landbruksprodukt – igjen, som Gilje påpeiker, ein dehumaniserande samanstilling av menneske med livlause råmaterialar som stål – byggar på ein tanke om at begge delar kom av den same form for *machenschaft*. Nasjonalsosialismen var ikkje radikal nok for Heidegger, som etter kvart vart overtydd om at denne rørsle «aldri ville makte å ta kampen opp mot globaliseringens og moderniseringens Machenschaft»²⁶⁵. I staden kalte han rørsle for «rasjonalsosialisme» som baserte seg på «en kalkulerende og instrumentell fornuft». Heideggers avstandstaking frå nazismen, ofte løfta fram som prov på at hans antifascisme, bunna dermed i at han kritiserer nazismen *frå høgre*, på same måte som Mohler og Evola gjorde. Fortvilt over at nazismen ikkje kunne levere attføringa, men heller forfalt til rasjonalsosialisme og jødisk positivisme, forlot han nazismen til fordel for det som vart ei metapolitisk retning.

3.9. Heideggers metapolitikk

I artikkelen «Between Geist and Zeitgeist: Martin Heidegger as Ideologue of 'Metapolitical Fascism'» frå 2005 syner Martin Feldman korleis Heidegger var tidleg ute med metapolitisk tenking, og at han vart rekna som ein del av den konservative revolusjonen. Vi har sett at tenkarane i KR meinte at nazismen hadde vendt seg bort frå det andeleg målet gjennom å inngå kompromiss med religiøse, industrielle og politiske krefter.²⁶⁶ Ein skulda på nazismen for at den metafysiske gjenføringa uteblei. Slik kunne Mohler skilje tenkarane i KR frå nazismen og samstundes tillegge dei stor innsikt i kvifor det gjekk så dårleg med Vesten.²⁶⁷ Det er difor ikkje overraskende at Mohler plasserer Heidegger i denne tradisjonen,²⁶⁸ dog med begrensa status, truleg som fylgje av at Heidegger var nærast bannlyst som akademikar og difor for tett assosiert

²⁶⁴ Ibid.

²⁶⁵ Ibid.

²⁶⁶ Feldman, s.189

²⁶⁷ Ibid.

²⁶⁸ Ibid.

med nazismen til at det vart rekna som formålstenleg å framheve han.²⁶⁹ Likevel er det ifylgje Feldman ingen tvil om kor innflytelsesrik Heidegger har vore på Det Nye Høgre.²⁷⁰ Faktisk var Heidegger som vi skal sjå blant dei fyrste i KR som nytta ordet metapolitikk. Både Benoist og Krebs refererer fleire gonger til Heideggers tenking, noko ein óg finn att i britiske og russiske miljø.²⁷¹ Alexandr Dugin og nordamerikansk alt-right har òg henta mykje inspirasjon frå Heidegger, ikkje minst gjeld dette den kjente fascisten Greg Johnson.²⁷² Dette handlar mellom anna om konseptet *interregnum*, som Mohler introduserte og popularisert av Det Nye Høgre, men som faktisk har røter hjå Heidegger. Det kom ofte til uttrykk i Heideggers tekstar, gjerne i form av referanse til ein gud:

Bare en gud kan redde oss nå. Den eneste mulighet vi har igjen, er å forberede en beredskap i vår tenkning og diktning for gudens tilbakekomst eller for guddommens fravær i undergangen: at vi står ansikt til ansikt overfor den fraværende gud i vår undergang.²⁷³

Desse formuleringane frå eit intervju med Der Spiegel speglar Det Nye Høgres tenking om *interregnum* og metapolitikk. Konfrontert med ei mørk tidsalder og ein verd på veg mot undergangen, grip Heidegger ifylgje Feldman til poesi og ein antatt ekte og riktig tenkemåte for å klargjere seg for å møte attføringa eller å døy i ventetida. På denne måten har ein i det minste vore verksam og gjort det ein kan sjølv om ein døyr før attføringa. Feldman visar at Heidegger utviklar sin eigen variant av *interregnum* allereie i 1935, som eit svar på utviklinga i Nazi-Tyskland, i møte med partiapparatet og det han kalla «rasjonalsosialismen». Heidegger følte som nemnd at partiet svikta og at nazismen ikkje ville kunne gjennomføre den naudsynte attføringa av den tyske nasjonen.²⁷⁴ Lesarar av Deleuze og Guattari vil i tillegg hugse attende til det vi såg om motsetnaden mellom transcendent og immanent tenking i kapittel 1, og kunne sjå den openbare appellen til autoritet i dette sitatet. «Gud» som omgrep viste i metafysikken til eit «kriterium for sant og falskt, godt og ondt og som orienteringspunkt for opp og ned, lys og mørke, virkelighet

²⁶⁹ Ibid, s.191

²⁷⁰ Ibid.

²⁷¹ Ibid.

²⁷² Granberg i Berdinesen og Storm Torjussen et. Al. 2019, s.360.

²⁷³ Berdinesen og Torjussen (red), 2019, s.74.

²⁷⁴ Feldman, s.192

og fiksjon(...)» og Guds død, som Heidegger er opptatt av i dei svarte hefta, representerer eit gudlaust forfall.²⁷⁵ Heidegger er opptatt av «å filosofere oppover i enhet, og *mot enheten* (...)».²⁷⁶ Behovet for å tilslutte seg ein transcendent autoritet – eller helst sjølv verte ein del av den autoriteten – er tilstades i det meste av fascistisk tenking, som vi var inne på tidlegare og kan sjå hjå både KR og Heidegger. I sitatet ovanfor framstiller Heidegger seg underforstått som ein vismann som er i kontakt med det guddommelege, sidan han kan seie med sikkerheit at det berre er ein gud som kan redde oss. Han vert både disippel og talsmann for denne guden, og vert på den måten profet og autoritet for oss andre, slik Platon i hulelikninga vart filosofen som reddar folk ut av den mørke hulas avgrunn. Heideggers ynskjer på same måte å filosofere oppover til Guden på platået.

Heidegger vart oppdradd i nasjonalistiske og katolske tradisjonar. Sjølv om han vendte seg bort frå katolisismen, skriv Feldman at andelege restar frå Heideggers tidlege kristne tilknyting vart forvandla til ein opptattheit av *Geist*, evige samningar og det «ekte» som kan synast å ha vore eit gudssubstitutt for han. Han var veldig opptatt av å kritisere moderne frivolitetar og sette fokus på tanken om at den gamle verdsordninga haldt på å rase saman og verte erstatta av ein ny og dekadent orden. Dette verdsbiletet var ikkje Heidegger aleine om å ha. Feldman visar til Fritz Ringer, som har synleggjort korleis frykta for dekadanse vart eit fellestrekk i tysk offentlegheit, ein form for sanning.²⁷⁷ Dette var eit tema Heidegger utforska i *Væren og Tid*, som det ekte og uekte, skjebne, viljestyrke og *historisitet*, altså historisk genuinitet, det å være skapt gjennom historia, og heile dette rammeverket vart berre få år seinare brukt på Tyskland som nasjon.

Heidegger var i røynda ein entusiastisk tilhengar av nazi-regimet allereie før han vart rektor ved Freiburg. I ein intern NSDAP-rapport frå april 1933 som Feldman siterer, går det fram at Heidegger vart rekna som ein etablert talsmann for partiet. Grunnen til at han ikkje var medlem var at han ville ha «ein friare hand» i relasjon til kollegaer som var skeptiske eller fiendtlege til

²⁷⁵ Mjaaland, s.656.

²⁷⁶ Ibid, s.651

²⁷⁷ Feldman, s.181

nazismen.²⁷⁸ Heidegger hadde altså eit retorisk formål med å stå utanfor partiet. I forbindelse med Heideggers rektorat ved Freiburg, peiker Feldman på at Heidegger argumenterte filosofisk for fascismen, og han absolutt var både politisk og nazistisk, av di han trudde nazismen ville gjeve den tyske nasjonen ein sårt tiltrengt attføding.²⁷⁹ Heidegger medga i 1936 til Karl Löwith at banda hans til nasjonalsosialismen låg i filosofien, og at hans politiske engasjement var basert på hans forståing av *historisitet* –²⁸⁰ som ikkje berre visar til «det historiske», slik somme hevdar, men til at *Dasein* – Heideggers omgrep for autentisk menneskeleg eksistens – må sette seg sjølv i eit skjebnefellesskap for å bevare sin eigen autensitet og unngå tom eksistens.²⁸¹ Individet treng å innordne seg under historisk skjebne.²⁸² Tyskland var for Heidegger eit eiga organisk *Dasein* som kunne fornye seg sjølv gjennom andeleg revolusjon – eit tydeleg palingenetisk perspektiv.²⁸³ Feldman forklarar denne utviklinga gjennom å peike på børskraket i 1929 og den påfølgande depresjonen. Dette kan ein mellom anna sjå i brev Heidegger sendte i perioden. Tidsanden var for Heidegger prega av dei tinga som byr *Dasein* i mot, ting som var fråkopla det kroppslege.

Everywhere there are disruptions, crises, catastrophes, needs – the contemporary social misery, political confusion, the powerlessness of science, the erosion of art, the groundlessness of philosophy, the importance of religion. Certainly there are needs everywhere.²⁸⁴

Dette sitatet frå brevveksling i perioden 1929-33 syner at Heidegger opplever eit forfall i samtida. På same tid utviklar han ei lesing av Platons hulelikning der det ikkje berre handlar om å kome seg ut av hula og opp i lyset, men om å gå ned igjen i hula for å løyse dei andre fangane. For filosofen handlar det om å vie seg til å frigjere folket frå trelldom, nærare bestemt frå *machenschaft* og rasjonalsosialisme, og heller gjeve folket det *Dasein* krev, altså den ekte kunnskapen, i harmoni med det kroppslege.²⁸⁵ Det er freistande å tenke at dette handlar om den store filosofen som skal redde folket, ei fantasi som hulelikninga inviterer til. Det er kanskje ikkje

²⁷⁸ Ibid, s.184

²⁷⁹ Ibid, s.183

²⁸⁰ Wolin, s.75

²⁸¹ For forståinga av historisitet, sjå Wolin, s.75. For misforståinga av historisitet som «det historiske», sjå Fritz Nicolaysen s.587

²⁸² Wolin, s.76

²⁸³ Feldman, s.182

²⁸⁴ Ibid.

²⁸⁵ Ibid, s.183

uventu om hulelikninga appellerte til Heideggers ego. Sagt i tråd med den raude tråden vår, har filosofen for Heidegger som verdshistorisk oppgåve å redde menneska frå avgrunnen, og på denne måten ta ei leiande rolle i attfødinga.

Emmanuelle Faye skriv i «Fra kategorier til eksistensialer: Den planlagte ødeleggelsen av filosofien» at Heidegger introduserer *metapolitikk* som nytt omgrep tre gongar i andre bind av Svarte hefter.²⁸⁶ Dette er ein eksplisering av Daseins metafysikk, nærare bestemt dens «innerste struktur» der Dasein skal forstås som ein henvisning til «det germanske folket som *det* historiske folket». Heidegger omtalar metapolitikk som «slutten på filosofien» eit tema han og tar opp i skriftar frå etterkrigstida.²⁸⁷ Slik sett er det ein kontinuitet mellom Svarte Hefter og tidlegare filosofi. Her er det metapolitikk som skal erstatte filosofien. For Faye er det at Heidegger snakkar om metapolitikk å innrømme at Dasein eigentleg er eigentleg «ikke individuelt, men *völkisch*.» Metapolitikk står for ein *völkisch* eksklusivitet som gjev Folket forrang framfor mennesket og menneskeverd. Ifylgje Faye er det «ikke uten betydning at «metapolitikk» er det ordet ytre høyre i Europa har gjenoppbygd seg rundt etter 1945.»²⁸⁸ Heideggers metapolitikk slik det kjem fram i *Svarte hefter* viser korleis han har vore viktig for Det Nye Høgre, av di det synleggjer at Dasein har eit ekskluderande aspekt. Den lesinga Faye gjer av metapolitikk gjev ein ny dimensjon til omgrepet, slik at det ikkje berre handlar om strategi i *interregnum*, men òg visar til ein filosofisk tanke som er grunnleggande fascistisk i sin eksklusjon og diskriminering av det som ikkje var ein del av Folket. Dette er òg grunnen til at Faye meiner at Heidegger bør forkastast som filosof, av di slike tankar ikkje er filosofi i det heile, men rasisme, og å kalle det filosofi er for Faye ein sjølvmotseiing.²⁸⁹

Heidegger vendte seg tilsynelatande frå nasjonalsosialismen (men var stadig partimedlem fram til 1945) av di den ikkje kunne sette i gang den attfødinga som var naudsynt. Dette var som vi veit ein konklusjon han delte med andre i KR. Feldman syner at KR's avsky mot nazismen handla om

²⁸⁶ Faye, s.324.

²⁸⁷ Ibid.

²⁸⁸ Ibid, s.325.

²⁸⁹ Ibid, s.327.

to ting.²⁹⁰ Den eine var vi allereie vore inne på, nemleg at nazistane i sin rasehygiene la for mykje vekt på påstått vitskapelege funn framfor å sjå til det andelege og metafysiske. Det var for mykje «rasjonalsosialisme». Den andre grunnen er at KR vart lei partipolitikk grunna den eksisterande elitismen i partiet. For Heidegger handla det i tillegg om at han vart frustrert av di han ikkje fekk innflytelse og gjennomslag for sin filosofi innafor NSDAP²⁹¹. Han ser ut til å legge deler av skulda på andre i KR, som han skulda for å vere for raffinerte til å involvere seg, med eit sukk om at han no var heilt aleine²⁹². Heidegger vart desillusjonert med korleis nasjonalsosialismen forlot realiseringa av fascismens ideale attføring, og han vendte seg heller mot tankar og dikting for å vere klar ifall attføringa skulle kome i hans levetid. Han var truleg den fyrste intellektuelle som tok eit medvite val om å gå frå politikk til metapolitikk som fylgje av nazismens svikt.²⁹³ Som Feldman skriv, var det poesi og ikkje nazistiske hakekors som vart løysinga for Heidegger når det gjaldt å kome seg ut av den platonske hula, og dette synleggjer både vendinga Heidegger tok i retning metapolitisk apoliteia, og det ideologiske fellesskapet Heidegger delte med dei andre tenkarane i den konservative revolusjonen.²⁹⁴ Feldman viser òg via George Mosse korleis fascismen kunne appellere til kunstnarar og poetar, av di fascismen gav dei ein arena der dei kunne utfolde sitt kreative potensial samstundes som å utøve dominans ved å bidra til å forme samfunnet etter deira eigne verdiar. For kreative menneske var det ei utbredt kjensle av at liberalismen hadde forvandla kunst til noko overflatisk, som eit ledd i samtidas dekadente forfall.²⁹⁵

Det er viktig å sjå linjene mellom militant fascisme som sådan og det reaksjonære generelt. Det Feldmann via Mosse her peiker på er nettopp folk i den konservative revolusjonen, folk som gjerne forkler seg som kontroversielle og spanande intellektuelle, noko som gjer at dei går under radaren for dei fleste. Mosse retta spesielt fingeren mot såkalla «kulturpessimistar», ein

²⁹⁰ Feldman, s.187

²⁹¹ Ibid, s.188

²⁹² Ibid, s.188

²⁹³ Ibid, s.189

²⁹⁴ Ibid, s.192

²⁹⁵ Ibid, s.179

merkelapp til dømes Skorgen plasserer på Heidegger.²⁹⁶ Feldman påpeikar at det er viktig å stille riktige spørsmål når ein ser på Heideggers forhold til nazismen – ein bør heller spørje korleis tysk og europeisk politikk knyt an til Heidegger, framfor å spørje korleis han forholdt seg til politikk. I så måte er det viktig å anerkjenne fascismens ideologiske kjerne slik den har kome fram i den nye konsensusen Griffin skriv om, nemleg som ein lengsel og aktivt arbeide etter ei total attføding av nasjonar som er «lenka til opplysningstidas dekadente idealer», noko som appellerte både til intellektuelle og til dei breie folkelag.²⁹⁷ Feldman understreker at Heideggers tenking utvilsamt tilhøyrer denne fascistiske tradisjonen, uavhengig av andre filosofiske innsikter, og at han engasjerte seg særskilt i attfødingas sak. Etter kvart svant vonen om attfødinga hen og Heidegger endte som Evola med å kritisere fascismen frå høgre,²⁹⁸ og med å utvikle den metapolitiske tilnærminga som i dag har vorte dominerande. På den måten vart Heidegger ein sentral inspirasjon for den nye metapolitiske fascismen, og det vert klart at Heideggers tenking tilhøyrar eit mykje meir representativt og politisk tradisjon enn det var vore vanleg å anta. Feldman manar oss til å ta på alvor det som allereie vert forstått av dagens fascistar, nemleg at óg den seinare og antatt ikkje-nazistiske filosofien hans ber med seg ein intens politisk undertone og ein ganske uhyggeleg filosofisk arv.²⁹⁹

3.10. Heideggers kroppslegheit

Som vi har vore inne på hadde Heidegger det andeleg og det kroppslege som motpolar til det maskinelle. Han hadde eit aktiv forhold til det kroppslege og var aktiv skigjengar og stilte så ofte som råd i skiantrekk for å markere dette.³⁰⁰ Gitt tradisjonen han var ein del av er det grunn til å tru at kroppslegheiten ikkje kunne gå for langt. Heidegger var inspirert av Ernst Jünger og det synet på maskulinitet som Theweleit finn hjå han og andre skribentar i frikorpslitteraturen. Jünger hadde betydeleg innflytelse på Heidegger gjennom heile livet. Heidegger delte Jüngers avsmak for biologisk rasisme til fordel for ein andeleg nasjonalisme.³⁰¹ Trass dette var Jüngers

²⁹⁶ Ibid. Sjå òg Skorgen, s.545

²⁹⁷ Feldman, s.192

²⁹⁸ Ibid, s.193

²⁹⁹ Ibid, s.193

³⁰⁰ Skorgen, s.551

³⁰¹ For Jüngers haldning mtp dette, sjå Feldman s.181.

tankar om arbeider-soldatar og soldat-arbeidarar med på å påverke at Heidegger vart med i nazipartiet.³⁰² Det gjorde og at Heidegger som universitetsrektor tok til orde for å at universiteta måtte skape student-arbeidar-soldatar, noko han òg satt ut i livet ved å halde paramilitære SA-øvelsar ved universitetet.³⁰³ Han framheva viktigheten av «arbeidsteneste» inspirert av Jüngers teori om ein framtidig «arbeiderstaat», og hylla arbeidet som gjev ei kjensle av hardheit og nærleik til landjorda.³⁰⁴ I ein universitetstale agiterte Heidegger for at ungdommen skulle herdast av fysisk arbeid og lære å verdsette verdiar som styrke, hardheit og *momentum*.³⁰⁵ Vidare veit vi at Heidegger var involvert i organisering av arbeidsleirar meint for å sosialisere og indoktrinere tysk ungdom, slik at dei ville sette pris på arbeidet og slik at ein ville unngå arbeidsdeling i samfunnet, noko som ville føre på avveie.³⁰⁶ I *Overcoming Metaphysics* gjer Heidegger nytte av Jüngers forståing av det moderne mennesket som *homo laborans*, det arbeidande dyret.³⁰⁷ For Jünger burde modernitetens essens vere ein gjennomgripande militarisering av alle delar av livet, og fredstid er forstått som førebuing på krig.³⁰⁸ I dette samfunnet er arbeidaren det sjølvofrande tannhjulet som held maskineriet i gong. Motsetnaden til arbeideridealet er den borgarlege, som framstår som ein feig og dvask mjuking, ein typisk *tenderfoot*.³⁰⁹

Jünger glorifiserte brutal krigføring og var fiksert på det vi frå Theweleit (via Niethammer) kan forstå som den tredje fascistiske fantasien i tillegg til blodpølen og elysium³¹⁰, nemleg «the blackout»: den utløyninga av energi og dyriske instinkt som krigen inneber.³¹¹ Denne eksplosjonen av aggressivitet er knytta til lengting etter fridom frå sosiale forplikningar, ein fridom som berre var å finne i krigshandlingar. "These men look for ecstasy not in embraces, but in explosions, in the rumbling of bomber squadrons or in brains being shot to flames."³¹² Det høyrer

³⁰² Wolin, s.140

³⁰³ Ibid, s.89. For SA-øvelsane, sjå Feldman s.184.

³⁰⁴ Wolin, s.92.

³⁰⁵ Ibid, s.92.

³⁰⁶ Ibid, s.95

³⁰⁷ Ibid, s.138

³⁰⁸ Ibid, s.81

³⁰⁹ Ibid, s.82

³¹⁰ Sjå kapittel 1, s.12.

³¹¹ Sjå Niethammer, s.180. For Jüngers glorifisering av krig, sjå Mosse, s.110.

³¹² Theweleit 2010a, s.41

med at den fyrste gongen Jünger nemnar kvinner i krigsfortellinga *Der Kampf als inneres Erlebnis* er i ein fantasi om kva ei gruppe soldatar kunne finne i kjellaren under ei slottsrui: «(...) The corpse of a woman, floating with tangled hair in black groundwater?" Theweleit tolkar dette sitatet som eit teikn på at Jünger bar på ein latent kvinnefiendtleghet. Kvifor skulle elles dette biletet av ei død kvinne plutsleg dukke opp? Theweleits peikar og på korleis Jünger ved sjukeseng etter krigshandlingar vart plaga av kvinners nærver, særleg av kvinnelege sjukepleiarars mjuke vesen. Han foretrakk den meir distanserte og objektive tilnærminga frå katolske sjukepleiarar.³¹³ Jüngers haldning tydar på det same underliggande kvinnehatet som vi møter hjå Irigaray og Theweleit. Kvinneleg nærver plagar Jünger, det set i gong hormonelle prosessar, ein uro i kroppen, ein trussel mot det samla og einheitlege sjølvet. Det kvinnelege er vagt, dúst, udefinertbart, utflytande, ukontrollerbart. Krigen er derimot mannleg.³¹⁴

Heideggers syn på kropp og kjønn vert tydelegare avteikna hans forelesningar om Sankt Augustinus sin *Confessiones*, noko som kjem fram i John D. Caputos artikkel «The absence of Monica. Heidegger, Derrida, and Augustines Confessions" frå 2010.³¹⁵ Desse forelesningane vart heldt ved universitetet i Freiburg i 1920-21, ei forelesningsrekke som er rekna som utgangspunktet for stoffet som seinare hamna i *Væren og tid*. Augustinus si mor, Monika figurerer prominent i boka, men Heidegger vel ifylgje Caputo å utelukke dei delane.

Dette minner om korleis vi skal sjå at soldatane i frikorpplitteraturen ikkje nemnar kvinner med namn med mindre det er snakk om mektige fiendar. Heidegger var òg soldat i fyrste verdskrigen, og tolkar eigendommeleg nok Augustinus sitt verk som ein krigsjournal frå slaget som sjelen må utkjempe med seg sjølv, på same måte som Dasein vert kalla av samvitet til å kjempe mot «zug», «the pull of the world, the lure of everyday things" som drar oss i ulike retningar, og det er opp til mennesket å ta seg saman. Som vi såg hjå Jünger og elles i frikorpplitteraturen er det klart at for ein viss type menn har ikkje kvinner noko plass i deira føretrukne univers, krigsteatret. Når Heidegger fremstiller Augustinus sin tekst som relatert til kamp, kan det ikkje avsettast plass til

³¹³ Jünger, sitert i Theweleit 2010a, s.126.

³¹⁴ Ibid.

³¹⁵ Sjå Caputo, 2010.

kvinner. "(...) Monica is a figure not of war, but of weeping, not of manly Entschlossenheit but of weiblich tears that have nothing to do with Heideggers virile Christian soldierism." Caputo kontrasterer ein slik innstilling med korleis Jaques Derrida trekk linjer mellom Monikas død og si eiga mors død. Skilnaden nyttar Caputo til å seie noko om korleis Heidegger tenkte om maskulinitet.

For Jaques is himself, like Augustine (and Nietzsche), a man of tears, a phrase that for Heidegger would be a *contradicto in adjecto*, for there can be nothing manly about a man of tears. Weeping should be added to the list that Levinas has drawn – containing items such as getting hungry – that authentic Dasein does not do in Being and Time, while the author and the subject of *Circumfession* is bathed in tears.³¹⁶

Den kroppslegheiten ein finn i tårer - og bisart nok svolt - er ifylgje Caputo ikkje noko Heidegger vil vedkjenne seg. I Heideggers lesing er *Confessiones* ein sjølvransaking av den typen som må gjerast av eit individ eller vesen som stiller spørsmål ved eigen væren.³¹⁷ Livet er å forstås som en prøvelse som visar om vi singlar eller tapar. Livet består av «zug», eller foregår mellom desse polane, mellom å verte dratt i stykker eller å samle seg. "To regather the self is also to bring oneself back before God (coram deo). (...) The Man who takes his measure from God is most himself, most a self." Kontrasten til dette er å ta sitt "mål" frå verda: «the man who takes his measure from the world exposes himself to the pull of everyday temptations (...)."³¹⁸ Den kristne soldaten må motstå desse fristelsane for å halde seg samla, halde på den ekte fridomen og det å vere eit ekte og autonomt sjølv. Som eg freister å vise i desse kapitla er fokuset på å halde seg samla, som vi ser her og hjå Jünger, eit gjennomgåande trekk ved den reaksjonære impulsen som ligg under fascismen. Den kristne soldaten som vender seg mot Gud å halde seg samla er eit bilete må sjås i samanheng med to andre bilete: biletet frå Der Spiegel-intervjuet om Guden som må redde oss; og biletet som har fylgt oss gjennom desse kapitla, nemleg avgrunnen og plataet. Guden som den kristne soldaten må vende seg mot er den same guden som skal redde oss, den same guden eller Autoriteten ein finn på plataet. Det er heile tida ein higen etter noko allmektig ein kan lite på, som fjernar all tvil og utryggleik, alt det utflytande og ukontrollerbare. Der Spiegel-

³¹⁶ Ibid, s.151

³¹⁷ Ibid, s.152

³¹⁸ Ibid.

sitatet må altså ikkje berre lesast som uttrykk for metapolitisk fascisme slik Feldman gjer, men òg meir grunnleggande som uttrykk for det same begjæret etter å dominere. Heideggers fokus på å unngå «the lure of everyday things" eller "everydayness" peiker oss vidare mot enda eit likskapstrekk med frikorpssoldatane. Som vi skal sjå var dei opptatt av den historiske dimensjonen og utføring av store bragdar, medan dei flykta frå det kroppslege, frå mundane relasjonar med folk kring seg. Utifrå det vi no har vore gjennom, teiknar det seg eit bilete av ein Heidegger som hadde eit ambivalent forhold til det kroppslege. Han dyrkar det som motsetnad til det maskinelle, men det må ikkje verte for mykje kropp. Fysiologiske funksjonar som svolt og tårar må kontrollerast. Det må vere disiplin. Heideggers kropp er den harde kroppen, ikkje den mjuke. Han deler dermed det same mannlege idealet som jans kameratar frå krigen, Jünger og frikorpssoldatane legg til grunn.

Caputo skriv at Heidegger behandlar smerte og liding anten som manndomstest eller essensialiserer det som værenhistorisk hending eller fenomen, som ved omtalen av Holocaust.³¹⁹ Det vesentligste er ikkje menneskeleg liding, men korleis det føreheld seg til Væren. På same måte skal han ha vore blind for tårane til Augustin, han såg korkje tårar eller kvinner.³²⁰ Heidegger er mot machenschaft og det maskinelle, men har samstundes den harde og disiplinerte kroppen som ideal. Vi kan lese det harde kroppsidealet som kastraksjonsfrykt, men korleis høver dette idealet med fokuset på det andelegge? Er Heideggers framheving av det andelegge berre eit ferniss , eit påskot for å rettferdiggjere antisemittismen via tanken om det tyske Volks *grandeur*? Er det heller eit forsøk på å kombinere filosofisk lærdom frå studier med den filosofiske antisemittismen han sjølv utvikla? Tidlegare såg vi at Julius Evola skreiv om korleis det Tradisjonelle samfunnet skulle pregast av eit asketisk ideal sprunge ut i av dei kombinerte ethos frå herskarklassens krigarar og prestar. Det er lett å sjå ein parallell i Heideggers «kristne soldat». Andelegheiten til Heidegger er i røynda ikkje stort anna enn Nietzsches asketiske ideal, komplett med ein streben opp mot autoriteten på Platået. Det asketiske ideal er knytt til både platonismen, som Heidegger tek avstand frå, og kristendommen, som han har som ideal. Både

³¹⁹ Ibid, s.162

³²⁰ Ibid, s.161.

Evola og Heideggers mystiske andelegheit handlar om forneking av dei nære ting. Sjølv den fascistiske andelegheiten som skal utgjere motsetnaden til det umenneskelege maskinelle er framleis ei tenking prega av hardheit og negasjon av mykje av det som gjer oss til menneske. Den fascistiske andelegheiten som asketisk ideal er difor fullt ut kompatibel med den forståinga Heidegger og andre har av kroppslegheit og maskulinitet. At det ikkje treng vere noko motsetnad mellom andelegheit og dyrkinga av den harde kroppen såg vi òg ved at i dette tankegodset er det rasjonalisme i form av platonsk filosofi eller jødisk machenschaft som er antitesen til Autoriteten. Ein mogleg skilnad mellom Heideggers fascistiske mytos og den meir vanlege reaksjonære konservative impulsen som vi undersøkte i Irigarays lesing av Platon, kan vere at for den reaksjonære er det rasjonalisme som utgjer Autoriteten på platået, medan i fascismen er rasjonalisme det stikk motsette.

Vi anar utifrå det foregåande at sjølv om Heidegger bidreg til å gjeve fascismen eit intellektuelt og værensfilosfisk skinn av legitimitet, så var ikkje Heideggers befatning med fascismen basert på noko rasjonell eller logisk vurdering. Snarare handlar dette om ein fascisme som sit i kroppen – Heidegger bar etter alt å dømmе på eit begjær etter å dominere, noko han fann i nazismen der han kunne fungere som ledestjerne og «føre Führeren», sjølv om det ikkje varte lenge.³²¹ Då han ikkje fekk dominere, avviste han nazismen som dekadent og vendte seg mot det som vart metapolitisk fascisme. Tanken om at Heidegger hadde eit slikt begjær harmonerer godt med det betinga fokuset på kroppslegheit og avvisinga av rasjonaliteten. Når Skorgen hevdar at Heidegger bar på eit nietzschiansk ressentiment, er det ein rimeleg påstand i ljøs av det vi har sett.³²² Heidegger skulda jødehatet og sjølv Holocaust på jødane sjølv samstundes som han sjølv la krav på offerrolla på vegne av Tyskland. For Skorgen er dette eit uttrykk for ressentiment, det same gjeld måten Heidegger stadig endrar på sin eigen filosofiske argumentasjon mot jødane og for nazismen. Argumenta måtte passe med ressentimentet. Å forstå Heidegger som ein tenkar prega av ressentiment og fascistisk begjær gjer det enklare å sjå fråsegna hans i sin rette samanheng, som dei som handlar om den siste Gud.

³²¹ For Heideggers ynskje om å «føre Führeren», sjå t.d. Feldman s.187.

³²² Skorgen, s.549.

3.11. Konklusjon

I dette kapitlet om metapolitisk fascisme har vi sett nærare på den mest utbredte fascistiske rørsla i dagens Europa, den identitære rørsla, og korleis denne har vorte intellektuelt og strategisk inspirert av Benoist og Det Nye Høgre i Frankrike og Tyskland. Vi har sett korleis Det Nye Høgres arbeid har inspirert fascistiske miljø i mange land til å endre eigen språkbruk for å kunne nå breiare ut til nye publikum. Ved å slutte å snakke om «rase» og «hudfarge» og heller snakke om «kultur» og «etnisitet» kunne desse miljøa gå under radaren og innynde seg hos folk og skaffe nye fylgjarar. Slik vaks det fram ein ny form for rasisme, også ved at ein byrja å nytte rettighetsbasert retorikk og snakke om retten til differanse, altså ein rases rett til å vere rein. Dette vart etter kvart til etnopluralismen, der det heiter at alle rasar er like mykje verdt, men for å bevare rasanens eigenart er det viktig med strenge raseskilje. Denne form for rasisme vaks ut i frå Det Nye Høgres argumentasjon om differanse, og vart òg popularisert av Benoist med fleire. Vi har tatt opp Det Nye Høgres metapolitiske tilnærming, som handlar om å påverke folkeopinionen og tidsanden snarare enn å freiste å få politisk fleirtal.

Vi har spora dei metapolitiske røtene attende til Armin Mohler og Julius Evola, og til det knippet av fascistiske tenkarar omtalt som den Konservative Revolusjonen. Vi har gått djupare inn på Heidegger, som har ein særleg posisjon i kraft av å vere ein filosofisk gigant og blant dei fremste inspiratorane from Det Nye Høgre og den identitære ny-fascismen. I tillegg til å ha gjeve antisemittismen eit filosofisk grunnlag, ber Heideggers tenking preg av det same palingenetiske perspektivet vi finn hjå KR og Det Nye Høgre, i større grad enn det ein kanskje ville tru. Vidare har vi sett at Heideggers tenking kring kropp, andelegheit og maskulinitet tydar på at han bar på eit ressentiment og begjær etter å dominere.

Faye og andre kritikarar har tatt til orde for avise Heidegger som filosof og slutte å undervise i Heidegger på universiteter og liknande. Somme heideggerforskarar har svart med å ville skilje mellom Heidegger som menneske og som filosof. Det er kanskje ikkje så rimeleg å gjere eit slikt skilje, om filosofien hans var så påverka av personleg ressentiment som vi har sett teikn til. Atter andre argumenterer for å «tenke Heidegger mot Heidegger», altså å nytte hans filosofiske

innsikter mot han eller å «forstå ham bedre enn han forstår seg selv».³²³ I ljøs av kor djupt påverka heile Heideggers filosofi ser ut til å vere av fascistisk tenking og ressentiment, lyt vi kanskje spørje i kva grad det i det heile tatt er mogleg å sjå noko anna enn filosofen som vil være heltemodig autoritet som leiar flokken frå avgrunn til platå. Samstundes ser vi óg at Irigaray kan seiast å nettopp tenke Heidegger mot Heidegger, noko som kunne vore utforska meir i eit anna arbeid.

Det vi har sett i dette kapittelet er med andre ord korleis dei reaksjonære impulsane vi har utforska i dei førre kapitla kjem til uttrykk på eit intellektuelt plan, som tilpassar seg samfunnet utvikling og formar fascismen og fascistars handlingar i si samtid. På same måte ser vi at tross alt av sofistikert tankeverksemd og intellektuelle påfunn, finn vi framleis dei same impulsane som ligg under. Det er den same frykta for samtida og lenginga etter ein mytisk fortid, ein tid der folk som ein sjølv hadde kontroll, og makt, den same lenginga etter å kome unna avgrunnen og nå fram til platået. Det er det same begjæret etter å dominere andre som motiverer det metapolitiske arbeidet og framveksten av den nye rasismen.

³²³ Sjå Granberg, s.359.

Kapittel 4: Fascistisk maskulinitet, språk og begjær

4.1. Maskulinitetsidealet i fascismen

Martin Heidegger fekk innflytelse på mange filosofar av di han var opptatt av kroppslegheit og meinte at om det skal vere ein rasjonalitet må det vere ein kroppsleg rasjonalitet, framfor ein antatt rein rasjonalitet fristilt frå menneskas kroppslege væren.³²⁴ Som vi såg i førre kapittel hadde Heideggers syn på kroppslegheit samstundes ei anna, mørkare side: ein kroppslegheit prega av ressentiment og eit reaksjonært begjær, av forakt for det svake, det mjuke og for det kvardagslege. Som Caputo skriv:

His thought remained resolutely hardened and indifferent to suffering and pain, to "flesh". When a prominent Heideggerian wrote a book called *Stone*, he said it all. *Dasein* has stones, not flesh.³²⁵

Heidegger var opptatt av kroppslegheit berre til ein viss grad. Idrett og fysisk aktivitet var bra, medan for mykje kjensler og mjukheit ikkje var akseptert. Det viser seg tydeleg at Heideggers syn på maskulinitet var det same som prega samtida og som i fascismen fant eit ekstremt uttrykk. Som vi såg var dette eit maskulinitetsidealet noko Heidegger delte med Jünger, med frikorpsoldatane, og som vi skal sjå, med fascismen generelt. Vi skal no freiste å gå i djupna på denne maskuliniteten og kva det fortel oss om fascismen. George Mosse skriv i boka *The Image of Man* om korleis den moderne måten å tenke om maskulinitet oppstod. I kapittelet "The New Fascist Man" går han nærare inn på førehaldet mellom fascisme og maskulinitet og omtalar det

³²⁴ Fritz Nicolaisen, s.590.

³²⁵ Caputo, s.161.

fascistiske mannsidealet som ein ekstremvariant av det som vaks fram på 1800-talet. Han understrekar at viktigheita av manndom som både nasjonalsymbol og levande døme var ein viktig del av alle fascistiske regime.³²⁶ Manndom fungerte både som normativt ideal og som noko som styrka den politiske strukturen. Kjerna i denne maskulinitetsforståinga var å hengjeve seg til eit høgare mål.³²⁷ For italienske nasjonalistar som forleggaren Giovanni Papini, var Otto Weiningers *Sex and Character* viktig som modell av di den skil skarpt mellom menn og kvinner: "The one, as Papini paraphrased him - forceful, energetic, hard and proud; the other weak, flabby bland and tearful."³²⁸ Ein framheva ifylgje Mosse viktigheita av at menn frigjorde seg frå borgarlege symbol som familie, skule og kjærleik til kvinner. Ved å elske kvinner vart ein underdanig, ein vart teneren deira. Menn måtte vere intense og handlande, ha mot til å verte meir brutale og barbariske. Papini beskrev kvinner og menn som "honey and stone."³²⁹

Den nye fascistmannen var ein krigar og korsfarar som tente ei tru, nemleg trua på sjølve nasjonalismen.³³⁰ Fokuset på hardheit, fart og driv kjem av *futurismen*, ein kunstretning som hadde betydeleg påverknad på italiensk nasjonalisme og som omfamna moderniteten som moglegheit til å skape ein ny mann som ikkje vart haldt nede av historias vekt. Han skulle likevel vere disiplinert, gjere ære på Italia og vere påkopla eit andeleg fellesskap av likesinna menn som såg verda og moderniteten på same måte. Futurismen ville gjeve omgrep som manndom, energi og vald nytt innhald i kontrast til kva dei tradisjonelt hadde hatt. Samstundes skulle den nye mannen kjempe og døy for fedrelandet, nett slik som før. Den nye mannen skulle vere ein motorens disippel, bøkens fiende og tru på personleg erfaring og på Italias makt og ære.³³¹ Motsetnaden mellom å vere autonom og samstundes avgrensa i handlingsfridom av lojalitet til nasjonen kan for Mosse forklarast ved at futuristane var kunstnarar og ikkje systematiske tenkarar.

³²⁶ Mosse s.155.

³²⁷ Ibid.

³²⁸ Ibid, s.157

³²⁹ Ibid.

³³⁰ Ibid, s.156

³³¹ Ibid, s.157

Glorifisering av fyrste verdskrigen spelte ei sentral rolle av di å ha opplevd krigen vart assosiert med ekte manndom, kontra borgarskapets menn som ikkje kjende til den typen liv.³³² Krigen stod for eit eige kameraderi, eit samhald mellom menn som danna basis for sjølve staten. I Tyskland var det denne typen *Männerbund* som danna grunnlag for *Der Männerstaat*.³³³ Dette var eit frivillig kameraderi, av di at det å verte med i slike skyttargravelitar kravde viljestyrke. Denne typen maskulinitet vart symbolisert gjennom greske venleiksideal. Den vakre, unge og "greske" kroppen vart eit symbol på sjølve fascismen. Hitler beskrev i *Mein Kampf* korleis dei greske venleiksidealet er udødeleg av di det kombinerte den mest ærerike kroppslege venleik med ein sprudlande ande og edel sjel.³³⁴ Det var dog klare avgrensingar på kor kroppsleg ein kunne vere. Til dømes tok somme til orde for å stenge danselokalar, av di dei ikkje hadde noko med hellenisk venleik å gjere.³³⁵ Kvinner måtte òg vere sterke for å vere betre koner og mødre, men medan den atletiske mannskroppen vart i sin sin nakenheit eit fascistisk symbol i form av statuar og andre avbildingar, var statuar av kvinner som oftast meir eller mindre påkledd.³³⁶ Den atletiske kroppen var i hovudsak symbol på fascistiske verdier som disiplin og orden, og idrett styrka det livsglade kameraderiet som var statens grunnlag.

I den italienske fascismen var kroppsspråk og kroppslege gester ein del av propagandaen. Det teatralske kroppsspråket i Mussolinis talar står i kontrast til det stive, disiplinerte og maskinaktige kroppsspråket i dei fascistiske marsjane.³³⁷ Italianarane nytta utadvendte og valdsamme rørsler, noko som for tyskarane vart upassande og feminint. Dei føretrakk det stoiske, steinaktige stive og maskinelle kroppsspråket. Eit fokus på disiplin og handling skulle vise korleis fascistmannen skilja seg frå borgarskapet, som fascistane assosierte med passivitet, kynisme og dekadanse. Fascistmannen sameinte derimot kultur, kunnskap og altså handling i eit. Kunnskap var for fascistane dog noko som skulle nyttast som ein dynamisk kraft i fascismens teneste, som handla

³³² Ibid.

³³³ Ibid.

³³⁴ Ibid, s.161.

³³⁵ Ibid s.160

³³⁶ Ibid, s.161

³³⁷ Ibid, s.162

meir om pugging av informasjon enn å fostre kritisk tenking.³³⁸ Fascismen var óg prega av ei spenning mellom triumferande maskulinitet og det tradisjonelle familieidealet. Frikorpssoldatane som gjekk inn i SA laut velje mellom familieliv og tilvera som gatekrigar.³³⁹ Fascismen bragte fram konflikten mellom *Männerbund* og familien: "Familien vedkjem ikkje oss," skal ein soldatkarakter ifylgje Mosse ha uttalt i ei propagandautgiving, for deretter å verte irettesett av ein overordna som understreka familiens grunnleggande viktigheit i samfunnet. Det var viktig å appellere til den borgarlege respektabiliteten på denne måten, men det var *Männerbund* som var statens grunnlag. Propagandafilmar viste stadig soldatar som forsakar unge kvinners kjærleik til fordel for fedreland og det maskuline krigslivet.³⁴⁰ Det heroiske var sentralt for denne maskuliniteten: Helten var alltid maskulin, medan kvinna var heroisk berre som offer eller martyr.³⁴¹

Italiensk og tysk fascisme delte dei same heroiske og aktivistiske aspekta i den rådande maskuliniteten, og delte og dei same spenningane mellom den typen maskulinitet og borgarleg respektabilitet. Fysisk aktivitet var difor ein viktig del av mannsidealet i fascismen. Særleg i Tyskland vart dette tatt til det ekstreme, der mannsidealet handla om å vere mest mogleg hard og disiplinert. Gjennom idrett skulle den tyske mannen ikkje berre stålgjere kroppen sin, som var ein gåve frå gud og tilhørde heile Folket, og som mannen hadde plikt til å ivareta og forsvarast. Han skulle òg stålgjere sin eigen vilje for å kunne tene sitt Folk.³⁴² Dette maskulinitetsidealet finn vi òg att i dag, til dømes ved youtubekanalene The Golden One, der den svenske kroppsbyggaren Marcus Follin kombinerer treningstips med utfall mot jødedommen og anna raseideologi.³⁴³ Kanalen er prega av ein narsissistisk fiksering på Follins musklar. Namnet The Golden One spelar truleg på Follins blonde hår, og er openbart tenkt å underbygge at han er av antatt «arisk» opphav.

³³⁸ Ibid, s.162-3

³³⁹ Ibid, s.166

³⁴⁰ Ibid.

³⁴¹ Ibid, s.167

³⁴² Ibid s.170

³⁴³ Filter.no, "Her møter Alliansen-nestleder kjente nazister – holdt tale om «brorskap»», 16.10.2018.

Den tyske staten var bygd på samholdet mellom slike stålmenn, men det ikkje måtte gå for langt. Mosse skriv til dømes at SS ifylgje leiaren Heinrich Himmler bestod av utvalde og "reine" ariske menn som var trufaste til tanken om eit *Männerbund*, samstundes som det var strenge reglar mot homoseksualitet, straffa med døden.³⁴⁴ Medan det aldri vart utført avrettingar, og skeive i staden vart kasta ut eller slutta på eigen hand, skal Himmler likevel ha lengta etter ei mytisk fortid der tyskarar ettersigande drukna skeive folk i sumpar, slik at naturen tok attende sin styggedom. Himmlers assosiasjon av skeive - som han såg som naturens feil og dermed noko unaturleg eller uhyrleg - med *sumpen* gjev oss eit frampeik til det vi snart skal sjå om frikorpssoldatanes hat mot alt som er mjukt og flytande. Det var elles klare, tradisjonelle kjønnsrollar i *Der Männerstaat*. Gregor Strasser, som på 1920-talet var propagandaansvarleg for NSDAP, uttalte «for a man, military service is the most profound and valuable form of participation – for the woman it is motherhood!»³⁴⁵ For nazistane var forholdet mellom kjønna like prega av rigid, hierarkisk ulikskap som forholdet mellom rasane. Historikar Charu Gupta skal ha hevda at undertrykkinga av kvinner i Nazi-Tyskland utgjer den mest ekstreme anti-feministiske hendinga i det 20. århundre.³⁴⁶ Vi skal no utforske forholdet mellom maskulinitet, kvinnehat og fascisme ved å vende oss til arbeidet til Klaus Theweleit.

4.2. Å drenere sumpen

I valkampen i USA i 2016 nytta presidentkandidat Donald Trump særleg to slagord. Det eine er som vi såg i kapittel 1 palingenetisk, "Make America Great Again", og det andre er ein vassmetafor, "Draining the swamp", som vart ein sentral del av valkampens siste fase.³⁴⁷ Dette er eit gammalt uttrykk som òg vart nytta av Ronald Reagan i si tid. Ordet «morass», som vi var innom i kapittel 1, dukka opp i eit facebookinnlegg Trump kom med etter valnederlaget i november 2020, der han siterer ein rådgjevar som skuldar dette etablissementet for å ha stjåle valsigaren for opposisjonen. «We have to go back to the state level and how this *morass* came to

³⁴⁴ Mosse, s.175

³⁴⁵ Stanley, s.7

³⁴⁶ Ibid.

³⁴⁷ Sjå "Draining the Swamp", The New Yorker, 19.01.2016.

be in the first instance.»³⁴⁸ Denne måten å snakke om kampen mot eit antatt sosialistisk dominert etablissement har vore med oss lenge. Sumpar, svampar, myr, flaumar, og flodar, elvar, straumar og hav – i ulike metaforar kjem det flytande attende i svære mykje reaksjonær og fascistisk retorikk. Ta til dømes ein fotomontasje frå framsida av eit blad for arbeidarklasseungdom i Tyskland frå 1932, publisert igjen i Theweileits *Male Fantasies*: Ein pent kledd mann står med bøtte og ause og løftar vatn ut av eit sumpliknande landskap, medan eit opprørd hav rasar i bakgrunnen. Biletteksten går som fylgjer: «What are you doing there, Papen? – I'm draining the bolshevist swamp!».³⁴⁹

Uttrykket har dermed ei lang historie. Det synar som regel til å fjerne korrupsjon og uærligheit, men knyt på eit djupare plan an til tankemønstre ein finn i fascismen. Det handlar om frykt for det flytande og fuktige og ein fiksering på faste, rigide grenser – på disiplin, det tørre og handterlege, som er gjennomgåande tema i frikorpplitteraturen. Det flytande representerte det grenseoverskridande, det som bryt ut, som ikkje kan kontrollerast. Det symboliserte opprør mot den rådande samfunnsorden, mot det som er trygt. Soldatane vaks opp i ei verd styrt av rike menneske, og det virka rett og rimeleg at det skulle fortsette slik, ikkje minst av di dei sjølv ofte kom frå borgarlege heimar. Ei djupare mekanisme er som vi skal sjå er at drillinga dei vart utsett i heimen, i skulen og militære gjorde at ein vart avhengig av å kunne kontrollere omgjevnadane. Det at noko var utanfor deira kontroll var utåleleg. Difor var arbeidsrørslas opprør mot kapital og stat noko dei reagerte på med avsky.

I sumpen ventar det ifylgje Theweileit både kastrasjon og utsletting, der det flytande og avskyelege vert symbol på bolsjevismen og arbeidarrørslas kamp. Frykten for kastrasjon er noko som Theweileit meiner går igjen i frikorpplitteraturen. Forklaringa finn han hjå Freud, som trekker inn biletet av Medusa som symbol på denne frykta – utløyst av erotiske kvinners kaotiske stimuli som overveldar mannen. Nærveret deira skapar frykt og utgjer ein så stor trussel at mannen reagerer med å verte stiv av skrekk, som ein forsvarsmekanisme. Det er Medusa som forvandlar

³⁴⁸ Innlegg på facebookside til Donald J. Trump 6.11.2020 kl 17.35 norsk tid, der han siterer Ken Starr. Mi utheving.

³⁴⁹ Theweileit 2010a, s.391

han til stein, eit symbol på ereksjon, ein hardheit som fungerer som forsikring om at han ikkje er kastrert.³⁵⁰ Theweleit illustrerer dette med å sitere frå Ekkehards 'Storm Geschlecht' der soldaten Horst Warbetteberg møter ei jødisk kvinne som leier tropen hans i eit bakhald:

Again he hears the metallic-sounding laughter of Ruth, Esther, Salomé: a face as lovely as those of the Old Testament women. And it being lifted from another face that appears behind it: the head of the Gorgon, Medusa.³⁵¹

Effekten som Freud beskriv dukkar ofte opp i frikorpslitteraturen. Ein løytnant sit i ro som ein «frossen ispinne» i møte med ei ung, raud kvinnes tilnærmingar, i boka «Fighting Men» av Erich Bella, tidlegare kommandant i baltiske frikorps. Ein soldat som betalar for drapet på ei kvinne har «ein frossen maske» til andlet. Kaptein Truchs hevar sverdet når han beordrar eit åtak mot kvinnelege demonstrantar, og held det framleis høgt etter at han vart skoten, stivna. Ein annan soldat vart «isklar igjen» i det han grip om våpenet sitt.³⁵² Stivheiten som pregar desse fascistsoldatane ser for Theweleit ut til å passe inn i det freudianske komplekset, som eit forsøk på å unngå kastraksjon.³⁵³ Den er eit bolverk mot dei kjenslene og inntrykka som oppstår i møte med kvinner, inntrykk desse soldatane ikkje er i stand til å bearbeide. Kjenslene er så intense at det heile vert ubehageleg, smertefullt, og sjølv nærveret av kvinna vert opplevd som eit åtak ein må verne seg mot. Difor gjer ein seg sjølv til ein festning, dekkja av kaldt panser. Dette heng saman med korleis menn vert forma i patriarkalske samfunn og vert nekta eit fullverdig kjensleliv. Bornepsykiataren Alice Miller dokumenterte i si bok *For Your Own Good: The Roots of Violence in Child-rearing* det ho kalla for «den giftige pedagogikken», som var den dominerande måten å oppdra born på i Europa og særleg i Tyskland, frå 1700-talet og langt inn på 1900-talet.³⁵⁴ Innhaldet i den giftige pedagogikken utgjer omfattande omsorgssvikt og mishandling av born. Den vektla fysisk og psykisk avstraffing av små born for å drive ut djevleskapen så tidleg som mogleg slik at godheiten kan vekse i fred. I praksis tydde dette at borna skulle vere lydige og aldri vise forbudte kjensler som sinne eller tristheit. Heilt ned i nær nyfødd alder burde ein byrje med avstraffinga, om ikkje fysisk så psykologisk. Dette fortsatte gjennom heile borndommen. Ved

³⁵⁰ Ibid, s.197

³⁵¹ Ibid

³⁵² Ibid, s.198

³⁵³ Ibid.

³⁵⁴ Miller, s.142

fysisk avstraffing, manipulasjon, løgn og lureri, og jamvel ved bruk av augekontakt, skulle foreldre kontrollere og dominere borna så dei vart lydige, snille og stille. Som ein kan forvente, førte dette ofte til psykiske problem for desse borna, forstyrringar som dei tok med seg inn i vaksen alder, ubehandla som desse traumane var. Miller påpeiker at det ikkje er sjølv valden som skapar nevrosane, men at dette heller stammar frå det at borna ikkje får uttrykke sinne og smerte, og heller må undertrykke desse kjenslene. Miller set dette i samanheng med korleis menneske let seg påverke av propaganda gjennom livet: bornet lærer seg at faren har guddommeleg makt nedarva frå sin eigen far, og må lydast. Dette vert vidareført i form av skulelæraren, og den politiske demagogen kan utnytte dette til fulle, sidan bornet i vaksen alder vil vere vand med å få kjenslene sine manipulerte, og har aldri opplevd noko anna.³⁵⁵

Millers arbeid tydar på at det vi møter i fascismen av hat, grusamheit og vald har nær samanheng med dei oppvekstvilkåra ho peiker på, i og med at den giftige pedagogikken var så utbredt i Europa i fyrste del av 1900-talet. Ho visar mellom anna til at barndomen til Hitler bestod nær utelukkande av fysisk vald og mangel på kjærleg omsorg, og at han etter alt å døme hadde store psykiske problem som fylgje av dette. Ei beslekta forklaring søker Theweleit i soldatmennas tidlege barndom. Det som kjem til uttrykk i frikorpsslitteraturen, som frykt for og samstundes lengsel etter eksplosjon og fusjon, trusselen frå det flytande, frå fragmentering og oppløysing, og manglande evne til å tolerere den levande røynda, alt dette tolkar Theweleit som eit uttrykk for manglande evne til å differensiere mellom seg sjølv og andre. Med basis i Michael Balint sitt arbeid kallar han årsaka til dette for *the field of the basic fault*, noko vi kan omsette som «den grunnleggande feilen».³⁵⁶ Den grunnleggande feilen oppstår i det psykologen Margareth Mahler har kalla den symbiotiske fasen. Dette er ein periode heilt tidleg i bornets liv, der det lev i eit symbiotisk forhold med hovudforsørgar, som regel mora, og oppfattar seg og mora som eit einheitleg vesen. Seinare vil bornet kome til å sjå på mora som ein eigen skapning og i forlenginga av det byrje å sjå på seg sjølv som eit subjekt. Dette er ein svært sårbar prosess der eventuelle forstyrringar kan skape djupe problem for bornet i framtida, spesielt med tanke på det å kunne

³⁵⁵ Ibid, s.44-5.

³⁵⁶ Theweleit 2010a, s.207.

skilje mellom det indre og det ytre, og dermed evna til å kunne forme objektrelasjonar. Slike forstyrringar kan til dømes skje der mora er avvisande og støyter bornet bort, eller omvendt ved at mora er overbeskyttande og ikkje gjer slipp på bornet. Den grunnleggande feilen er det som resulterer av at denne sårbare individueringssprosessen vert forstyrra gjennom slik omsorgssvikt. Dette gjer at det freudianske egoet ikkje utvikler seg og fungerer slik det skal, noko som kan danne grunnlag for djupe personlegdomsforstyrringar.

Medan freudianske teoriar vil sjå etter ødipale element og forklare fascismen ut i frå dette, er det klart for Theweleit at ein her snakkar om fenomen som ikkje har noko opphav i det ødipale triangelet, men som snarare er preødipale. Det preødipale er den symbiotiske fasen, relasjonen mellom det nyfødte bornet og den som er hovudforsørgaren til bornet, som regel mora. Dette er altså ein relasjon som oppstår før den ødipale, der far kjem inn, og den er grunnleggande ulik. På tida Theweleit skreiv, hadde som nemnd psykoanalysen utvikla seg betrakteleg sidan då Freud var aktiv. Ein kom til å sjå at born med psykosar truleg ikkje hadde utvikla dette i noko ødipal relasjon, av di dei mangla eit fungerande ego. Forstyrringar av individueringssprosessen kan forårsake alvorlege forstyrringar i korleis ego fungerer og sjølvets evne til å forme objektrelasjonar. Dette er ikkje ein konflikt av den typen ødipale teoriar gjerne framhev, men snarare ein feil i bornets grunnstruktur.³⁵⁷ Bornet er ikkje i noko umedviten konflikt med faren over kven som får tilgang til mora, men er heller i ein situasjon der alt er usikkert og truande, pressande på sjølv, og bornet kjenner ei trong til å flykte av di det ikkje veit kva som vil skje eller korleis det vil reagere på denne uvissheten. Det er med andre ord snakk om eit fenomen som skil seg markant frå det vi kallar ødipale konflikter.

Medan Miller trekk fram Hitler som døme, kan ein og sjå på Anders Behring Breivik. Han vart etter kvart diagnostisert med dyssosial og narsissistisk personlegdomsforstyrring.³⁵⁸ Han hadde ei djupt problematisk relasjon til si mor, som møtte han vekselvis med kjærleik og raseri. Oppveksten var prega av alvorleg omsorgssvikt, der mora veksla mellom å være tilsynelatande

³⁵⁷ Ibid.

³⁵⁸ Sjå bt.no, «Rapporten: Breivik er selvoptatt og dyssosial», 10.4.2012.

kjærleg i ein augeblink og avvisande og rasande i det neste.³⁵⁹ Ein slik type omsorgssvikt liknar påfallande på det Theweleit skriv om, og det er grunn til å tru at Breiviks sjukdoms bilete svarar til det Theweleit finn hjå frikorpssoldatane. Moras omsorgssvikt skriv seg truleg frå hennar eigen traumatiske barndom hjå ei polioramma og truleg schizofren mor. Det gjer at fagfolk omtalar Breivik som eit «tredjegerasjonsborn», eit som «arvar» psykiske problem som stammar frå foreldras manglande evne til å handtere traumar dei fekk frå sine eigne foreldre.³⁶⁰ Interessant nok er óg den unge Adolf Hitler eit tredjegerasjonsborn. Som Miller viser, vart han utsett for vald frå sin far Alois Hitler, som hadde kompleks relatert til at hans eige ukjende faderlege opphav var mistenkt å vere av jødisk slekt, noko som var utåleleg i eit så antisemittisk samfunn som 1800-talets Tyskland.³⁶¹ Likskapen mellom Breivik og tidlegare fascistar ser ut til å vere eit tema som fortener ei djupare utforsking enn vi har plass til her.

Theweleit påpeiker ein tendens til flukt frå den nære røynda, noko vi óg ser hjå Breivik.³⁶² Frikorpssoldatane investerer ifylgje Theweleit sine fantasiar og affektar i den historiske, sosial og politiske dimensjonen, for å unngå det private og intime. Det er dei store tema som let dei flykte frå dei daglegdagse og små tinga.³⁶³ Kvardagslivet er noko som er tungt å relatere til, av di det er skapar situasjonar som ein ikkje meistrar, og er forbundne med nederlag, men det handlar om meir enn det. Det handlar om å kome unna det intime, det som krev at ein opnar seg og vert sårbar. Det handlar om å bygge opp eit forsvarsverk mot kjærleiken, mot den ustabiliteten og skjelvande usikkerheiten som det fører med seg. Frikorpssoldatane var unge, uerfarne menn som gjennom oppvekst med den giftige pedagogikken ikkje fekk moglegheit til å utvikle eit sunt forhold til sine eigne kjensler. Når så heile verda deira ristar i form av at dei forelskar seg eller kjenner på ungdommeleg begjær, er det skremmande, og noko som identifiserast med ein sjukdom. Trass alt var det jo dei dyriske i arbeidarklassen som var dei som gav etter for begjæra sine, noko som desse borgarlege soldatgutane var heva over. Breivik, som gjekk på fleire nederlag i oppveksten og som vaksen, ser ut til å ha kome inn i ein liknande bane.

³⁵⁹ Sjø tv2.no, «- Breivik var skadet allerede som to-åring», 16.3.2016.

³⁶⁰ Ibid.

³⁶¹ Miller, s.147,ff.

³⁶² Bangstad 2014, s.71,ff.

³⁶³ Theweleit 2010a, s.88.

Det foregjekk som vi har sett mykje i fascistanes oppvekst som kan forklare kvifor det gjekk slik med dei. Biletet er likevel meir komplisert enn som så, av di at trass i dei psykiske problema dei hadde med seg frå barndommen, var fascistisoldatane var likevel funksjonelle. Det skuldast at drillinga dei vart utsette for var vellukka. Drillinga fann stad i heimen, óg i skulen og i militære, og var nærast total. Uansett kva traumar borna fekk som fylgje, lærte dei fleste at den einaste måten å unngå juling på var å lyde ordre og gjere som ein vart fortalt. Slik vart Tysklands soldatar skapt. Nær heile befolkninga vart drilla til å fylje autoritetar. Dei trengte ein autoritet for å kunne fungere. Det patriarkalske, borgarlege samfunnet forma sine unge til å forsvara etablissementet, og dei unge identifiserte seg med dette samfunnet sidan dei ikkje kunne anna. Det var denne drillinga som var opphavet til den stive forsvarsmekanismen Theweleit skriv om. Denne stivheiten, denne avstumpa tilstanden var tett knytta til det beståande som imprenta det i dei, og det var dette dei kjente til og som framstod som trygt. Arbeidsrørslas opprør mot det beståande vart opplevd på same måte som det kvinnelege nærværet, i den forstand at det opna for fridomar som overskreid grensane som vart etablert i drillinga, nedsatt av patriarkatet og borgarskapet. Slik vart arbeidsrørsla assosiert med det flytande versus det faste, det kvinnelege versus det mannlege. Revolusjonen var for desse unge soldatane personifisert av «dei raude kvinnene».

4.3. Riflekvinner

Som vi såg i andre kapittel, er kvinner i frikorpslitteraturen representerte i form av to typar kvinner: dei «kvite» kvinnene og dei «raude» kvinnene. Dei er anten offer for bestialsk kommunistisk vald, eller er sjølve den aggressive part. Den typiske framstillinga er der den ærbare tyske soldat vert korrumpert av kvinneleg innflytelse. Theweleit siterer ein korpssleiar som uttalar seg om eit slag ved Annaberg i 1921, der 20 000 soldatar skal ha vorte forderva av alkohol og kvinneleg selskap – sjølv om denne leiaren aldri var i nærleiken av dei påståtte hendingane, hindra ikkje det han i å skulde nederlaget på kvinner.³⁶⁴ Theweleit siterer óg soldaten Bogislaw Von Selchow si framstilling av ein tyrefekting, sjokkert over at kvinner deltok for å tirre tyren. For soldaten vart det for mykje venleik, for mykje mjukheit. Sjølv tyren reagerte ifylgje soldaten med

³⁶⁴ Ibid, s.63

avsky: det vart ikkje lenger tvekamp, men teater. Ei av kvinnene brenn oxen med ein kinaputt, noko som utgjer meir ein dødeleg fornærming enn noko anna, og oxen dreper kvinna, som vert redusert til ein blodig masse. Kvinna framstår som ei «kvit kvinne» på overflata, kledd i sølv og blå, men bedraget vert avslørd av oksens horn, den raude massen kjem fram: ho var eigentleg ei raud kvinne heile tida, noko som forklarar den ærelause oppførsla hennar. Etter at oxen er drepen av ein mann, uttrykker soldatane forakt og medynk for det sivile publikum som berre iakttar, og beundring for den kjempande, heroiske og døde oxen. Dei glorifiserer den heroiske døden.³⁶⁵

Den reaksjonære mentaliteten i eit nøtteskal: den heroiske kampen vert forpurra av det kjem kvinner inn i arenaen. Det vanskelege er korleis oxen vert plaga av disse mjuke skapningane som den ikkje har lov til å ta igjen mot. Frå å vere ein kamp mellom likeverdige, okse og tyrefektar, vert den ærerike striden degenerert til eit ærelaust og ondskapsfullt teater, og nedverdigelsen for oxen er total. Likevel vinn oxen til slutt, han gjev etter for raseriet og drep den vakre kvinna, den frekke hora, på bestialsk vis. Kvinna vert penetrert av oksens horn, og ho vert redusert til den raude massen ho eigentleg er. Oxen vinn og får si løn i form av en heroisk død. Ved ettertanke er det relativt tydeleg kva som eigentleg skjer under overflata i soldatens fortelling. Oxen er den mannlege soldaten. Heile scena er konstruert for å syne korleis den heroiske soldaten vert angripen på det nedrigaste av raude kvinner. Det er forteljaren, soldaten, som besjeler oxen med sine egne kjensler, som Theweleit påpeiker. Det provoserer enormt at kvinnene trår inn i kamparenaen. Arenaen representerer ein fristad for menn, der dei kan utfalde seg og drive sine harde panser i kamp mot kvarandre. Arenaen er eit «safe space» for det harde, det tørre, det klart avgrensa, der det stive kan haldast trygt, ereksjonen haldast trygg og kastraksjonen haldast utanfor arenaen.³⁶⁶ Inn i dette «safe space» kjem det altså kvinnar, representantar for det mjuke, flytande, våte, det som gjev soldatane så mange kjensler og impulsar at dei ikkje kan handtere det. Dei mistar fatninga, hardheita, manndomen, dei vert kastrerte i møte med mjuke, vakre kvinner. Begjæret etter å gjenopprette panseret og få attende manndommen melder seg straks.

³⁶⁵ Ibid, s.64

³⁶⁶ Ibid.

Oksen må avsløre dei bedragerske kvinnene. Det valdelege drapet er naudsynt for å få orden på sakene, og det er eigentleg ikkje drap, men sjølvforsvar i møte med det uanstendige åtaket kvinnene har begått mot menn i arenaen. Det vert gjort stilistiske grep i fortellinga for å auke gleda som vert utløyst ved at den kvinnelege trusselen vert drept: «The device of introducing tension through the phrases 'would she reach the tables? Breathless silence' serves to heighten the pleasure of seeing the female transgressor destroyed.»³⁶⁷ Kvinna fekk som fortent, medan oksen er helten i historien, ein figur forfattaren besjelar og nyttar for å symbolsk kunne ta livet av den kvinnelege trusselen, noko som er djupt tilfredsstillande. Slik konstruerer det reaksjonære sinnet rasjonaliseringar for eigen vald. Det er riktig å drepe kvinner som er frekke, sidan dei går til åtak på sjølve manndomen. Alt som utfordrar mannens dominans er eit åtak på manndomen, og må nedkjempast med alle middel. Det gjeld frekke kvinner, og det gjeld óg feministar og arbeidarar – forstått som feminiserte menn styrt av kvinner – som utfordrar patriarkatet og borgarskapet. For desse frikorpssoldatane var det like tvingande naudsynt å bevare eigen borgarskapets dominans som å kjempe for eigen manndom – for det var det borgarlege patriarkatet som gav dei ein dominant posisjon i utgangspunktet. Difor er hatet mot kvinner ein heilt sentral impuls i fascistiske rørsler – alt som utfordrar dominansen er å rekne som kvinneleg.

Theweleit gjev eit vidare døme under overskrifta 'Riflekvinningar'. Ein journalist rapporterer frå ein gard der fluktande frikorpssoldatar gøymer seg frå arbeidaropprørerne i Ruhr-området, skrekkslagne av redslar frå krigen, med bilete av avskårne hovud, øyrer, nasar, og kommunistkvinnar ridande på ville hestar med flagrande hår og to pistolar i kvar hand.³⁶⁸ For Theweleit er dette openbart ein paranoid fantasi, då det ikkje fantast slike ridande kvinner med pistolar. Det ser ut til å dreie seg om soldatanes dødsfrykt, men samstundes noko meir: "The emphasis on "two pistols in *each* hand" suggests that something more, or at least other, is happening here."³⁶⁹ Biletet av kvinna med pistolar og flagrande hår representerer ein sterk og potent seksualitet av fallisk karakter. Kvinnanes aktivitet utgjer ein kastraksjon, der det som stikker fram av hovud, øyrer og nasar vert kutta av. "Viewed in this perspective, it becomes easier

³⁶⁷ Ibid.

³⁶⁸ Ibid, s.72

³⁶⁹ Ibid, s.73

to understand von Selchow's hatred for the women who approaches the bull with a lance."³⁷⁰ Denne passasjen gjev oss meir innsikt i drivkrafta bak den reaksjonære mentaliteten, nemleg frykta for potensen, det grenseoverskridande, livskrafta i det frigjorte mennesket. Den reaksjonære er bunden fast i disiplin til den grad at sjølve livskrafta er lenka, og dei som ikkje er lenka på same måte framstår som så framand og fundamentalt i opprør mot alt den reaksjonære kjenner, at det genererer eit sinne som bygger på ein djup frykt for det som det frigjorte representerer, nemleg det ukontrollerbare som trugar med å oversvømme den reaksjonære, med mindre han klarar å bygge sterke murar for å halde det ute. Den reaksjonære stivnar i møte med det frigjorte, han bygger seg eit panser, ein mur, for å verte trygg frå trusselen. Attende til vår eigen samtidige reaksjonære retorikk: det er god grunn at Trumps agitasjon for grensemur mot Mexico er såpass populær som den er.³⁷¹ Trump appellerer til nettopp frykta for det flytande når han demoniserar meksikanske innvandraran. Trump nyttar ein retorikk der ein *flom* av valdtekstmenn *velt* innover grensa og gjer USA utrygt.³⁷² Det same finn vi igjen i omtalen av islamistiske terroristar og om interne sosiale grupper som feministar, sosialistar og transpersonar – som ved å vere så grenseoverskridande som dei er utløyser heile spekteret av hat og sinne. Særskilt transpersonar er tilnærma fritt vilt, av di dei kanskje meir enn noko anna gruppe strid med alt vi kjenner frå den drillinga vi går gjennom i dei patriarkalske samfunna vi bur i, og vert på denne måten eit hatobjekt som utløyser alle reaksjonære impulsar hjå folk, ikkje berre dei på ytre høgde, men óg blant i utgangspunktet frigjorte og solidarisk innstilte folk som bér på eit reaksjonært begjær. Difor er óg Theweleit klar på at ein del av løysinga må vere å bygge ned stive, pansra kjønnsidentitetar og heller fremme den typen skilnadstenking som vi var inne på i kapitlet om Irigaray.

Vi får óg i denne passasjen meir innsikt i korleis fenomenet kastrasjonsfrykt artar seg for soldatane. Det er ikkje berre abstrakt kastrasjon i den forstand at det flytande oppløyser det faste, det pansra. Det kjem òg til syne på meir konkrete måtar, både ved at desse kvinnene bér

³⁷⁰ Ibid.

³⁷¹ "Donald Trump's tirade on Mexico's 'drugs and rapists' outrages US Latinos", The Guardian, 16.6.2015.

³⁷² "'Drug dealers, criminals, rapists': What Trump thinks of Mexicans", BBC, 31.8.2016.

våpen som pistolar og gevær som gjev dei kraft og vitalitet på ein måte som liknar den funksjonen ein penis har hatt som symbol på nettopp kraft og vitalitet. Ein mogleg samtidig parallell kan vere dei kvinnelege soldatane som nedkjempa IS-soldatar i Rojava-området i Kurdistan. For IS-soldatane er det ein stor skam å verte drepen av ei kvinne i staden for ein mann, då det visstnok gjer at dei kjem til ein himmel utan jomfruar.³⁷³ Difor skal desse soldatane vere svært redde for desse kvinnene. Theweleit gjev oss moglege innsikter i korleis alt dette heng saman. Krafta kvinnene får av disse våpena bidreg til gjere dei farlegare, som subversiv, flytande straum som bryt ned panseret menn bygger opp. Ei beskriving av ei riflekvinne framstiller ho med djupe ringar kring auga og ein veldig kroppslegheit, med fingrar pansra med ringar, væpna med ein revolver og namngitt som Marja.³⁷⁴ Ho er tredobbelt pansra og væpna: Ho har ein revolver, ho har ringar og ho har eit namn. Om vi tek med at ho i kraft av å vere ei sterk kvinne utgjer ein trussel i seg sjølv, er ho væpna på *fire* måtar. Slik utgjer denne eine kvinna ein enorm trussel.

Theweleit synar den viktige funksjonen namn har ved å opne *Male Fantasies* med å skildre korleis mange skrivande frikorpssoldatar unngår å namngje kvinnene dei er gift med, om dei i det heile tatt er nemnd. På den måten er kvinnene heilt fråverande i liva til desse soldatane, som om dei freistar å viske dei ut, å ta livet deira. Når kvinner ikkje har namn, har dei heller ikkje kraft. Eit manglande namn samsvarar difor med ein manglande trussel. Dei kvinnane som derimot er namngjeven samsvarar med tilgjengelegheit og promiskuitet. Riflekvinner og andre kvinner som er tilgjengelege og trugande er dei som i hovudsak vert tildelt fornamn. Medan dei kvite kvinnane er namnlause og fråtatt ein full menneskelegheit, som vi såg i kapittel ein, er dei raude kvinnane namngjevne horar. Det er i fredstid at dei namngjevne kvinnane er tilgjengelege og representerer eit slags gode for soldatmannen, men når den politiske orden går i oppløysing vert dei forvandla til ein trussel.³⁷⁵ Det er kraft i eit namn. Når noko får eit namn, vert det med eitt meir heilt, det vert ein konkret del av røynda som ein må forhalde seg til. På den måten får det namngjevne ein kraft som verkar trugande som er det Theweleit relaterer til med «penis». Det er òg noko ein

³⁷³ "'Isis are afraid of girls': Kurdish female fighters believe they have an unexpected advantage fighting in Syria", The Independent, 9.12.2015.

³⁷⁴ Theweleit 2010a, s.74

³⁷⁵ Ibid.

sjølv gjev kraft. Medan dei tause kvinneskikkelsane ikkje er verd eit namn, så vekkjar riflekvinnene såpass med interesse at soldatane gjer eit eige poeng av å namngjeve dei med poetisk klimaks. Det ligg så mykje viktighet i namngjevinga at det i seg sjølv bygger opp kvinnene som ein trussel, noko som understrekar at den trusselen er i hovudsak noko konstruert av soldatane sjølve. Kvinnene vert konstruerte som trugande begjærsubjekt, forlokkande livsfarlege. Theweleit gjev oss nye dømer, som han meiner at peiker mot noko anna enn kastraksjon, i forbinding med framstillinga av den revolusjonære Katja, som i berusa tilstand trugar med å skyte menn i stykker og pulverisere dei med dynamitt.

Katja's speech here should warn us against any attempt to contain the vengeance imputed to women in the single term, 'castration.' 'Shred them to pieces and pulverize them with dynamite' implies something else. It aims, first of all, at the *total* annihilation of the men of the Right. At this point, it can focus on a method of killing that cannot be explained be a mere intention to castrate. This may prove significant.³⁷⁶

Trusselen vert konstruert av soldatforfattaren som ei kvinne som vil sprengje fienden, altså soldatar som forfattaren sjølv, i bitar med dynamitt. Her snakkar vi ikkje om kastraksjon, men om eit begjær etter eksplosjon - den store utløysinga som utgjer den tredje fascistiske fantasien. Demoniseringa av riflekvinnene var noko som nazistisk propaganda fann nyttig. Theweleit siterer frå eit nazistisk hefte som hevdar at riflekvinnane skulle skyte på sine eigne soldatar om dei trakk seg attende frå frontlinja. Dei vart dehumanisert som kjenslelause dyr, i motsetnad til dei mannlege soldatane: "The rifle-women were the sort of cruel furies only Bolshevism could devise."³⁷⁷ Det er heile tida kvinnane som får skulda, som vert syndebukkane. Dette tyder openbart på ein aktiv vilje til å rette skylda dit, driven av hat mot det kvinner representerer.

4.4. Det fascistiske språket

Theweleit skriv at fascistisk språk ser ut til å vere sameint i to hovudtrekk: Det fyrste er at når dei skriv om kvardagslege trekk, som forhold til andre menneske, til seg sjølve, til arbeid og ikkje minst kjensler, er språket deira tamt, meiningslaust og utan liv. Det andre er at når det derimot handlar om krigshandlingar mot proletære, mørkhuda, jødar; ærerike oppdrag i det historiske

³⁷⁶ Ibid, s.75-6

³⁷⁷ Ibid.

teneste; og relasjonen mellom dei raude beista og dei kvite søstrene – vert språket desto meir intenst. Krigshandlingane skapar ein form for svarte hol i den sosiale røynda, som det fascistiske språket vert trekt mot. Dei svarte holas innhald utgjer ein negativ masse som er det einaste som lever i språket deira.³⁷⁸ Individua vert omtalt som folk som brenn: "whose soul burned with relentless ardor," "burned with a flame no water could extinguish". Fascistiske menn beskriv seg sjølve som straumars objekt, med opplevingar av rytme, rus, tvangsimpulsar og smerte. Fantasiane deira kan oppsummerast som eit begjær etter å sprengje verda i bitar og døy.³⁷⁹

Språket vert eit fartøy for trengje gjennom og oppløyse grensane til objekta deira og å tømme dei for liv, som med dei kvite kvinnenenes marmormaskar. Slik harmonerer språket med eit begjær etter å eksplodere. Det er eit uttrykk for forfattarens indre og ustanselege trong til å verte oppløyst og å rømme frå sin eigen pansra kropp. Fascistanes språk drep: når dei må omtale det livsbejaande og glade, gjer dei det med eit dødt språk."

The language of occupation: it acts imperialistically against any form of independently loving life. It is, above all, the living movement of women that forces it immediately into a defensive-aggressive stance.³⁸⁰

Nærver av levande kvinner gjer språket både defensivt og aggressivt – defensivt mot kvite kvinner som vert forneakta, og aggressivt mot raude kvinnar som vert drept. Språket klarar ikkje handtere den kjenslemessige krafta og seksuelle intensiteten menn møter i kvinner. Det tar form av overlevingsmekanismar i forhold til sjølv, og utryddingsmekanismar i forhold til objekta det omtalar. Theweleit kallar dette antiproduksjon, av di det er det motsette av produksjon, som gjev liv. Fascistsoldatanes produksjon gjev berre død.³⁸¹ Språket fungerer som mekanismer både for overleving og for utsletting. Soldatane nyttar språket for å drepe alt levande, alt kvinneleg, som dei ikkje tålar å forhalde seg til. Det er igjen den same flukta frå dagleglivet vi har sett tidlegare. Livet er for mykje å takle for dei reaksjonære. Dei er ikkje sjølv i stand til å leve fritt, så dei vil hindre andre i å leve fritt. Fascistanes tekstar utgjer ein antiproduksjon, der produksjon, forstått

³⁷⁸ Theweleit 2010b, s.348

³⁷⁹ Ibid, s.350.

³⁸⁰ Theweleit 2010a, s.215.

³⁸¹ Ibid, s.215-6

som livet som sådan, skal kontrollerast og fangast inn i daude rammar, kvelast til det ikkje lenger er noko trussel. Fascistsoldatanes tekstar dreier seg kring sentrale moment som mannssamfunnets fellesskap, det ikkje-kvinnelege, attføding, og ein klatrande tendens: eit ynskje om å stige oppover mot hardheit og pansring, ein slags klatrande fallos. Mannen vert frigitt frå det råtnande og stinkande sumplandet og vert endeleg oppløyst i krig. Fascistsoldatane slår sjølve fast i skriftane sine at det er desse tvangsimpulsane som driv dei, ikkje tradisjonelle politiske oppfatningar eller overtvingar.³⁸² Det er valden og eksplosjonane som gjev soldatane ein utveg frå den verda og det samfunnet dei foraktar – der dei korkje får vere frie eller gjeve uttrykk for det reaksjonære raseriet dei ber på. Det handlar om impulsar og ikkje rasjonelle vurderingar.

4.5. Begjæret etter å dominere

Mange antar ifylgje Theweleit at det var fyrste verdskrigen som skapte menneske med den typen psyke som var tilbøyeleg til fascisme, men denne typen menn som utgjorde frikorpsa kom til lenge før 1914, og var i røynda eit produkt av fredstidas Tyskland.³⁸³ Den overflatiske freden var ifylgje Theweleit ein form for permanent krigføring frå kapitalismens *männerstaat* mot ungdommen, mot kvinner og arbeidsfolk. Ungdommen kunne ikkje sjå for seg noko framtid i eit slikt samfunn. Det einaste alternativet som lovde dei noko verkeleg liv var militæret. Militæret i fredstid var likevel ikkje nok. Ungdommen kravde styrkeprøver, sigrar og eksplosjonar. Berre gjennom krigshandlingar kunne dei få ein sjanse til å verte anerkjend som ansvarlege vaksne og ikkje lenger forhindra frå å utøve makt – noko som var kanskje det viktigaste. Desse soldatane var ein slags vaksne born, med draumar om verdsherredøme, og medan den tyske imperialismen fråstøytte dei som borgarleg kapitalisme, vart dei derimot tiltrukne av militarismen, som var den einaste krafta som lovde dei liv.³⁸⁴ Det anti-borgarlege i fascismen er ekte, om enn overflatisk. Den mannlege soldaten hatar både den borgarlege borgaren og arbeidaren, men hatar borgaren meir.³⁸⁵ Om han beundrar sine sjefar eller overordna er det av di vedkommande utøver makt, ikkje på grunnlag av hans borgarlege karakter. Dei forakta funksjonærar og liknande, som er

³⁸² Theweleit 2010b, s.189, 360-1

³⁸³ Sjå til dømes Guattari på s.11.

³⁸⁴ Theweleit 2010b, s.351.

³⁸⁵ Ibid.

kanskje det verste ein kan vere, nemleg borgarleg utan å utøve makt. Om ein derimot kan utøve makt, vert ein beundra trass i kor borgarleg ein er. Dei anti-borgarlege soldatane går så villig i krigen for dei borgarlege, for å kunne gjere seg for tent til ein posisjon nærare maktbordet. Theweleit sammanfattar både soldatane og funksjonærane i omgrepet *strata-on-two-fronts*, som syner til at dei var under press frå to frontar. Nedenfra frå arbeidarrørsla og ovanfrå frå overklassen. *Strata-on-two-fronts* utgjorde ifylgje Theweleit ei mellomklasse i nazismen, som styrka nazismen den var ein del av ikkje berre av di den administrerte og utføre dens gjeremål militært og sivilt, men óg av di den gav den enkelte ein arena for å dominere og undertrykke andre.³⁸⁶ Slik var det óg til ei viss grad før fascismen. Soldatane i fyrste verdskrigen begjærte å erobre, dominere og eige verda og døy for keisaren – og marinen, keisarens yndlingsvåpen, vart det framste symbolet på fascistsoldatanes von. Etter fyrste verdskrigen endte dei likevel, etter år med hard drilling i familie og i skulen, i militærtrening og i reelle krigshandlingar, som nedslåtte og såra soldatar som aksepterte å ta vanleg lønsarbeid og bøye seg for late sjefar. Dei ansåg seg sjølve som heltar, men endte som heilt vanlege «underdogs», hvis skjebne i deira auge var å leve eit taparliv som arbeidar, for så å svinne hen, som Theweleit skriv, med lyden av kvinners latter som einaste lydspor.³⁸⁷

Fascistsoldatane var difor ikkje berre eit produkt av fyrste verdskrigen, men like mykje av fredstida i eit samfunn dei hata. Ved å delta i nazismen kunne dei i staden gjere seg i staden fortent til ein dominant posisjon i den nye samfunnsordninga, slik at dei framfor å verte arbeidar sjølv, vart i stand til å dominere arbeidarklassa – og måten det kunne oppnåast på, var ved å knuse arbeidarrørsla så snart som mogleg.³⁸⁸

4.6. Avsluttande merknader

Vi kom i kapittel 1 fram til at fascismen kan definerast som eit grunnleggande menneskeleg begjær etter å dominere; som kjem til uttrykk gjennom eit reaksjonært hat; som på samfunnsnivå kan krystallisierast til ei valdeleg rørsle; som ynskjer å gjeninnføre ei antatt ærerik fortid; og

³⁸⁶ Ibid, s.406-7.

³⁸⁷ Ibid.

³⁸⁸ Ibid, s.399.

dermed på ny legge forhalda til rette for dominans. Med bakgrunn i det vi har sett sidan, kjem vi fram til to ytterlegare konklusjonar. *Den fyrste* er at fascisme som fenomen kan generelt, i tillegg til motivet om attfødinga, seiast å vere prega av ulike fantasiar eller fikseringar, medvitne eller umedvitne, derav tre sentrale, er den flytande blodpølen, det paradisiske platået og den oppløysande eksplosjonen. Særleg ser vi ein gjentakande fantasi om ein ferd eller streben frå den mørke *avgrunnen* der det raude og flytande er, til det ljose og tørre *platået* der ein finn ein autoritet som gjev tryggleik. Frykta for det flytande kjem til uttrykk i ein kvinnefiendtleghet av di kvinner representerer det flytande, ukontrollerbare, og grenseoverskridande. Eit resultat av dette er ein maskulinitet som er fiksert på ein maskinell hardheit, ein pansra tilstand for å kunne motstå det grenseoverskridande. Å pansre seg på denne måten er ein viktig del av ferda frå avgrunn til platå. *Den andre* konklusjonen er at fascisme handlar om makt, om kontroll og dominans. Den er driven av den enkeltes begjær etter å dominere, noko som krystalliserer seg i større rørsler av ulikt omfang. Heller enn å vere avgrensa til historiske fascistiske regime, er fascisme å forstå som eit grunnleggande menneskeleg fenomen, som oppstår på bakgrunn av det vi har kalla *fasciserande* faktorar som traumar, og smerte, både frå konkrete skadar knytta til drilling og disiplinering, og frå det ein kan kalle slitasjen av å leve i hierarkiske samfunn der livet er i ulik grad prekært.

Det går elles fram med all tydelegheit at fascismen befinner seg på det ein kan kalle eit emosjonelt plan, i motsetnad til eit rasjonelt plan. Den er difor ikkje noko som let seg diskutere ihel gjennom høfleg debatt på noko scene eller i media. For å motverke og bekjempe fascisme er det heller grovt sett *tre strategiar* som kan anbefalast på eit samfunnsnivå. Den fyrste er å satse på mental helse i befolkinga, noko som vil kunne behandle og forebygge dei forstyrringane vi har sett i desse kapitla. Den andre strategien, å hindre vald og misbruk mot born, vil vere enda viktigare for å forebygge slike forstyrringar før dei oppstår. Det handlar om å stanse skaden før den skjer.

Den tredje strategien er den viktigaste og mykje meir krevjande, då den involverer å bygge ned samfunnshierarkiar. Viktigast, av di faktorar som vald mot born heng i dag tett saman med

problem knytta til det kapitalistiske samfunnet, som psykiske problem knytta til utbytting, så vel som fattigdom, rusmisbruk og liknande. Krevjande av di det heile går imidlertid djupare enn som så. Vi har sett i denne oppgåva at menneska ofte lever heile liva sine i det vi kallar fasciserande strukturar, frå ein autoritær familieheim, til drilling i skulen og gjerne vidare i militæret, til eit arbeidsliv der ein lyt underkaste seg en sjef som kan vere vel så autoritær. Menneska vert forma gjennom dette. Sosiale tenester og skulereform kan tenkast å bøte på dei mest presserande problema, slik fagforeiningar kan freiste å frigjere arbeidsfolk frå underdanigheit og vilkårleg makt i arbeidslivet. Det vil framleis ikkje endre på det grunnleggande problemet: at vi fødst inn i og lev våre liv i samfunn der strukturane påfører oss frykt, desperasjon og smerte, og at vi frå spedbornsalder lærer å fylgje og lyde autoritetar. Samfunna vi lev i er basert på autoritetstru, transcendent tankemåtar som fangar menneska, og så lenge desse tankestrukturane fortrengrer immanent tenking vil ikkje menneska kjenne sann fridom. Difor er det viktig å bygge ned desse hierarkiske, autoritære, transcendent strukturane, både samfunnsøkonomisk og intellektuelt. Her er ikkje plass til å gå inn på korleis dette kan gjerast, men som allmenn kjent er finst det ei omfattande litteratur som diskuterer dette i detalj, og eg nøyer meg med å syne til den.

Skulle slike endringar la vente på seg er det uansett viktig at myndigheitane gjer det som trengs for at fascistiske miljø av ulik art går i oppløysing. I Noreg tydar dette i praksis å aktivt rettfølgje hatefulle ytringar og hatkriminalitet, då dette bidrar til at sentrale aktørar og leiarfigurar vert fengsla og forhindra for å oppretthalde gruppene sine. Om dette i dag vert gjort i tilstrekkeleg grad skal vi ikkje gå inn på her. I staden lyt vi heller nemne det eine mest naudsynte og grunnleggande elementet som absolutt må vere tilstades om alt det andre svikter, nemleg folkeleg antifascistisk organisering og mobilisering i kvar by, bygd og nabolag. Det heldt likevel ikkje at mobiliseringa er antifascistisk. Som vi såg i introduksjonen at Foucault påpeikte, kan ein framleis bere på eit reaksjonært begjær sjølv om ein er antifascist. Som motgift peiker Foucault på arbeidet til Deleuze og Guattari, der særleg Anti-Ødipus er «ein introduksjon til det ikkje-fascistiske liv».³⁸⁹ Det er nettopp det som lyt vere idealet for den typen mobilisering det her er snakk om, nemleg at den ikkje berre kan vere anti-fascistisk, men óg ikkje-fascistisk i så stor grad

³⁸⁹ Deleuze og Guattari 2016b, s.xiii, mi omsetting.

som råd. Det er dermed mykje arbeid som venter, aktivistisk, men óg intellektuelt. Det intellektuelle arbeidet som trengs kan kallast ein ikkje-fascistisk metapolitikk som løyser opp transcendent tenking og tek eit oppgjær med fasciserande strukturar. Vona er at denne oppgåva kan vere eit bidrag til dette.

Litteratur

- Auestad, L. (2015) *Respect, Plurality and Prejudice. A psychoanalytic and philosophical inquiry into the dynamics of social exclusion and discrimination*. London, Karnac.
- Balibar, E. Wallerstein, I. (1991) *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. London/New York, Verso books.
- Bangstad, S. (2014) *Anders Brevik and the rise of islamophobia*. London, Zed Books.
- Bangstad S. og Døving, C. (2015) *Hva er rasisme?* Oslo, Universitetsforlaget.
- Berdinesen, H. Torjussen, L. (Red) (2019) *Heideggers Testamente. Filosofien, nazismen og de svarte heftene*. Oslo, Dreyer.
- Bjørkelo, K. *Fascismens nye drakt*. Voxpublica.no, 15.03.2016
- Buet, P. Feder, J. (2017) The Man who Gave White Nationalism a New Life. *Buzzfeed News*.
- Caputo, J. (2010) The Absence of Monica. Heidegger, Derrida and Augustine's Confessions. *Feminist Interpretations of Heidegger*, Ss.149-164. University Park, Pennsylvania State University Press.
- Colebrook, C. (2002) *Gilles Deleuze*. London/New York, Routledge.
- Deleuze, G. og Guattari, F. (2016a) *A Thousand Plateaus*. London/New York, Bloomsbury.
- Deleuze, G. og Guattari, F. (2016b) *The Anti-Oedipus*. London/New York, Bloomsbury.
- Faye, E. (2005) *Heidegger: The introduction of Nazism into philosophy*. New Haven, Yale University Press.
- Feldman, M. (2005) Between Geist and Zeitgeist: Martin Heidegger as ideologue of 'Metapolitical fascism'. *Totalitarian Movements and Political religions*, 6:2 Ss.175-198. London/New York, Routledge.
- Fleischer, R. *Etnopluralism: Om nationaldemokraterna og framväxten av en ny rasism*. Södertorns Högskola, 2003.
- Fritz Nicolaisen, R. Svarte hefter, svarte tanker? I Berdinesen, H. Torjussen, L. (Red) (2019) *Heideggers Testamente. Filosofien, nazismen og de svarte heftene*. Oslo, Dreyer. Ss.585-607.
- Gilje, N. (2015) Martin Heideggers svarte hefter: nazisme, antisemittisme og Holocaust, i *Nytt Norsk Tidsskrift vol.4/2015*. Oslo, Universitetsforlaget.
- Granberg, A. Fra beslutsomhet til skjebne. I Berdinesen, H. Torjussen, L. (Red) (2019) *Heideggers Testamente. Filosofien, nazismen og de svarte heftene*. Oslo, Dreyer.
- Griffin, R. (2009) *Fascism*. Oxford/New York, Oxford University Press.

Griffin, R. (2012) Studying Fascism in a Post-fascist Age. From New Consensus to New Wave. I *Fascism. Journal of Comparative Fascist Studies*, vol.1. Leiden, E.J.Brill.

Griffin, R. (2000) Between metapolitics and apoliteia: the Nouvelle Droites strategy for conserving the fascist vision in the interregnum. *Modern & Contemporary France*, 8:1. Ss 35-53.

Guattari, F. (2009) Everybody wants to be a fascist. I *Chaosophy. Texts and interviews 1972-1977*, ss.154-175. Los Angeles, Semiotext(e)

Haslam, N. (2006) 'Dehumanization: An Integrative Review', *Personality and Social Psychology Review*, 10(3), pp. 252–264. London, Sage.

Irigaray, L. (1985) *Speculum of the other woman*. Ithaca, Cornell University Press.

Irigaray, L. (1993) *An ethics of sexual difference*. Ithaca, Cornell University Press.

Lorraine, T. (1999). *Irigaray and Deleuze. Experiments in visceral philosophy*. Ithaca & London: Cornell University Press.

Mayer, N. Perrineau, P. (1992) Why do they vote for Le pen? *European Journal of Political research* 22. Ss.123-141. Oxford, Wiley.

McCulloch, T. (2006) The Nouvelle Droite in the 1980s and 1990s: ideology and entryism, the relationship with the Front National. *French Politics* 2006, 4, Ss.158-178. London/New York/Shanghai, Palgrave Macmillan.

Miller, A. (2001) *For your own good: The roots of violence in child-rearing*. London, Virago.

Mjaaland, M.T. Den ukjente. Metafysikk, mystikk og politisk teologi i Heideggers svarte hefter. I Berdinesen, H. Torjussen, L. (Red) (2019) *Heideggers Testamente. Filosofien, nazismen og de svarte heftene*. Oslo, Dreyer. Ss.651-667.

Most, D. Are ICE Detention Centers Concentration Camps? BU Today, Bu.edu, 27.6.2019.

Mosse, G. (1996) *The image of Man: The creation of modern masculinity*. New York, Oxford University Press.

Murdoch, S. Mulhall, J. (2019) *From Banners to Bullets: The International Identitarian Movement*. London, Hope Not Hate.

Niethammer, L. et.al. (1979) Male Fantasies: An Argument for and with an Important New Study in History and Psychoanalysis, i *History Workshop*, No.7, ss 176-186. Oxford/New York, Oxford University Press.

Nietzsche, F. (2010) *Moralens genealogi*. Oslo, Spartacus.

Parr, A. (red.) (2005) *The Deleuze Dictionary*. Edinburgh, Edinburgh University Press.

Passmore, K. (2014) *Fascism: A very Short Introduction*. Oxford, Oxford University Press.

- Paxton, R. (2004) *The Anatomy of fascism*. New York, Vintage Books.
- Pettersen, H. Hellesen, T. Nilsen, R. (red.) (2018) *Deleuze i vest*. Bergen, Morgana press.
- Popkin, R. H. (1983) The Philosophical Basis of Modern Racism, i *The High Road to Pyrrhonism*, ss 79-102. Indianapolis, Hackett Publishing Company.
- Sampson, K. (2011) Luce Irigaray. I Mortensen, E. et al. (red). *Kjønnteori*. Ss.58-67. Oslo: Gyldendal Akademisk.
- Sharpe, M. (2017) The long game of the European New Right. *The Conversation*.
- Skinner, Q. (2011) *Vilkårlig makt. Essays om politisk frihet*. Oslo, Res Publica.
- Skorgen, T. Ressentiment og Rasebiologi. I Berdinesen, H. Torjussen, L. (Red) (2019) *Heideggers Testamente. Filosofien, nazismen og de svarte heftene*. Oslo, Dreyer.
- Skorgen, T. (2002) *Rasenes oppfinnelse*. Oslo, Spartacus.
- Songe-Møller, V. (1999) *Den greske drømmen om kvinnens overflødigheit*. Ss.209-232. Oslo, Cappelen Damm.
- Stanley, J. (2018) *How fascism works*. New York, Random House.
- Sussman, R.W. (2016) *The Myth of race: The troubling persistence of an unscientific idea*. Harvard, Harvard University Press.
- Theweleit, K. (2010a) *Male fantasies, volume I. Male Bodies: Women floods bodies history*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Theweleit, K. (2010b) *Male fantasies, volume II. Male Bodies: Psychoanalyzing the white terror*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- van der Merwe, B. (2019) "From banners to bullets: Generation identity UK – The Inside Story", Hope Not Hate.
- Whitford, M. (1991) *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine*. London/New York, Routledge.
- Wolin, R. (2016) *The politics of Being: The political thought of Martin Heidegger*. New York, Columbia University Press.
- Zia-Ebrahimi, R. (2016) *The emergence of Iranian Nationalism. Race and the politics of Dislocation*. New York, Columbia University Press.