

**Forholdet til eksess
Om skinnets overfladiske dybde**

**The relation to Excess
On the superficial Depth of Appearances**



Henrik Olsen

Veileder: Helge Pettersen

**FILO350
Mastergradsoppgave i filosofi
Institutt for filosofi og førstesemesterstudier
Universitetet i Bergen
Høst 2013**

Abstract

The purpose of this master's thesis is to investigate the notion of excess in different world-conceptions. I will show how our understanding of this will impact how we regard the world of appearances and also how it will affect the process of subjectivation. I will base my thesis on Nietzsche's fundamental conception that both the world and the human agent are fields of exuberant forces, and that these need to be dealt with responsibly. The relation to excess is then to be seen as an ineluctable one. Nietzsche's name for this excess is, as I will understand it, the "will to power". This involves an understanding of the world as Becoming rather than Being. It is a fundamental principle that prevents any static terminus, and will also challenge identities from remaining identical to themselves. I find the same notion in the works of philosophers who have been influenced by Nietzsche in the 20th century. The first of these will be Georges Bataille, whose notion of excess implied a subsequent need for expenditure. I will also investigate Walter Benjamin's analysis concerning how the increasingly technical reproduction needs to rid itself of excess in order for its products to become eligible for mass-production and mass-communication. I will compare Benjamin's analysis of the technological development with Pierre Klossowski's interpretation of Nietzsche to further discuss the making of copies without an original, understood as simulacra. I will also show how Baudrillard sees an accelerated state of these tendencies in the postmodern world, and meets them with his concept of integral reality. The philosophers I refer to in this thesis all seem to be concerned with a movement of human activity away from its material basis, and towards an increasingly operationalised reality. I will however show how the world's fluctuating character prevents this operationalisation from reaching its completion.

Innhold

Abstract.....	1
Forord.....	3
Innledning.....	4
Strukturen.....	5
Innledende betraktninger.....	7
Litteraturen.....	8
Kapittel 1: Tragedieforståelse og nihilisme.....	9
Nietzsche sin tragedieforståelse.....	10
Tilfellet Sokrates.....	12
Bataille om eksess.....	15
Den generelle og restriktive økonomi.....	16
Tabu og transgresjon.....	18
Den fordømte del.....	18
Baudrillard om reversibilitet.....	20
Symbolsk utveksling.....	20
Reversibilitet.....	23
Transcendens og nihilisme.....	24
Sublimering som aktiv tragedieforståelse.....	26
Foreløpig konklusjon.....	28
Kapittel 2: Forestillingen opphører.....	29
Aura og simulakra.....	31
Simulakra.....	34
Klossowskis tredelte økonomi: Impuls, fantasme og simulakrum.....	35
Hverdagstegnenes kode.....	39
Simulasjonen.....	41
Det hyper-reelle.....	42
Forholdet til illusjon.....	43
Integreringsdrift og dualitet.....	46
Integrert virkelighet.....	47
Kapittel 3: Grensene for utveksling.....	49
Den perfekte forbrytelsen.....	50
Den perfekte fordobling, horisontens forsvinning.....	52
Umulig perfeksjon, umulig utveksling.....	55
Eksess av kommunikasjon.....	60
Obskønitet og forførelse.....	61
Real Time og ekstase.....	63
Metamorfose, Metafor, Metastase.....	65
Spillet i det horisontale.....	66
Kreativ forvandling.....	69
Konklusjon.....	75
Litteraturliste.....	78
Pensumliste.....	80

Forord

Å skrive denne masteroppgaven i filosofi har bydd på en hel del anstrengelser. Det foreliggende arbeidet virket uoppnåelig for bare et år siden, og det har vært en flere voksesmerter underveis, men jeg har vært så heldig at jeg har hatt flere gode mennesker rundt meg i prosessen som har bidratt til å gjøre den til en spennende og minneverdig tid. Familien har hele tiden vært til stor oppmuntring og støtte. Jeg vil rette en takk til dem for at de alltid har oppmuntret meg til å finne mine egne veier!

Min veileder Helge Pettersen har vist en beundringsverdig evne til å klare å se potensialer i ideene mine når de fremdeles kun har vært fornemmelser for meg. Jeg setter stor pris på de mange gode samtalene vi har hatt, og på den grundige veiledningen jeg har fått. Jeg vil også takke medlemmene i forskningsgruppen for subjektivering og senmodernitet, og da spesielt Arild Utaker som har vært til stor inspirasjon og til hjelp med noen oppklarende formuleringer. Jeg må også rette en stor takk til Ståle Melve og Anna-Lisa Schanche for det fantastiske arbeidet de gjør for studentene på instituttet. De har reddet mange i nød!

Til min medstudent Stian Gundersen: Jeg har vanskelig for å se for meg hvordan denne oppgaven skulle blitt til hadde det ikke vært for det tette samarbeidet vi har hatt. Og takk til gjengen i femte etasje for korrekturlesning og godstemning! Jeg vil også takke Kristine Træland for noen flotte måneder i Santa Marinella hvor flere av ideene i oppgaven, slik den foreligger i dag, tok form. I forbindelse med oppholdet mitt i Italia vil jeg også takke alle ved det norske instituttet i Roma for all den gjestfriheten de viste meg og for at jeg fikk lov til å jobbe med oppgaven min der.

Jeg må også få takket Bent Arne Rasmussen for at han utfordret meg til å lese filosofi, det var etter disse samtalene at ideen om å studere faget begynte å våkne i meg.

Innledning

Denne masteroppgaven vil ta for seg begrepet *eksess*, og hvordan forholdet til denne påvirker vårt forhold til *skinnet*, eller verden av tilsynekomster. Inspirert av Nietzsche vil jeg tolke skinnet som den sansbare verden og det umiddelbart gitte. Også forståelsen av eksess vil i stor grad støtte seg på hans forståelse av verden som *vilje til makt*. Viljen til makt og følgelig tanken om *den evige gjenkomst* vil garantere for at verden ikke kan gripes som uforanderlig væren, eller gis en perfekt fordobling i teori, men må forstås som tilblivelse. I dette lyset, og med dette perspektivet vil jeg se dynamikken mellom viljen til å gripe verden i ro, og hvordan dens konstant fluktuerende karakter forhindrer dette.

Jeg vil se hvordan en forståelse av verden som eksessiv, eller overstrømmende, avgjør hvordan vi forholder oss til vår posisjon i den. Nietzsche finner kulturer hvor man har forholdt seg til verden som et felt av tilblivende, voldsomme krefter som konstant prøver å utfolde seg, og som spiller med disse kreftene for ikke å miste dem av syne, og for ikke å tillate at deres utslag i menneskets livsverden blir ukontrollert. I en slik fortolkning av virkeligheten vil mennesket forstå seg selv som å være satt i en overstrømmende natur av eksessive krefter. Jeg vil også se hvordan en slik verden ikke trenger å bli bekreftet, siden mennesket ikke føler et underskudd av virkelighet, og heller ikke tviler på den. Utviklingen mot vår senmoderne situasjon skal jeg beskrive med Nietzsche og også tenkere etter ham som viser en tydelig inspirasjon fra ham. Jeg vil se hvordan utviklingen går fra en overskuddstenkning, både av ressurser og virkelighet, til en mangeltenkning, som imøtegås med tiltagende akkumulasjon av ressurser, men også av bekreftelse av tilsynekomsten gjennom registrering og informasjon. Med Jean Baudrillard skal jeg se hvordan denne akkumulasjonen slår ut i full ekstase og hvilke konsekvenser det får for vårt forhold til omverdenen, til skinnet og hvordan subjektiveringsprosessene påvirkes som følge.

Tittelen på oppgaven: *Forholdet til eksess*, er ment å bære i seg at det er et uløselig forhold det dreier seg om. Menneskelig aktivitet befinner seg uløselig til verden som overstrømmende og jeg vil gjennom oppgaven gi eksempler på hvordan dette forholdet takles på ulikt vis. Ordet *eksess* brukes sammen med ordene *overskudd*, *overflod* og *overskytende* avhengig av konteksten. De beskriver slik jeg ser det alle aspekter av eksessbegrepet, men ingen av dem dekker det fullstendig.

Strukturen

I første kapittel vil jeg begynne med Friedrich Nietzsche (1844-1900) sin tragedieforståelse og hvordan han ser ut til å ha definert et vannskille i historien hvor man på den ene siden, hos de førsokratiske grekerne, fremdeles har en forståelse av naturens og sjelens uregjerlighet, mens man på den andre dobler naturens antagonisme inn i fornuften og hansker med den i *teorien*, fremfor i *tragedien*. Hendelsen her blir da Sokrates og platonismen. Jeg vil gå videre til Georges Bataille (1897-1962) som tillegger eksessbegrepet en helt fundamental rolle i sin filosofi. For ham danner en overstrømmende natur et potensielt destruktivt overskudd som må hanskens med forsvarlig. Jeg går deretter videre til Jean Baudrillard (1929-2007) som slekter på begge de tidligere nevnte og bruker mye av sitt tidlige forfatterskap på å analysere utvekslingsystemer som forholder seg til objektene som sirkulerer som fylt med en symbolverdi, en eksessiv egenverdi som stammer fra deres opphav i naturen. Denne symbolske utvekslingen ser ut til å hanske med en antagonistisk verdensforståelse mye på samme måte som Nietzsche ser i tragedien. Jeg vil nå ha definert to typer eksess: Den vi finner i naturen, og den vi finner i agentens eget psykiske liv. Konklusjonene vil gå parallelt: Det som ikke ødsles kontrollert, tapes ukontrollert.

I forbindelse med fremveksten av det teoretiske mennesket vil jeg også se hvordan kulturen går fra en orientering hvor den finner sin mening i immanensen, i den tilsynelatende verden, til en orientering som ser til det transcendent. Jeg vil her argumentere for at det her foregår en dobling av verden som eksessiv, inn i en fornuft som ikke er det. Eksessen forvises altså. En annen konsekvens av en transcendent orientering vil også være at verden ikke lenger er tilstrekkelig i seg selv. Den avhenger av å bli bekreftet og garantert i transcendensen. Brer det seg da tvil om denne, som Nietzsche ser i tilfellet med Guds død, bevitner vi ikke en tilbakevending til en immanent mening, men en tom transcendens, hvor det ikke lenger er Gud som dominerer, men hvor det åpner seg opp en overfladisk avgrunn.

Videre i kapittel to vil jeg ta utgangspunkt i konklusjonene fra kapittel én om at den eksessive egenverdien er fjernet fra utvekslingen. Nå vil jeg se dette i lys av Walter Benjamin (1892-1940) som så hvordan steriliseringen av unike objekter var en forutsetning for å tilpasse dem til de nye produksjonsforholdene. Benjamin sto selv ved et vannskille på 1930-tallet hvor produksjonen gikk over i masseproduksjon. Videre ser han også at det ikke bare er fysiske objekter som steriliseres, men selv kommunikasjonen som nå skal masse-kommuniseres. Han bruker

kunstverket som eksempel, på hvordan det unike maleriet erstattes av det kopierte fotografiet, men også hvordan teaterskuespilleren erstattes av filmskuespilleren som ved å skulle spille så lite som mulig, blir til hva Benjamin selv karakteriseres som en *rekvisitt*. Forkjærlighet for kopier, og det at man glemmer det faktum at de er det, gir også kapitlet sitt navn: *forestillingen opphører*, her spiller jeg på Benjamin sin påstand om at scenen bygges ned, og at verden formidles gjennom apparater. Spillet, skal nå ikke forstås som spill, men utgi seg så ekte som mulig. Det som er påfallende i reproduksjonsalderen er at forholdet mellom original og kopi tilsløres. I enkelte tilfeller blir også originalen marginalisert og fokuset vil rette seg mot kopien. Denne *kopien uten original* vil føre meg videre til Pierre Klossowskis (1905-2001) tolkning av Nietzsche. For ham er singulariteten av hvert individ konstituert av et konstant fluktuerende impulsliv. Hvilket som helst bilde man da velger å gi til disse impulsene vil da være et *simulakrum*, en kopi uten en original, i den forstand at hva bildene, og uttrykkene er ment å kopiere at natur er grunnleggende ukopierbar. Jeg går da inn i begrepet om simulasjonsmodeller som baserer seg på simulakra som har glemt at de er det. Eller dogmer som har glemt den fluktuerende karakteren de oppsto i. Dette er naturligvis med henblikk på Nietzsche sitt begrep om metaforer i *om sannhet og løgn i utenom-moralsk forstand*, nå tolket som *stereotypene* som utgjør *hverdagstegnenes kode* hos Klossowski. Andre del av andre kapittel tar for seg simulasjonsmodellene slik de analyseres av Jean Baudrillard. Jeg vil vise at simulasjonen står i et lignende forhold til verden som simulakra gjør til impulsene, og følgelig argumentere for at verden derav nødvendigvis må gis gjennom en meningskonstituerende fortelling. I denne sammenhengen vil en slik fortelling også forstås som en illusjon. I slutten av kapitlet tar jeg for meg umuligheten av å lykkes i den perfekte simulasjonen, og dette tar meg også videre til tredje kapittel som tar for seg grensene for utveksling, eller grensene for representasjon. Her skal jeg også se på hvilken dynamikk som finner sted når grensene for perfektjon, eller total representasjon nærmes. Jeg tilbakevender til spillet i tragedien, men nå i Baudrillard sitt begrepsapparat. Spillet, eller duellen mellom de ulike kreftene i skinnet, vil jeg innen nå ha argumentert for at er uforgjengelig. Jeg vil avslutningsvis i kapittel tre se til Baudrillard sitt begrep om *forførelse*, for å se hvordan stabile entiteter alltid utfordres til å opphøre å være identisk til seg selv. En forståelse av den menneskelige aktiviteten i skinnet som kreativt fortolkende vil til slutt gi et inntrykk av Baudrillards forståelse av dybden i overflaten.

Innledende betraktninger

Der scenen ble bygget ned, opphørte også selve motstanden den representerte. Benjamin så allerede på sin til at kopien sluttet å betrakte seg selv som en kopi. Skuespilleren skulle gi et inntrykk av skuespillet ikke var et skuespill og at representasjonen ikke skulle gi seg selv som representasjon, men virkelighet. Der Nietzsche allerede hadde påpekt hvordan den sanne og den tilsynelatende verden henholdsvis ble til fabel og avskaffet, og Benjamin ser at forholdet kopi og original er utvasket, ser Baudrillard hvordan all avstand viskes bort, i real-time: Både uendelig nær og uendelig fjernt.

Det som har skjedd er at den vestlige kulturen fra de tragiske grekerne har utviklet seg fra å finne meningen i det *horisontale*, i immanensen, og i den dennesidige verden av konflikt, lidelse og lidenskap, til en *vertikal* orientering, hvor tilsynekomsten garanteres og begrunnes av noe hinsidig, de evige ideene, eller den monoteistiske Gud. Med opplysningstiden har imidlertid de transcendent idealene mistet sin autoritet og deres rolle som garantist for tilsynekomstene, kunngjort av Nietzsche som Guds død. Nietzsche ser ut til å se to utfall: En tilbakevending til den horisontale orienteringen, hvor vi finner mening i tilsynekomsten igjen, eller en tom vertikalitet, en posisjon hvor vi fremdeles ser i retning av de gamle idealene og opplever fortvilelse over tomheten som skimtes der. Vertikaliteten kan slik åpne seg oppad mot ideene, men også, om de mister sin autoritet, nedad mot avgrunnen. Det ser da ut til å være Nietzsche sitt poeng at vi må bejæ livet på dets egne premisser, uten å skulle forsøke å doble det inn i en idealverden hvor de eksessive kreftene i spill og spenning med hverandre fornektes.

Litteraturen

Det er altså tre generasjoner jeg benytter meg av her: Slutten av attenhundretallet (Nietzsche); første halvdel/midten av nittenhundretallet (Bataille/Benjamin/Klossowski) og slutten av nittenhundretallet og inn i to-tusentallet (Baudrillard). Jeg ser en linje i de forfatterne jeg har valgt å bruke, de er alle bekymret over menneskelig aktivitets draging bort fra det materielle grunnlaget. Hver til sin tid og på sin måte. Nietzsche nevnes ikke i den delen av Walter Benjamin jeg bruker her, men hos både Bataille og Klossowski, som begge skrev bøker om ham. Walter Benjamin dukker derimot opp, sammen med både Klossowski og Bataille, hos Baudrillard som tydelige inspirasjonskilder. Nietzsche blir sjelden nevnt eksplisitt av Baudrillard, men i intervjuer har han innrømmet at dette er fordi Nietzsche sin tenkning ligger så dypt innebygget i teoriene hans.¹

¹ Smith, *The Baudrillard Dictionary*, 139.

Kapittel 1: Tragedieforståelse og nihilisme

Hensikten med dette kapitlet er å legge et fundament for oppgaven videre. Dette fundamentet er Nietzsche sin forståelse av verden som eksessivt overstrømmende av vilje til makt og hvordan han gjenfinner en slik tilnærming i den greske tragedien. Videre vil jeg se hvordan Georges Bataille gjør eksessbegrepet helt sentralt i sin tenkning. Hos Bataille tas imidlertid et nytt begrep med, begrepet om *dépense*, eller den unyttige utgift. Den delen av energien, i organismen eller naturen, som ikke kan reinvesteres og må gå til spille. I Bataille sin forståelse av eksesshåndtering vil en forståelse av betydningen av *dépense* stå sentralt.

Jeg vil også se hvordan Bataille finner den sunne eksesshåndteringen i samfunn som anerkjenner overskuddets destruktive kraft. Den antagonismen som er til stede i tragedien vi også dukke opp i Baudrillard sin reversibilitet: Forståelsen av at alle ting bærer i seg frøet til sin egen undergang. Hos Baudrillard vil jeg også gjenfinne den tragiske innsikten i form av den symbolske utvekslingen. Med tapet av den tragiske forståelsen vil jeg se på hvordan man retter seg mot transcendentale idealer for å stilne striden i det dennesidige liv. Denne transcendenten, skal jeg vise, vil åpne opp en potensiell avgrunn som beskyttes av den fortsatte troen på det hinsidige. Der denne troen settes i tvil og forlates, er det kun denne avgrunnen som gjenstår.

Jeg vil deretter igjen se til Nietzsche sin immanenstenkning, hans bejaing av skinnet og det dennesidige. For ham virker det imidlertid som om at dette også innebærer at vi gjenfinner de heraklitiske innsiktene om at kampen mellom heterogene krefter ikke lar seg stilne under garanti av en transcendent beskytter, men må spilles med i all sin overflod.

Jeg vil forstå begrepet eksess på to nivåer: På det ene dreier det seg om en natur i overflod, og det påtrykket det skaper, og på det andre en agent, konstituert av en eksess av impulser som kjemper mot hverandre. Jeg mener å finne i Nietzsche en forståelse av at de før-sokratiske grekerne tok inn over seg det forhold at naturen rundt dem var i en konstant spenning mellom eksessive krefter som sto mot hverandre, og at de klarte å spille med disse kreftene ved ikke å forvise dem til fordel for transcendentale idealer, men heller fant meningen i tilsynekomsten, i immanensen. Avslutningsvis i kapitlet vil jeg finne tegn på en type sublimering i Nietzsche sin forståelse av en sunn håndtering av et eksessivt impulsliv. Om ikke en parallell er det i hvert fall en tett sammenheng mellom sublimeringen, slik den fremstår hos Nietzsche, og den tragiske innsikten. Jeg velger også å utvide sublimering til å betegne en *aktiv tragedieforståelse*.

Nietzsche sin tragedieforståelse

Nietzsche sin virkelighetsoppfatning slekter på Heraklits, ansett som motpolen til Parmenides som Platon sin idélære på mange måter slekter på. Heraklit er kanskje mest kjent for grunnsetningen *panta réi* vanligvis oversatt med «alt flyter.»² Med dette fragmentet satt opp mot hans øvrige fragmenter som: «Man må innse at krigen er allmenn, og at striden er retten, og at alt skjer ved strid og nødvendighet»³ og «I den samme elven både stiger vi ned og stiger vi ikke ned, både er vi og er vi ikke»⁴, virker det fornuftig å forstå ham som at verden ikke kan gripes i ro. Der de platonske ideene er transcendent og har en statisk og evig *væren* utenfor tid og rom, representerer den heraklitiske forståelsen en uopphørlig kamp mellom antagonistiske krefter som forutsetter at verden ikke kan bestå av statiske *væren*, men av en kontinuerlig *tilblivelse*.

En videre følge av dette er at tilsynekomsten ikke peker til en transcendent ideverden, men er tilstrekkelig i seg selv. Det er og hva Nietzsche beundrer de før-sokratiske grekerne for, deres evne til å ikke se til bort fra verden, men å finne mening i immanensen.

«Å disse grekerne! De forstod seg på å leve: For dette er det nødvendig å stå tappert på overflaten, på folden, på huden og tilbe skinnet, å tro på former, på toner, på ord, på skinnets hele olympos! Disse grekerne var overfladiske - utfra deres dybde!»⁵

-Nietzsche

«Jeg foretrekker det man kan se, høre og erfare.»⁶

-Heraklit

Nietzsche beundrer den greske tragedien for at den lar de eksessive kreftene i overflaten komme til uttrykk, i spill med hverandre, hvor formålet ikke er den enes overvinnelse av den andre, men et sunt samspill.

2 Næss, *Filosofiens Historie*, 54.

3 Ibid., 56.

4 Ibid., 53.

5 Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft*, 6. „Oh diese Griechen! Sie verstanden sich darauf, zu leben: dazu thut Noth, tapfer bei der Oberfläche, der Falte, Der Haut stehen zu bleiben, den Schein anzubeten, an Formen, an Töne, an Worte, an den ganzen Olymp des Scheins zu glauben! Diese Griechen waren oberflächlich – aus Tiefe!“

6 Heraklit, *Fragmente*, B55, pp.21. „Was man sehen, hören, erfahren kann, das ziehe ich vor.“

Det første jeg nå vil se på er den tragedieforståelsen som utvikler seg fra debutboken *Tragediens fødsel* (1993[1872]) og som stadig utvikler seg i hans senere filosofi. Det er dermed ikke utelukkende tragedien som beskrevet i *Tragediens fødsel* jeg vil diskutere, men begrepet om tragisk innsikt sett i lys av filosofien hans som helhet.

Hva skal man da forstå som formålet med å hente begrepet *tragedie* fra grekerne. For min del viser Nietzsche til et kritisk punkt i den europeiske historien, et vannskille med tragediens *fødsel* på den ene siden, og dens *død* på den andre. Den tragiske forstilling var en oppvisning av en fundamental strid i naturen, og i mennesket. En strid mellom inkommensurable, antagonistiske krefter som kjempet om herredømme over hverandre. Disse to motsetningene finner Nietzsche i de to greske gudene som utgjør spillet i tragedien, Apollon, guden for den bildende kunst, og Dionysos, guden som gir opphavet til musikkens ikke-billedlige frembringelse.⁷ Apollon er også guden for sang og representerer også den synlige og organiserte verden. Dionysos, vinguden, representerer også rusen, ekstasen og det ville, ukontrollerte i mennesket. Apollon trekker mot å gi rusen et rasjonelt uttrykk. Beruselsen som gir følelsen av mening, det er ikke operasjonell logikk, det er hva den operasjonelle logikken er ment å oppnå.

Tragediens fødsel er skrevet før Nietzsche først formulerte viljen til makt, men den ville og hemningsløse energien han finner i Dionysos vil jeg kunne forstå som et tidlig stadium av forståelsen av vilje til makt. Den dionysiske rusen i for seg selv er potensielt destruktiv. For at mennesket skal kunne få bevissthet om seg selv og gi tilværelsen form og innhold, trenger det samspillet mellom den dionysiske rusen og den apollinske anskuelsen.⁸

Tragedien representerer for Nietzsche den sunne balansen mellom disse to kreftene. En dualitet mellom to heterogene, ureduserbare krefter som ikke lar seg bringe på fellesnevner med hverandre. Samtidig som de ligger i strid, er de også gjensidig avhengig av hverandre for stadig nye, sterkere frembringelser.⁹ Apollon representerer den klare anskuelsen, mens Dionysos representerer den egenfulte erfaringen.

De to sentrale elementene i den attiske tragedie var den apollinske skuespilleren og det dionysiske koret. Samtidig representerer skuespilleren *individet* i møte i *dityramben*: Korets ekstatiske hyllest til Dionysos og samtidig den berusende følelsen av fellesskap og oppløsning av individualitet. Disse to verdenene spilte på hverandre i tragedien, de forklarte ikke hverandre, men spilte på, og fikk sin energi fra hverandre. Tragedien var slik en invitasjon til refleksjon uten å

7 Nietzsche, *Tragediens Fødsel*, 37.

8 Haaland, Arild i forordet til: Nietzsche, *Tragediens Fødsel*, 23–24.

9 Ibid., 37.

henfalle til monotoni.¹⁰ Det er altså snakk om en besinnelse her, fremfor en fullstendig hengivelse til Dionysos. Det var nettopp denne balansen som skilte den attiske tragedien fra barbariske festivaler. Man skulle med rytmens hjelp besinne seg og slik klare å anskue rusen og kunne reflektere over dityrambens dybde uten å bli underkastet den.

Tilfellet Sokrates

Den tragiske innsikt for Nietzsche kan også være et uttrykk for en heraklitisk tilnærming. Den antagonismen han finner mellom Apollon og Dionysos korresponderer med Heraklits fragment: «Det som står mot står med, og av det motstridende fremkommer de skjønneste harmonier»¹¹ Heraklit advarte også mot Homers ønske om at striden skulle opphøre, «For hvis hans bønn ble hørt, ville alt forsvinne.»¹² Forestillingen her, som Nietzsche viderefører er at alt oppstår i spenning, metaforisk uttrykt som strid. Med Heraklit: «Striden er alle tings far og alle tings konge».¹³

Denne striden, denne antagonismen, mener Nietzsche at det er tatt høyde for i tragedien. Hva dikterne Aischylos og Sofokles klarte å oppnå var den fullkomne balansen mellom det apollinske og det dionysiske.¹⁴ Generasjonene rundt Sokrates og Platon, derimot, bevitnet tragediens dødskamp. Den tragiske forståelsen om at hovedpersonen var et uttrykk for den samme guddom, Dionysos¹⁵ ble erstattet av de platonske ideene og det teoretiske mennesket. Med Platon og troen på evige ideer, hinsides vår erfaring, og troen på at den vise kan stilne striden og gripe logos med intellektet, nødvendiggjøres det også at fysis' stridende, antagonistiske karakter må vike for en annen metafysikk: En som forneker livets urolighet til fordel for den teoretiske anskuelsen. Nietzsche ser på Sokrates som forstyrrende for den balansen mellom det dionysiske og det apollinske som grekerne hadde funnet i tragedien. Han hadde «den eldre hellenerens innsikter mot seg.»¹⁶

Nietzsche finner likheter mellom Euripides' tragedier med Sokrates' filosofi. Hva Euripides forsøker er å fange dityramben i ord og slik redusere tragediens to radikalt forskjellige elementer til

10 Miller, "Harnessing Dionysos," 3.

11 Næss, *Filosofiens Historie*, 56.

12 Ibid.

13 Heraklit, *Fragmente*, B53, pp.19. „Krieg ist aller Dinge Vater, aller Dinge König.“

14 Haaland, Arild i forordet til: Nietzsche, *Tragediens Fødsel*, 23.

15 Ibid., 75.

16 Nietzsche, *Avgudenes Ragnarok*, 19.

ett: Fornuften. Tragedien besto av to reduserbare sanseinntrykk: Syn og hørsel.¹⁷ Sammensmeltingen av disse reduserte tragedien til rasjonell forklaring. Tvetydigheten, og hele spenningsfeltet som oppsto mellom koret og skuespilleren var nå stilnet. Euripides tragedier hadde en forklarende prolog, og dityramben ble i stedet for den tidligere ekstatiske dansen og sangen nå forsøkt uttrykt i tale. Følgene av Euripides og Sokrates redusering av den tragiske innsikt ned til dimensjonen av rasjonalitet og forståelse, var at verden ikke lenger ble anskuet som en kamp av tilblivende krefter, hvor mennesket måtte finne sin egen rytme for å spille med, men at alt var antatt å være allerede gitt, allerede lagt ut, og det var menneskets oppgave å finne dette allerede-gitte gjennom analyse og kalkulasjon. Nietzsche betrakter denne tendensen som grunnlaget for modernitetens rytme, gjenfunnet i dialektikkens tro på at historien allerede er lagt ut for oss og at vi beveger oss mot dens fullendelse.

Med Sokrates ser Nietzsche at den greske smaken slår over i dialektikken.¹⁸ Med det mener han også at der utvikler seg en tro på at den uløselige dualiteten mellom Apollon og Dionysos kan nå en syntese som slitner striden. Nietzsche ser hvordan fornuften gradvis får overtaket over mennesket: «Driftene vil spille tyrann, man må oppfinne en *mottyrann* som er sterkere».¹⁹ Walter Kaufmann leser inn en fascinasjon for Sokrates i Nietzsche, tross hva som kommer frem i *Avgudenes Ragnarok*, Kaufmann forstår Nietzsches holdning til Sokrates som delt. På den ene siden representerer Sokrates to feilslutninger: at rett innsikt nødvendigvis fører til rett handling,²⁰ og at fornuften og instinktene peker mot det gode.²¹ På den andre siden mener Kaufmann å ha sett at at Sokrates er «selve kroppslingjeringen av Nietzsches høysete ideal: Den lidenskapelige mann som kan kontrollere sine følelser.»²² Kaufmann er kanskje litt i overkant overbærende med Sokrates her. Sokrates representerer for Nietzsche en mann som *undertrykte* sin natur:

«En utlending som forstod seg på ansikter, fortalte da han kom gjennom Aten, Sokrates rett opp i ansiktet at han *var et monstrum*, - at han skjulte alle slemme laster og begjær i seg. Og Sokrates svarte kun: «De kjenner meg, min herre!»²³

17 Miller, "Harnessing Dionysos," 8.

18 Nietzsche, *Avgudenes Ragnarok*, 19.

19 Ibid., 21.

20 Kaufmann, *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*, 401.

21 Ibid., 403.

22 Ibid., 399.

23 Nietzsche, *Avgudenes Ragnarok*, 19.

Sokrates representerer på denne måten hvordan kroppens eksess og impulsivets voldsomhet fremmedgjøres for bevisstheten ved at man dobler den i fornuften. Naturens uregjerlighet blir slik en løselig dialektikk. Slik dobler også det teoretiske mennesket, representert ved Sokrates, verden i teorien. Sokrates er slik det rendyrkede forstandsmennesket som ikke har noen sans for livet som mysterium som avviser sine demoner. Den drivende kraften bak handling er den dionysiske rusen, og det er denne som forvises av Sokrates, til fordel for den fornuftige betraktningen. Ved å gjøre fornuften til tyrann, avsløres en nødstilstand for Nietzsche: «Man var i fare, man hadde kun ett valg: enten å gå til grunne, eller å være *absurd-fornuftig...*»²⁴ Her ligger også tvetydigheten: Sokrates representerte et forfall, men et forfall som hindret undergang. Man kan kanskje sette opp alternativet til Sokrates sin absurd-rasjonalitet i Alkibiades, slik han fremstilles i *Symposion*.²⁵ Alkibiades kan her forstås som en tilsvarende overvekt av det dionysiske som Sokrates er en overvekt av det apollinske. De representerer begge en overdrivelse som forrykker balansen funnet i tragedien.

I tilfellet Sokrates er det snakk om en «fysisfortrenging»²⁶: Man forneker denne verdens som den primære på grunn av dens konflikter og på grunn av dens urolighet og ser heller til en idealisert hinsidighet. Helge Pettersen i *Nietzsche – Lidelse og menneskedannelse* (1991) :

«Platonismen forlater den mytiske dennesidighet. Den søker en ny hinsidig heimstavn. Ute av stand til å erkjenne, ta på seg det dystre, vil den en vei vekk fra det, *siste* erkjennelser som gjendriver det, driver det tilbake, faste holdepunkter, den vil virkeliggjøring av en drøm om en ny polis utgått fra, grunnet i *sann* erkjennelse.»²⁷

De tragiske, førsokratiske grekerne levde altså for det dennesidige, for skinnet, for det de kunne se. For Sokrates ble dermed det dennesidige nedvurdert til fordel for det hinsidige. Tilsynkomsten ble sett som en degradert versjon av en perfektjon, kun tilgjengelig for filosofen. Med tragediens død går vestens historie for Nietzsche inn i en periode på over to tusen år hvor man finner verdier i det hinsidige og ikke i impulsivets og naturens eksess.

24 Ibid., 22.

25 Platon, *Samlede Verker*, 4:212d–223d.

26 Pettersen, *Nietzsche - Lidelse Og Menneskedannelse*, 18.

27 Ibid., 32.

Bataille om eksess

Nietzsche etablerer etter hvert begrepet om viljen til makt. Begrepet kan forstås å peke tilbake på kreftene tilstede i tragedien hvor både Apollon og Dionysos' kamp mot hverandre er et uttrykk for nettopp denne viljen. Naturen i seg selv forstås, ikke som en statisk masse, men en voldsom, pulserende kamp som mennesket står midt oppe i.

Tidsaspektet kommer inn her. Naturen er ikke sammensatt av statiske entiteter som søker etter å opprettholde seg selv, som vi kan finne hos Schopenhauer og Spinoza, men organismer som tar opp i seg mer energi enn de kan bruke, og som brer om seg. En slik forståelse mener jeg har mange grunnleggende likheter med Georges Bataille sitt begrep om eksess. Med ham kan man si at naturen består av eksessive krefter som søker etter å utfolde seg og står mot hverandre i et spenningsforhold med stabiliserende mekanismer i form av at død nærer liv, liv fordrer død, ekspansjon krever tilbaketrekning og tilbaketrekning gir plass til ekspansjon. Organismenes overskudd opprinner i at den nærer seg på en overflod solenergi. I *The Accursed Share* (1991 [1967]) skriver Bataille:

«Solenergi er kilden for livets overstrømmende utvikling. Opphavet og essensen for vår velstand ligger i solens stråler, som bringer til veie energi – rikdom – uten noe motytelse. Solen gir uten å noengang å få noe tilbake»²⁸

Solen er på slik måte det kosmologiske utgangspunktet for eksessstenkningen hos Bataille. Vi finner lignende oppfatninger hos Nietzsche. Fortalen til *Slik talte Zarathustra* (2011[1883-1885]) begynner med en lovprisning av solen²⁹ og videre ut i boken, i kapitlet *den skjenkende dyd* antar solen, representert av en stav av gull han mottar som gave, rollen av den høyeste dyd, en urdyd i sin nytteløse ødsling. Når Zarathustra taler til sine disipler setter han en slik ødsling som et forbilde.³⁰ Solen hos Nietzsche, og lovprisningen av den forstår jeg også som en anerkjennelse av den som utgangspunkt for den dennesidige eksessen, fremfor et hinsidig utgangspunkt.

28 Bataille, *The Accursed Share I, I*, 28. "Solar energy is the source of life's exuberant development. The origin and essence of our wealth are given in the radiation of the sun, which dispenses energy – wealth – without any return. The sun gives without ever receiving."

29 Nietzsche, *Slik Talte Zarathustra*, 10.

30 Ibid., 75.

Hva Bataille tydelig bringer til bordet er imidlertid det iboende destruksjonspotensialet i denne eksessen. Han ser at destruksjonen, i den organiske forstand døden, er en absolutt nødvendighet i opprettholdelsen av en balanse. Øding av liv på en side gir rom og næring til at annet liv kan utfolde seg. I det en organisme formerer seg nødvendiggjør den samtidig sin egen undergang for å gi plass til sitt avkom.

Bataille ser de destruktive kreftene i naturen, inspirert av Nietzsche og med sitt eget begrepsapparat. Der Nietzsche ser vilje til makt ser Bataille et liv som stadig søker å utfolde seg. Den enkleste måten å forklare dette er et eksempel han tar opp i *The Accursed Share*: En sti holder seg fri for liv så lenge noen holder den slik, i det den blir forlatt vil den omkringliggende naturen etter hvert bre seg utover og til sist dekke den til igjen.³¹ Naturen har mekanismer for å stabilisere dette trykket, til å begynne med er det utvidelse i bredden, langs bakken og så i høyden. Livet vil etterhvert også utvikle vinger og innta luftrommet.³² Den andre effekten på dette påtrykket av liv er ødsling. Når barrieren for vekst er nådd vil ikke organismen kunne reinvestere sin oppsamlede energi i videre vekst og gi slipp på den. Uten videre formål. For et økosystem som helhet betyr dette også at noen organismer går til grunne for at andre får næring og plass til utfoldelse.

Slår noe feil i stabiliseringsmekanismene når trykket et eksplosivt nivå og vil føre til en voldsom kollaps. Et element Bataille tilfører ligningen om økosystemets energibalanse er de absolutte grensene for vekst. I et begrenset system vil dermed organismens overskuddsenergi utgjøre et destruksjonspotensiale som man må hanske med på en forsvarlig måte. Den tradisjonelle filosofien og økonomien virker ikke til å ha observert grensene for vekst og dermed heller ikke dette potensialet. Den ser ikke og tar hensyn til et slik spill av overskudd i et begrenset økosystem.

Den generelle og restriktive økonomi

Eksessen, og det påfølgende livstrykket i alle retninger skaper hva Bataille identifiserer som den *generelle* økonomi: Totaliteten av all energibevegelse på jorden. *Økonomi* her skal ikke forstås utelukkende som en innstiftet økonomi av menneskelig utveksling, men det materielle grunnlaget menneskelig aktivitet arbeider innenfor. Det materielle grunnlaget er også det faktum at naturen er i overflod og stadig må ødsle av seg selv for å gi rom til nytt liv.

31 Bataille, *The Accursed Share* 1, 1,, 30.

32 Ibid., 32.

Det er altså snakk om de kosmologiske rammene for energiutveksling, med solen som utgangspunkt. Dette utgangspunktet er imidlertid ufravikelig. Skal man innstifte et samfunn og en økonomi innenfor disse rammene må man ta naturens overflod med i beregningen. Hva dette for Bataille innebærer er at man må anerkjenne overskuddets destruksjonspotensiale og tillate en ødsling av den energien som ikke kan bidra til vekst. På den ene siden kan man si at den generelle økonomi ikke er en innstiftet økonomi og dermed ikke en menneskelig økonomi. Bataille ser imidlertid ut til å ha funnet enkelte økonomier som i større grad enn den vestlige opererer med nettopp en slik overflodstenkning og bedriver stabiliserende destruksjonsritualer og en gaveutveksling. Disse økonomiene operer ikke med akkumulasjon som sitt høyeste prinsipp. Akkumulasjon av verdi finner sted, også i disse arkaiske, symbolske økonomiene men det fornektes aldri at noe av overskuddet må ødes,³³ uten at det er tenkt som en investering for fremtidig akkumulasjon.

I den vestlige økonomien ser Bataille at fokuset har skiftet fra helhet til del. I stedet for en helhetlig overskuddstenkning er hva han kaller den *restriktive* økonomien mer opptatt av individets mangelposisjon. Økonomien blir nå sentrert rundt den individuelle opplevelsen av mangel og produksjonen dreier seg nå rundt tilfredsstillelsen av denne. I den restriktive økonomien spiller begjær og akkumulasjon på hverandre og tiltar gjensidig i intensitet. Ekvilibrium, og den unyttige ødslingen som kreves for å opprettholde det, virker til å være irrasjonelt i et slikt system. Vilkårene for den generelle økonomien skades i så måte i utviklingen av en restriktiv og partikulær økonomi.

Overskuddets destruktive kraft tas ikke hensyn til av den politiske økonomien, ifølge Bataille. Den har satt vekst som sitt hovedparadigme uten å ta inn over seg konsekvensene av trykket mot de definitive grensene for livet på jorden. Respekt for destruksjonspotensialet i overskuddet av energi og varsomhet rundt det har måtte vike for en økonomi preget av en mangeltenkning på individplan. I en overskuddstenkning er ødslingen hensiktsmessig i det henseende at det bidrar til å opprettholde en energibalanse. I en tenkning preget av mangel er det irrasjonelt å ødsle ressurser selv om de ikke kan bidra til reell vekst. En slik mangeltenkning i økonomien tar ikke høyde for de mest grunnleggende nivåene av energibalansen på jorden. Bataille forstår den i så måte som partikulær og restriktiv. Den restriktive økonomi kjennetegnes av sin egen interne logikk, en mangeltenkning som fordrer å samle ressurser og utvide det økonomiske feltet for stadig økende akkumulasjon og konsum.

³³ Pettersen, *Georges Bataille - Vinden Fra Utsiden*, 19.

Tabu og transgresjon

Vilkårene for den restriktive økonomien starter i det øyeblikk mennesket oppretter arbeidets sfære hvor vold, seksualitet og død er forvist.

«Om vi ikke kunne undertrykke disse elementene, ville det være umulig å arbeide, men arbeidet gir oss nettopp fornuft til å undertrykke dem.»³⁴

Tabuets oppgave er dermed å beskytte arbeidet fra naturens voldsomhet for øvrig. Arbeidets sfære blir slik organisert i motsetning til naturens voldsomhet. Tabuet har imidlertid en dobbel rolle: Samtidig som det utgrenser det truende, skaper det og en tiltrekning mot det. Det blir forvist, men ikke eliminert. Selv om et hvilket som helst samfunn er restriktivt i forhold til naturen for øvrig, ser Bataille ut til å ha funnet eksempler som anerkjenner tilstedeværelsen av truslene og spiller med dem i grenseoverskridende ritualer. Han finner hva han kaller transgresjonsritualer hos enkelte arkaiske kulturer som etablerer hellige unntakstilstander hvor et kontrollert spill med de utgrensede tabuene tillates. Man tar altså inn det forviste, det grusomme og det truende for å holde det under oppsyn og slik ikke tillate å miste det av syne og slik kunne forhindre å la det jobbe i det skjulte. På denne måten anerkjenner man en eksessiv voldsomhet i naturen og spiller med den. Her ligger en tragedieforståelse tett på hva Nietzsche vil kommunisere: Hvis man ikke lenger spiller *med* Dionysos vil han alltid finne sin vei tilbake.

Den fordømte del

En overflommende eksessiv natur krever at noe går til spille, Noe av den produserte energien må ødsles uten at den bidrar til en organisme eller populasjons vekst, men for å hindre at trykket, da i organismen og populasjonen ikke når et kritisk punkt. Denne delen, den unyttige utgift, identifiseres av Bataille som *dépense*: Energien som ikke nyttig kan reinvesteres, eller den *unyttige utgift*. Økonomien, nå den menneskeskapte økonomien, er plassert i sine materielle rammer, og må forholde seg til denne overskuddsenergien.

34 Bataille, *The Accursed Share 1, 1*, 47.

«Menneskelivet, til forskjell fra juridisk eksistens, og eksisterende som det er på en klode isolert i det ytre rom, fra natt til dag og fra et land til et annet – menneskelivet kan ikke på noen måte begrenses til de lukkede systemene det blir tildelt av fornuftige konsepter.»³⁵

Den partikulære økonomiforståelsen, den restriktive økonomi, fortrenger *nytt* av den unyttige utgift. I en slik partikulær forståelse er ødsling absurd. Bataille sitt poeng er at når destruksjonspotensialet som ligger i overskuddet mistes av syne og stabiliseringsmekanismene uteblir, blir tilværelsen stadig mer ustabil.

«Vi kan ignorere eller glemme det faktum at jorden vi lever på er intet annet enn en arena av mangfoldige destruksjoner. Vår ignoranse har kun denne ubestridelige effekten: Den tvinger oss til å gjennomgå det vi ellers kunne gjennomført på vår egen måte, hvis vi forstod.»³⁶

Den unyttige utgift, *dépense*, blir forstått som en trussel, et uønsket element i en akkumulasjonsbasert økonomiforståelse. Begrepet *dépense* knyttes dermed opp mot et annet av Batailles nøkkelbegreper: *Den fordømte del*. Den fordømte del er altså alt som truer renslighet og effektivitet.

Det ligger altså en antagonisme også her: Dissonansen mellom naturen og samfunnet starter i det noe utgrenses, men utgrensingen i seg selv er en forutsetning for at det organiserte samfunnet, arbeidets sfære kan opprettes. Det er denne uløseligheten både Bataille og Nietzsche jobber med. De identifiserer hvor lett det er for å gripes av hybris, overmot og tiltro til at voldsomheten kan forvises og at samfunnet kan være fritt for konflikt eller at mennesket kan kontrollere sin skjebne. I tragedien innhentes hovedpersonen, blindet av overmot og går til grunne.

35 Bataille, *Visions of Excess*, 128. “Human life, distinct from juridical existence, existing as it does on a globe isolated in celestial space, from night to day and from one country to another – human life cannot in any way be limited to the closed systems assigned to it by reasonable conceptions.”

36 Bataille, *The Accursed Share I, I*, 23. “We can ignore or forget the fact that the ground we live on is little other than a field of multiple destructions. Our ignorance only has this incontestable effect: It causes us to undergo what we we could bring about in our own way, if we understood.”

Baudrillard om reversibilitet

Tragedieforståelse, spill med destruktive krefter, og håndtering av eksess blir av den tidlige Jean Baudrillard funnet i den symbolske utvekslingen. Forståelsen hans av den symbolske utvekslingen slekter tydelig på Bataille sin tolkning av viljen til makt, uttrykt som eksess.

Symbolsk utveksling

Det dreier seg her om en uregjerlighet i utvekslingen. Den symbolske utvekslingen, begrunnet på ulike måter der det har oppstått i flere kulturer, skiller seg radikalt fra den moderne økonomien. For det første opererer man med og utveksler symbolverdi, men for det andre er det ikke basert på å tilfredsstille individuelle, materielle behov. Derimot opererer slike systemer med en forståelse av at naturen er i overflod, et overskudd mennesket kan *tappe* og utveksle seg i mellom. Samtidig ligger det en forståelse her som er noe av hovedgrunnen til at det er nødvendig å speile våre egne verdivalg med disse alternativene. Akkumulasjonen er ikke sluttresultatet her, derimot anses akkumulasjonen som potensielt destruktiv, begrunnet med æresbegrep eller religiøs tro. Balanse er en av hovedprioritetene.

Den symbolske utvekslingen forstås som mer primær enn handel i den betydningen ordet har i den klassiske økonomien. Adam Smith og den klassiske økonomiske ideen om valutaens opprinnelse forestiller seg et samfunn kulturelt likt deres eget, men med en byttehandel av varer uten en regulert valuta. I boken *Debt: The First 5,000 Years* (2013) håner David Graeber en slik idé om at man startet med byttehandel, men oppfant penger siden det var for tungvindt å skaffe seg det den som hadde det du ville ha, selv ville ha.³⁷ Han gjør dette med grunnlag i at «det ikke er noen bevis for at dette noensinne hendte, og en enorm mengde bevis som tyder på at det ikke gjorde det».³⁸ Bataille også stiller spørsmålstegn til det han kaller *den kunstige forestillingen om byttehandel*.³⁹ Han anser det som mer sannsynlig med en utvekslingskultur i henhold til den Marcel Mauss analyserte i boken *The Gift* (2000[1950]). Her spiller utvekslingen en annen rolle enn opparbeidelse av et overskudd. Det Mauss analyserer er hvordan økonomiske systemer i andre samfunn og til andre tider har ritualisert utvekslingen i et institusjonalisert spill av symbolverdi.

37 Graeber, *Debt: The First 5,000 Years*, 23'.

38 Ibid., 28. "(...)there's no evidence that it ever happened, and an enormous amount of evidence suggesting that it did not."

39 Bataille, *Visions of Excess*, 121. "The artificial Notion of Barter"

Symbolverdien, og den dominansen det vil innebære å sette et annet menneske i gjeld til deg virker også for Graeber å være mer grunnleggende enn en akkumulasjonslogikk. For Mauss dreier det seg om en utveksling av symbolsk ladete objekter som i utvekslingen ikke kan settes på fellesnevner med hverandre og dermed hindrer de involverte partene fra å fullføre handelen, de blir dermed fanget i et spill som går ut på å gjengjelde motpartens ytelser med mot-gaver. Spillets regler er drevet av et sterkt æresbegrep, det å ha fått en gave innebærer at man må gjenytte den for å gjenvinne æren over giveren. Mislykkes man har, la oss si *konkurrenten*, oppnådd en sosial dominans over deg. Profitt i dette systemet måles dermed ikke i akkumulasjon, men ære. Ære oppnådd i å sløse sitt overskudd.

I *The Gift* beskriver Mauss hvordan utvekslingen blant maoriene på New Zealand finner sted. Det er her snakk om utveksling av personlige gjenstander som oppleves å inneha en åndelig kraft og iboende sjel, en *hau*. Essayet tar opp hvordan økonomier preget av gaveutveksling har operert på premisser om personlig utfordring istedenfor ekvivalent verdi.

Beretningen setter opp følgende situasjon: Du gir meg en gjenstand uten at vi kjøpslår om den, jeg gir gjenstanden videre til en tredje person som gjenytter med en motgave. Iboende i gjenstanden jeg har fått som betaling er den opprinnelige *hau*, den opprinnelige sjelen fra gjenstanden jeg mottok fra deg. Jeg er slik tilbøyelig til å gi deg gjenstanden jeg har mottatt fra tredjeparten for å unngå at dens sjel tar bolig i meg. Om så skulle skjedd ville den kunne ha påført meg skade eller død.⁴⁰

Det denne beretningen viser er hvilken kraft som kan tillegges en vare i symbolske økonomier. I motsetning til en moderne vareutveksling er tingen som utveksles alt fra inaktiv. Dominansen gjelden påfører debitoren tar her skikkelsen av en entitet, som følger gjenstanden i utvekslingen og søker seg tilbake til sitt utgangspunkt. Det å være i gjeld til noen forstås bokstavelig talt som at ens sjel har tatt bolig i deg til gjelden er betalt, betales den ikke kan følgene bli fatale. I Mauss sitt arbeid er det ikke snakk om et lån, men en gave. Dominansen er imidlertid lignende. Det spesielle er også at det eksisterer en dominans i makten til å kunne gi og den som tar i mot gjør det ofte av plikt, eller på grunn av hans rolle i en sosial relasjon. Hva som i denne beretningen omtales som *hau*, er tilsynekomsten av en suveren og heterogen kraft i utvekslingen som gjør et endelig oppgjør umulig, partene i utvekslingen låses i en gjensidig duell, eller gjensidighet.

40 Mauss, *The Gift*, 11.

I kraft av forestillingene om ære, eller i kraft av religiøs tro innebærer utvekslingen mer enn individuell akkumulasjon, den dreier seg også om sosiale relasjoner og kan etablere maktforhold. Å få uten å gi, skulle i en akkumulasjonslogikk være optimalt, og det å gi uten å ta skulle ikke være noe annet enn altruistisk. Det foregår imidlertid mer i utvekslingen. Den som gir oppnår en status overfor den som mottar. Et debitor-kreditorforhold skapes. Dette er mest tydelig i samfunn med sterkere symbolske retningslinjer enn vårt eget. Det å ha tilstrekkelig med ressurser til å kunne tillate seg selv å gi gaver og nekte å ta motgaver er på denne måten et middel til dominans. Å måtte ta imot kan være uttrykk for enten ukontrollert appetitt, eller så knapt med midler at man ikke kan ta seg råd til å takke nei. Det er uansett edlere å være den som gir. Donorene er den aktive parten og vil også ha kontroll over kreditoren til denne har gjengjeldt gaven. Er gavene av en så vedvarende karakter at de når et punkt hvor de overgår hva debitoren noengang kan betale tilbake er man fullstendig underlagt. I *moralens genealogi* (2010[1887]) skriver Nietzsche om gamle praksiser hvor kreditoren fikk tillatelse til å pine en debitor som ikke kunne betale tilbake. Et viktig aspekt her er at det var opp til kreditoren å avgjøre hvor mye pinsel som skulle være tilstrekkelig for at han hadde fått ekvivalent gjelden. Kreditoren kunne selv avgjøre hvor mye lyst han trengte ved å se debitoren lide før gjelden var ansett betalt.⁴¹ Å være i gjeld slik sett betyr altså at man underlegges en annens vilje til gjelden er betalt. Kreditoren setter reglene.

Den symbolske utvekslingen representerer noe uunngåelig for Baudrillard. Den vil utgjøre fundamentet for alle økonomier, selv om de har valgt å forvise den.⁴² Med det forstår jeg det slik at det alltid vil være noe som unndrar seg i utvekslingen. Den symbolske verdien representerer dermed noe som ikke faller innunder Marx sin analyse av bytteverdi og bruksverdi.

I den økonomiske logikken representerer det symbolske en utfordring. Der penger, og pengeverdi, forutsetter at alt kan deles ned til en fellesnevner, for å gjøres ekvivalent i verdi til hva det skal utveksles med, er en symbolsk verdi grunnleggende anderledes. Der pengeverdi er delelig er det symbolske suverent og udelelig. Skal det settes i spill i økonomien er det nettopp det som skjer: Det representerer en utfordring, det inviterer partene i utvekslingen til duell. Det symbolske representerer noe uforenelig med konvensjonell økonomisk valuta og dualiteten mellom disse to sfærene vil være tilstede, uavhengig om de innsettes i institusjonene. Dualiteten mellom ordnet valuta og uordnet symbolikk skaper spenningsfeltet hvor økonomisk verdi blir skapt. Dette er imidlertid ikke bare synlig i økonomien, men i generering av begreper meningsinnhold.

41 Nietzsche, *Moralens Genealogi*, 59.

42 Baudrillard, *Symbolic Exchange and Death*, 1.

Dualiteten ligner den vi finner hos Nietzsche og Bataille: Den mellom det oversiktlige, det forutsigbare og det rasjonelle og uoversiktlige og irrasjonelle. Henholdsvis det homogene og det heterogene, eller det symbolske.

Som jeg har påpekt i forbindelse med tragedien, er kreftene i spill i dualiteten gjensidig avhengig. Det ene kan ikke eksistere uten det andre. Det er i denne erkjennelsen at Nietzsche viser til en praksis hvor man setter kreftene i kontrollert spill med hverandre, fremfor å fremdyrke en undertrykkelse av et av elementene i dualiteten. Dette er også Baudrillards poeng. Han ser hvordan steriliseringen av virkeligheten ikke resulterer i et himmel-på-jord-scenario, men en verden hvor destruksjonen mistes av syne og unndrar seg samfunnets kontroll.

Reversibilitet

En stabiliserende effekt Baudrillard ser mellom kaos og kosmos er reversibiliteten. Den fungerer for ham som et ufravikelig fenomen overalt i naturen. Reversibiliteten kan enklest summeres opp i at alle prosesser bærer i seg frøene til sin egen undergang, med nødvendighet. Individuell stabilitet i form av udødelighet er katastrofalt for systemets helhetlige stabilitet. Baudrillard beskriver dette ved hjelp av en metafor om kreftceller, som ved å glemme hvordan de skal dø⁴³ utgjør en dødelig risiko for vertsorganismen.

Reversibiliteten garanterer i så måte en uopphørlig dynamikk i verden, en stabilitet gjennom oscilering som mennesket må være varsom ikke å forrykke. Andre tegn på reversibilitet kan finnes i tilbakeslagene som vel-intenderte tiltak kan resultere i. Som for eksempel utviklingen av nye, ukontrollerbare virus som følge av bruken av antibiotika.

Baudrillard eksemplifiserer dette ved at all vekst ser ut til å skape en barriere. Samtidig ser han ut til å dra eksempler fra fysikken ved at all akselerasjon skaper en tilsvarende eller større treghet.⁴⁴ Tilsvarende ser det ut til at økning av informasjon også skaper tilsvarende eller større forvirring.

På denne måten kan jeg se hvordan godt avler slik ondt og hvordan ondt også avler godt. Dette er en del av Baudrillard manikeiske situasjonsforståelse. I *Impossible Exchange* tar Baudrillard opp ideen om to ureduserbare krefter som står i et antagonistisk forhold til hverandre.

43 Baudrillard, *The Vital Illusion*, 5.

44 Baudrillard, *The intelligence of evil or the lucidity pact*, 191.

«For å ta opp en intuitiv innsikt fra mytologien: i hver menneskelig aktivitet er det to guddommer som kjemper mot hverandre, ingen av dem vinner og kampen er uten ende.»⁴⁵

Hos Nietzsche ser det ut til at det vi har å gjøre med er to inkommensurable krefter som aldri kan forsones. Den synlige verden er avhengig av dualiteten disse imellom. En overvekt og ubalanse, et herredømme av den ene foran den andre vil være fatal. For at mening og verdi i det hele tatt skal kunne oppstå trengs spenningen som eksisterer i denne dualiteten.

Transcendens og nihilisme

Tapet av den tragiske forståelsen var forbundet med og ledet over i en rendyrking av fornuften. En apollinsk overvekt som forviste den spenningen som oppsto i spillet mellom naturen og fornuften. Tilsynekomsten ble nå garantert av det transcendent. Faren ved å sette sin lit til det hinsidige, blir da at hvis tvilen skulle melde seg har ikke lenger tilværelsen en hensikt.

1. Den sanne verden, oppnåelig for den vise, den fromme, den dydige, - han lever i den, *han er den*. (Ideens eldste form, relativt klok, enkel, overbevisende. Omskriving av setningen «jeg, Platon, *er sannheten*».)
2. Den sanne verden, uoppnåelig for øyeblikket, men lovet den vise, den fromme, den dydige («for synderen som gjør bot»). (Ideens fremskritt: Den blir finere, mer underfundig, mer ubegripelig, - *den blir kvinne*, den blir kristelig...)
3. Den sanne verden, uoppnåelig, ubeviselig, umulig å love noen, men allerede tenkt som en trøst, en forpliktelse, et imperativ. (I grunnen den gamle sol, men nå betraktet gjennom tåke og skepsis; ideen er blitt sublim, blek, nordisk, königsbergsk.)
4. Den sanne verden – uoppnåelig? I alle fall uoppnådd. Og som uoppnådd også *ukjent*. Følgelig heller ikke trøstende, forløsende, forpliktende: Hva skulle noe ukjent kunne forplikte oss til?... (Grå morgen. Fornuftens første gjesp. Positivismens hanegal.)

⁴⁵ Baudrillard, *Impossible Exchange*, 99–100. “To take up an intuitive insight from mythology: in every human action, there are always two divinities doing battle; neither is defeated, and the game has no end.”

5. Den «sanne verden» - en idé som ikke lenger er til noen nytte, ikke engang forpliktende – en idé som er blitt unyttig, overflødig, *følgelig* en gjendrevet idé: La oss avskaffe den! (Lys dag; frokost, bon sens og munterhetens tilbakekomst; Platons skamrødme; djevlesk larm fra alle fritenkere.)

6. Vi har avskaffet den sanne verden: Hvilken verden ble tilbake? Den tilsynelatende kanskje? ... Men nei! *Med den sanne verden har vi også avskaffet den tilsynelatende!* (Middag; den korteste skygges øyeblikk; den lengste feiltagelses slutt; menneskehetens høydepunkt; INCIPIT ZARATHUSTRA.)⁴⁶

Feiltagelsen ligger i å negere den foranderlige verden, fortrenge fysis og fordoble den virkelige verden. Virkelig i den forstand at den er tilgjengelig, synlig som Heraklit foretrekker. Verden fordobles til sin perfekte forestilling, i det harmoniske og ideelle. Det som skjer i prosessen er at tilsynekomsten først trenger transcendensen som en garanti for sin eksistens. Etterhvert som det transcendentet stadig trekker seg bort, blitt unyttig og uplausibelt, mister den tilsynelatende verden sin garanti og begrunnelse. Jeg finner en dobbelthet i det siste verset: feiltagelsen har gått i full sirkel, gjennom transcendensen tilbake til immanensen, men denne gangen uten en begrunnelse for den. Vi står da igjen med to muligheter: skape nye verdier, i tråd med fysis, eller fortvile over at eksistensen ikke garanteres av en hinsidighet. De to kategoriene av nihilisme: den aktive og den passive.

Vi kan si at den passive nihilismen innebærer en tro på at våre høyeste mål ikke kan gjennomføres i denne verden. To alternativer åpner seg da: den religiøse oppfatningen om at det finnes en annen verden hvor ting har en ekte karakter i motsetning til vår, og den pessimistiske ideen om at ingen slik verden eksisterer og tilværelsen er grunnleggende meningsløs.

Med Guds død og opplysningstiden tror jeg Nietzsche så en mulighetens tid, hvor mennesket kunne revaluere sine tidligere verdier, og gi moralen et nytt, menneskelig innhold. Avsakraliseringen av verden satt mennesket fri fra de begrensningene som lå i den religiøse metafysikken, men det mistet også den beskyttelsen denne ga. Man må kunne regne med at Nietzsche opplever opplysningstiden som et uttrykk for en intellektuell modenhet.⁴⁷ Derimot, det å få sin frihet og ikke vite hva man skal gjøre med den er også en passiv nihilisme. Man innser tomheten, og friheten, men klarer ikke å fylle den med noe. Friheten blir noe fryktinngytende.

46 Nietzsche, *Avgudenes Ragnarok*, 30–31.

47 Brassier, *Nihil Unbound*, x.

Ingenting ser ut til å hindre kynisme og ingenting forhindrer destruksjonen. Ingen forbud ser lenger ut til å ha noen forankring, på godt, men også definitivt på ondt.

Nietzsche kritiserer Schopenhauer for nettopp denne passive nihilismen, en tro på at siden der ikke var noe bak idealene har livet dermed ikke noe mening. Der hvor han direkte konfronterer denne pessimismen er det tydelig at han mener dette er et uheldig logisk resultat. Mennesket står ikke i intet når det lager sine verdier, det står plantet i verden og med sin egen kropp. Det var her Nietzsche mente vi måtte lete og i følge ham var det også nok å finne av verdier i immanensen for å etablere nye verdier.

Som det har blitt argumentert for i forhold til dualiteten mellom det kaotiske og det ordnete i tragedien og det aktive og det passive dreier det seg for Nietzsche aldri om en statisk tilstand hvor elementer av livet eller psyken blir vellykket fordrevet eller undertrykket. Det vil dreie seg om en harmoni og anerkjennelse av motsatte krefter som kjemper om dominans over hverandre og slik setter både samfunnet og individet i en konstant spenning, en konstant konflikt med seg selv. Slik forstår også Nietzsche livet som noe som konstant må gjenskape og konfrontere seg selv. Mennesket står selv i denne overfloden av kamp og tilblivelse, og den som ikke klarer å adlyde seg selv, blir selv befalt.⁴⁸

Sublimering som aktiv tragedieforståelse

Dualiteten mellom suvereniteten og flokkinstinktet kommer på denne måten godt til syne i Nietzsches behandling av begrepet *sublimering*. Begrepet er kanskje best kjent fra psykoanalysen hvor det innbefatter en villet omdirigering av potensielt destruktive drifter inn i ønsket adferd. Kroneksempelen hos Freud er hvordan uønskede seksuelle drifter omdirigeres til kunst eller vitenskap. Som Ken Gemes tar opp i artikkelen *Freud and Nietzsche on Sublimation*, innebærer dette imidlertid paradokset om at adferd som oppleves som kulturelt uakseptabelt ofte også da blir sett på som symptomatisk og adferd som anses som kulturelt akseptabelt anses som resultatet av vellykket sublimering.⁴⁹ Homofili blir hos Freud behandlet som et uønsket symptom og omdirigering av homoseksuelle lyster som effektiv sublimering. Dette tegner imidlertid opp et problematisk bilde av hva som er og hva som ikke er patologisk.

48 Nietzsche, *Slik Talte Zarathustra*, Om selvovervinnelsen, pp.115–116.

49 Gemes, "Freud and Nietzsche on Sublimation," 41.

Nietzsche behandler imidlertid fenomenet anderledes. For det første inkluderer han i større grad andre drifter enn seksualdriften, som aggresjonsdriften, eller dødsdriften og for det andre settes det også opp et definert skille mellom *sublimering* og *undertrykkelse*.⁵⁰

Som i tragedieforståelsen som jeg har behandlet, ligger fokuset til Nietzsche på et harmonisk spill mellom ureduserbare krefter. I likhet med undertrykkelsen av de heterogene elementene fra samfunnet omtalt i første kapittel, ligger også fokuset på farene ved å fornekte det uforgjengelig destruktive. Sublimeringen representerer også for Nietzsche noe av det samme hos agenten som tragedien gjorde for samfunnet. Den setter aggresjonen i spill og gir den et kontrollert uttrykk.

Undertrykkelsen av driftene vil innebære at de ikke finner sitt uttrykk. Istedenfor å rettes utad vil de internaliseres tilbake i agentens psykiske liv og gi seg uttrykk i ukontrollert adferd. Undertrykkelsen er i så måte en fiasko der den, skulle man sagt det med Bataille, mislykkes i å reinvestere affekten og heller ikke klarer å kvitte seg med den. Den dirigeres tilbake i agenten og bidrar til oppsamling av et enda mer destruktivt trykk og et potensielt og med tiden uunngåelig utbrudd. Sublimeringen er slik sett den vellykkede reinvesteringen.

Undertrykkelsen er direkte knyttet til ressentimentet i den forstand at det i så tilfelle vil dreie seg om en del av en selv man ikke har kommet til å akseptere og dermed har fornektet. Å være uten ressentiment ville dermed innebære å bejæ alle sine impulser. Ikke å gi dem et ukontrollert utløp, men finne et koordinert samspill mellom dem i henhold til hva man identifiserer som sin sterkeste impuls.⁵¹ Et ukontrollert utløp ville ikke vært noe annet en en reaktiv hedonisme, eller å ha gitt etter for en ukontrollert appetitt.

Det som er viktig å merke seg her er at Nietzsche ser ut til å ha unnsloppet problemet med kontingensen av betegnelsen uønsket adferd. For ham er det et spørsmål om eksternalisering og internalisering av drifter, hinsides moral.

Hva en analyse av sublimeringen hos Nietzsche tilbyr, er en videre lesning av ham som retter seg mot en pragmatisk normativitet. I andre passasjer kan man nesten få fornemmelsen av en fordømmelse av flokkmentaliteten og en fremelsking av det kompromissløse suverene. I så fall vender Nietzsche seg nok en gang mot en rigid lesning av seg selv og påpeker at såvel et ukontrollert driftsliv og en fullstendig kuert tilslutning til flokkmentaliteten er tegn på et svakt sinn. Walter Kaufmann skriver i sin bok om Nietzsche at både den som ikke kan kontrollere impulsene,

50 Ibid., 46.

51 Ibid., 49.

og den som undertrykker dem, utviser svakhet.⁵² Rasjonaliteten er også en maktvilje. Det rasjonelle vil ofte være å omdirigere driv i frykt for gjengjeldelse og hevsn fra flokken. Styrken ligger også her i balansen av det evig vekslende.

Individets psykiske liv virker for Nietzsche å være en kamp av impulser, som hver har en makt- og en dominansvilje i seg. Å beholde kontrollen og ikke bli offer for verken Dionysos eller Apollon. Som tragedien balanserer de antagonistiske kreftene i samfunnet og naturen, ser det ut til at Nietzsche ser for seg at sublimeringen skal oppnå en tilsvarende kontroll internt i seg selv. Det vil dreie seg om å fremvise styrke på en ustø grunn. Det er stadig snakk om eksess, denne gangen ikke i naturen, men i internt i individet. Eksessen her er voldsomheten av driftene og apetitten. En av strategiene Nietzsche tilskriver i *Morgenrøde* (2007[1881]) er å «ødsle bort kraften som den første driften, som var blitt så plagsom på grunn av sin voldsomhet, ellers ville rådet over.»⁵³ Den individuelle enheten blir imidlertid også utfordret : «Mens 'vi' altså beklager oss over en drifts voldsomhet, er det i grunnen én drift som klager over en annen.»⁵⁴

Foreløpig konklusjon

Det som også må vike når den heraklitisk forståelsen forlates, er selve forståelsen av verden som *prosess* fremfor statiske og varige entiteter. Det henger også uløselig sammen med ideen om at alt skapes fra konflikt, eller friksjon av en sort. Alt er avhengig av den friksjonen det finner i motstand for å unngå å spinne ut i en destruktiv akselerasjon. Motstanden er også nødvendig for å kunne stadig uttrykke, og utvikle seg selv, som med Apollon som trenger Dionysos' lidenskap og Dionysos som trenger Apollons synlighet. Samtidig henger forståelsen av *tilblivelse* sammen med *tid*. Å se på verden som prosess fremfor identitet; tilblivelse fremfor væren, innebærer et tidsaspekt som fører med seg forandring

Det å ta tidsdimensjonen inn over seg har filosofiske følger. Det gjør det usannsynlig å tro at der finner noe evig bak en verden hvor alt viser seg forgjengelig. Vi kan altså da se at det teoretiske mennesket prøver å doble de uregjerlige kreftene i tragedien inn i fornuften. Fysis fortrenses til fordel for fornuften. For å se til Bataille her vil da en slik fysisfortrenkelse til fordel for fornuften være grunnlaget for en restriktiv økonomi. Hybris her vil være å ikke innse at denne tilsynelatende

52 Kaufmann, *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*, 233.

53 Nietzsche, *Morgenrøde*, §109, pp.89.

54 *Ibid.*, pp.90.

rasjonaliseringen har irrasjonelle utfall før det er for seint. Aktørene i en restriktiv økonomi er rasjonelle, i henhold til vilkårene om at rasjonalitet er knyttet til tilfredsstillelse av individuell mangel. Hva som er irrasjonelt er helheten, det at systemet blir overstimulert og potensielt eksplosivt. De samme mekanismene ser tenkerne som jeg har behandlet så langt også på individnivå. Den delen av oppsamlet energi som ikke kommer til uttrykk vil også her bli potensielt destruktiv.

Kapittel 2: Forestillingen opphører

I forrige kapittel snakket jeg om at det var noe som ble tatt ut av ligningen, og fra utvekslingen. Jeg beskrev hvordan Dionysos ble forvist fra tragedien til fordel for en ikke-heraklitisk forståelse av naturen og en forståelse som pretenderte å gripe verden i ro bredte seg. Nødvendigheten av ødslingen ble ignorert til fordel for en restriktiv akkumulasjonslogikk. I dette kapitlet skal jeg først se på hvordan Walter Benjamin (1892-1940) ser en lignende tendens. Noe han kaller for en «sans for det likeartede».⁵⁵ Det ligner på hvordan den symbolske utvekslingen er forsøkt sterilisert i følge Baudrillard. Når jeg her sier *sterilisering* forstår jeg det som den homogeniseringen en tilslutning til et nettverk krever. Homogeniseringen kan imidlertid ikke lykkes fullstendig. Utvekslingen dreier seg vel så mye om å overføre den symbolske bestanddelen i objektet som selve byttingen av varer. Slik kan varen også være underordnet, og ervervelsen av den nedprioritert. Varen kan vel så gjerne bare være et fartøy for symbolverdien, et middel for å oppnå dominans, slik jeg viste i Mauss sin analyse.

Jeg skal med Benjamin se hvordan de utviklende produksjonsforholdene krever en utveksling av stadig mer steriliserte varer. Dette dreier seg om produksjonsforholdene av varer, men Benjamin ser et særlig godt eksempel i hvordan skuespilleren også reduseres til rekvisitt for lettere å bli massekommunisert. Varer, og roller blir nå produsert for sin reproduserbarhet og forskjellen mellom kopier og originaler tilsløres.

Nietzsche nevnes ikke av Benjamin i *kunstverket i reproduksjonsalderen* (1975 [1933]) som er det essayet jeg skal ta utgangspunkt i her. Jeg finner det imidlertid interessant å se hvordan han snakker om sansen for det likeartede i verden i forbindelse med forståelsen av verden som prosess, som tilblivelse slik jeg diskuterte det i forrige kapittel. Jeg finner også hos Benjamin noe av den samme forståelsen: At det kommuniserte uttrykk, eller det fremstilte produkt bærer i seg et enigma, en aura som jeg vil forstå som uttrykk for en eksessiv egenverdi. Det er en konsekvens av at verden forstås som et sted av tilblivelse, av tilsynekomster som kommer til syne og forsvinner, av det vi hos Nietzsche kjenner som den evige gjenkomst. Et paradoks oppstår: Hvis verden er tilblivelse, et felt av fluktuerende intensiteter, hvordan kan den da kopieres i statiske størrelser og begreper. Er ikke pretensjonene, og forutsetningene for masseproduksjon og massekommunikasjon uforenlig med verden som fluktuerende?

Med dette spørsmålet i tankene skal jeg gå gjennom Pierre Klossowski (1905-2001) sin

⁵⁵ Benjamin, *Kunstverket i Reproduksjonsalderen Og Andre Essays*, 41.

lesning av Nietzsche vedrørende hvordan impulslivet til sist kommer til uttrykk. Begrepet *simulakra* blir viktig her. I denne sammenheng forstått som kopier uten original, eller kopier av noe som ikke kan kopieres. Simulakra gis her også betydningen av å være forutsetningene for å kunne oversette impulslivet til kommuniserbare uttrykk. For at denne oversettelsen kan finne sted trengs det imidlertid også et sett av regler, av konvensjoner de oversettes i henhold til. Disse konstituerer på sett og vis verdensnarrativet, fortellingen om verden som gir den dens mening. Videre skal jeg argumentere med Baudrillard at det også ligger en iboende trang i mennesket til å bryte med et slikt narrativ, en sannhetsvilje som den Nietzsche identifiserer i det teoretiske mennesket som ønsker å se verden uten illusjon. Det spillet som tillates i tragedien må nå vike til fordel for en *virkeligere* representasjon. Videre vil jeg da trekke inn Baudrillard sitt sene begrep om integrert virkelighet: Et hypotetisk endepunkt hvor alt er realisert, doblet, og forstått. Uten illusjon overhodet. Paradokset vil da være at uten noe narrativ overhodet, vil heller ikke verden kunne begripes.

Aura og simulakra

Walter Benjamin analyserer en symbolverdi lignende den vi tidligere fant i den symbolske utvekslingen, men nå i lys av den teknologiske utviklingens tiltagende evne til å reproducere kunstverk. Spørsmålet han da stiller er hva som skjer med unikheten, hva han kaller *auraen* til kunstverket, men også hvordan forholdet til kunstverkets *original* utvikler seg. Slik jeg forstår Benjamin, i lys av Nietzsche sin kunngjøring av Guds død femti år tidligere og påfølgende varsel om nihilismen forbundet med å løsrive moralen fra sine holdepunkter, samtidig med fascismens frembringelse av nye idealer, ser jeg det hensiktsmessig å ikke begrense analysen til kunstkritikk, men kraften som kan ligge i estetikken. Benjamin sier også: «Fascismen løper følgelig ut i en estetisering av det politiske liv (...) Kommunismen svarer med å politisere kunsten».⁵⁶

Jeg vil ikke fortsette denne tråden, som setter Benjamins tenkning i sin kontekst av å være utformet i en periode hvor fascistene la seg i strømmingene av de endrede subjektiveringsforholdene for å utnytte det til sin egen fordel. Poenget er å spesifisere hvor alvorlig forrykket subjektiveringsforholdene blir med de raskt utviklende kommunikasjonsformene og produksjonsforholdene i og forut for hans samtid. Benjamin var en dyktig observatør av de forholdene som skulle komme til å legge grunnlaget for subjektiveringsforholdene slik de forholder seg i dag.

⁵⁶ Ibid., 63–64.

Det er imidlertid i den tekniske reproduksjonen av kunstverket han gjør sin analyse.

Der Nietzsche ser moralske og eksistensielle konsekvenser av opplysningstiden ser Benjamin de teknologiske. Den vitenskaplige og teknologiske utviklingen som muliggjorde masseproduksjonen forandret også hvordan vi forholdt oss til tingene. Den tekniske reproduksjonen er ikke i seg selv et produkt av moderne vitenskap, så lenge mennesker har kunnet støpe og prege har det vært mulig å produsere i opplag. Muligheten for å masseprodusere varer gjør også at vi vil tilrettelegge for videre masseproduksjon. Det vil da si å foretrekke objekter som nettopp lar seg reproducere og eliminere de aspekter av dem som ikke kan følge med inn i en slik produksjonsprosess. Forskjellen finner han i hvordan fotografiet tar over for maleriet, eller fresken, som har en definitiv status av å være original, og som man også må befinne seg i nærheten av for å kunne oppleve. Nettopp denne egenskapen av et her-og-nå er nødvendigvis noe som må falle bort i reproduksjonen. For at noe skal kunne masseproduseres kan det heller ikke ha egenskapen av å være unikt. En forfalskning kan kanskje forstås å reflektere originalens unikhhet, og å bekrefte eksistensen av det som ikke lar seg transportere, eller originalens aura. For å tilpasse produktene til masseproduksjonen må man dermed slå i stykker denne auraen for å kunne løsrive seg fra originalen. Originalen blir overflødig, etterhvert vil det også bli absurd å i det hele tatt spørre etter den. Som for eksempel å ville heller ha en støpeform enn produktet, eller foretrekke negativet fremfor papirkopien. I det som Benjamin da karakteriserer som *reproduksjonsalderen*, er en vesentlig tendens at vi lærer oss å foretrekke kopier. Ting blir da prioritert for sin reproduserbarhet, men også deres kommuniserbarhet. Fotografiet blir da brukt som et eksempel på dette, i forhold til en freske, eller et maleri, må man fysisk være til stede for å betrakte det. Det reduserer kommuniserbarheten til dem som er i nærheten av det til en gitt tid. Fotografiet og lydopptaket forandrer dette og fjerner nødvendigheten av nærværet, på den måten også tilstedeværelsen av avstanden.

Forrykkingen av denne avstanden ser Benjamin best i filmen i kontrast til teaterscenen. I teateret er det tydelig snakk om et spill, man vil noen ganger kanskje la seg rive med og glemme lyset, scenen, kulissene og resten av publikum, men det vesentlige er at muligheten alltid er der til avdekke illusjonen. Filmen, i så måte er en illusjon i andre potens⁵⁷ der alt som vil kunne bære vitnesbyrd om at det er en illusjon er gjemt. Det finnes her ikke et blikk som kan få øye på scenen, eller som kan finne ut at det er et spill det dreier seg om. Hva Benjamin også merker er hvordan de involverte partene også forandrer sin holdning til det som foregår. Skuespilleren spiller ikke lenger til et publikum, og publikum ser ikke lenger på scenen. Det de begge forholder seg til er

57 Ibid., 53.

apparaturen som er satt mellom dem. Skuespilleren til kamera og seeren til skjermen, eller lerretet for Benjamin. Benjamin merker at skuespillerens suksess avhenger av hvor lite han eller hun spiller. I forbindelse med at alt det andre av backdroppen, lyssettingen og scene er forsvunnet, er det nå krevd av skuespilleren at man ikke skal merke at han eller hun *er* skuespiller. Skuespilleren er slik blitt en rekvisitt som resten av settet. Skuespilleren blir *vare* og publikum blir *konsumenter*. For at denne masse-kommuniseringen av skuespillet skal kunne gjennomføres må dermed skuespilleren gå gjennom samme prosessen som kunstverket gjør når dets aura slås i stykker for å tilpasse det masseproduksjonen.

Benjamin tilbyr en skarp observasjon av hva som skjedde med folk og deres virkelighetsprinsipper i et kritisk tidspunkt av historien hvor kanskje levningene av en utveksling av mer unike objekter ennå var synlig. Det vi derimot har tilgang på i dag er en persepsjon som er uavhengig av sansene og som har kapasitet til å oppdage en detaljrikdom som sansene våre ikke kan oppdage. Det dreide seg for Benjamin om en «forstørrelse som utvider rommet» og en «slow-motion som utvider bevegelsen».⁵⁸

Forholdet, og avstanden mellom aktørene i utvekslingen er sentralt. Det originale kunstverket har en autoritet over betrakteren, betrakteren har ikke evnen til å fullt ut mestre symbolverdien tilstede i det, men kan spille med. Benjamin forklarer forholdet mellom maleren og kameramannen som et tilsvarende forhold som det mellom magikeren og kirurgen i henseende til deres distanse til sitt objekt:

Magikeren opprettholder den naturlige distanse mellom seg og den han behandler; rettere sagt; han minsker den litt – gjennom sin håndspåleggelse – og øker den sterkt – gjennom sin autoritet. Kirurgen derimot går omvendt til verks: han minsker i høy grad distansen til den han behandler – ved at han trenger inn i dennes indre -, og han øker den bare litt – ved at hånden beveger seg forsiktig blant organene.⁵⁹

Det dreier seg altså om et nesten absolutt operasjonelt nærvær:

«I sitt arbeid beholder maleren en naturlig distanse til virkeligheten, mens kameramannen trenger dypt inn i virkelighetens vev»⁶⁰

58 Ibid., 57.

59 Ibid., 54.

60 Ibid.

Kameramannen representerer også en preferanse for det absolutt virkelige, det virkeligere enn virkelig. Det vil si mer virkelig enn hva sansene kan tilby oss. Benjamin så bare begynnelsen på hvordan vi skulle komme til å foretrekke å få informasjon om verden gjennom apparater enn sansene. På denne måten ser Benjamin hvordan vi får en *sans for det likeartede*, en forkjærlighet for kopier. Dette viser hvordan produksjonsforholdene påvirker subjektivering og hvordan våre preferanser endrer seg med hva hvilke objekter og hvilke former for kommunikasjon vi blir vant med.

Det foregår altså noe i selve agenten også, noe med hvordan han forholder seg til sine egne impulser, og hvordan disse lar seg uttrykke, kommunisere og også manipulere, i den kulturen som følger av endringen i produksjonsforholdene og følgelig også i vilkårene for utveksling og kommunikasjon.

Simulakra

Begrepet simulakrum (flertall: *simulakra*), virker på meg som å være en passende beskrivelse på Benjamins kopier uten original. Hva som skjer når objekter produseres utfra sin evne til å sirkulere som kopi skal jeg se på i underkapitlet om simulasjonsmodeller. Før jeg kommer dertil vil jeg også vise hvordan Pierre Klossowski ser overgangen fra impulsliv til simulakra, forstått som kommuniserbare uttrykk, og videre som stereotyper, kodene for nevnte simulasjonsmodeller. Først vil jeg redegjøre for hva jeg videre legger i simulakrumbegrepet. Opprinnelig er det et skulpturelt begrep. Det vil innebære at det er laget at mennesker, men inspirert av gudenes usynlige kraft. Det skulpturelle aspektet vil da også være at det er noe kopiert i et materiale som ikke griper det avbildete i sin rette natur.

For å forstå begrepet i en platonisk betydning skiller simulakra seg fra kopier i det at kopiene får sin autoritet fra det de etterligner, som etterligning. Simulakra på den andre siden utgir seg for å være noe de ikke er, på sett vis og benekter de seg selv som etterligning.

Kopien er slik modellert etter ideen, men simulakrumet reiser seg mot ideen og prøver å fange den.⁶¹ Dette er imidlertid fremdeles innenfor den platonske dualismen mellom ideen og bildet.

Nietzsche sin kritikk mot platonismen går i stor grad ut på nettopp denne separeringen.

61 Deleuze and Krauss, "Plato and the Simulacrum," 47.

Forholdet mellom kopi og original som separate entiteter forrykkes i Benjamin. Det bygger videre på den skulpturelle forstand. Simulakrumet er ikke en kopi av en kopi i denne forstand, men en kopi som ikke har noen original. Den har sin opprinnelse i noe som ikke lar seg kopiere.

Slik som jeg så at begrepet eksess kunne forstås både i en bredere kosmisk, eller økonomisk forstand og i en individuell forstand, i forhold til impulslivet, kan også simulakrumbegrepet forstås, i forhold til produksjon og kommunikasjon, og i forhold til den individuelle agentens måte å gjøre sitt impulsliv kjent for andre. Det er dette jeg i det følgende vil diskutere: Hvordan agenten dobler sitt grunnleggende ukommuniserbare, eksessive og heterogene impulsliv inn i et system av kommuniserbare tegn, i denne sammenheng forstått som simulakra. Videre vil også dette systemet for generering av simulakra, forstått som hverdagstegnenes kode av stereotyper, diskuteres.

Klossowskis tredelte økonomi: Impuls, fantasme og simulakrum

Benjamin finner i objektet en eksessiv egenverdi i form av en aura. En tilsvarende egenverdi ser han også i mennesker, som selv blir redusert. Der det unike objektet blir homogenisert og gjort til vare for sirkulasjon og masseproduksjon blir mennesket, her representert ved skuespilleren, til rekvisitt. Egenverdien, suvereniteten, representerer slik en uregjerlighet som truer den uforhindrede flyten av tegn og som må steriliseres.

I *Nietzsche and the Vicious Circle* (2005[1969]) legger Pierre Klossowski frem denne uregjerligheten i form av en konstant fluktuering av impulser som søker et uttrykk. Boken er, som tittelen indikerer, en tolkning av Nietzsche sin fornemmelse av den evige gjenkomst. Jeg mener det er riktig å kalle det en fornemmelse, istedet for en klart uttrykt doktrine. Hvordan impulsene etterhvert kommer til uttrykk er også påvirket av fenomenet jeg her vil kalle *flokkinstinkt*.

Nietzsche er til stede her i form av at vi som agenter er sammensatt av utallige, maktvillige impulser som alle kjemper om herredømme over oss. Hver av disse impulsene er uttrykk for en eksess, de har mer energi i seg enn hva vi kan frigjøre. Som jeg da var inne på i henhold til sublimeringen vil utfordringen ligge i å la impulsene spille på hverandre og la dem komme til *sunne* uttrykk.

I det følgende skal jeg se på hvordan Klossowski bruker Nietzsche til å legge frem en tredelt økonomi av impulser, med tilhørende intensiteter, fantasmer, og simulakra med tilhørende stereotyper. Jeg tar her også i bruk en artikkel om denne økonomien, skrevet av Daniel W. Smith,

oversetteren av Nietzsche *and the Vicious Circle* til engelsk.

Det som eksisterer på det mest grunnleggende nivået er impulsene, med sine fluktuerende intensiteter. Klossowski bruker et musikalsk språk for å forklare dem, hvordan deres stemning stiger og synker i intensitet.⁶² *Stemning* må her forstås i den doble betydning ordet har både på norsk og tysk (Stimmung). På den ene siden dreier det seg om fornemmelsen av en atmosfære, en god eller dårlig stemning, en anspent eller avslappet stemning. I den andre forstand dreier det seg om musikalsk tonalitet. I en gitt stemning vil et instrument ha en viss idiomatikk. Det vil egne seg bedre for en spesiell type uttrykk idiomatisk for stemningen. Jeg finner det sannsynlig at der ordet *stemning* er brukt hos Nietzsche er det med en slik dobbel betydning i tankene. Hvilken stemning agenten befinner seg i vil avgjøre hvordan impulsene kommer til uttrykk. Stemningene stiger og synker og dermed blir det også vanskelig å lokalisere det subjektet som er identisk med seg selv.

Impulsene er hinsides mening og forståelse. De utgjør dermed sjelens ukommuniserbare, og uforståelige dybde.⁶³ Sjæl da forstått med Nietzsche som en kroppslig kvalitet. En agents suverenitet, det som gjør ham til et «singulært tilfelle»⁶⁴ er altså da hans unike konstellasjon av heterogene impulser. Den interne kampen mellom impulsene, ofte kontrære til hverandre viser som jeg tidligere har vært inne på en maktvilje:

«Hver drift har en type herskesyke, hver har sitt eget perspektiv som det vil påtvinge alle øvrige drifter som norm.»⁶⁵

Slik jeg også så tidligere i forbindelse med sublimeringen og *Morgenrøde* §109 er den rådende impulsen for øyeblikket som definerer agentens følelse av et *jeg*. Dette er dybden bevisstheten kommer ut fra, det er ut fra denne kampen mellom impulsers stigninger og fall at tegn blir født. Affekten, som sinnstilstanden agenten føler, vil påvirke hvordan han griper impulsene. Nietzsche ber oss se for oss en opplevelse av å gå på torget og merke at det er noen som ler av oss idet vi går forbi. Alt etter som hvilken drift som dominerer, og hvilken stemning vi er i, vil vi gripe den samme hendelsen ulikt. Vi kan riste det av oss, vi kan yppe til bråk, vi kan sjekke om det er noe latterlig ved klærne våre, vi kan kontemplere over latterlighet som sådan eller vi kan bli glad over å ha gledet noen «Hvorfor var det akkurat den driften? Fordi den lå på lur, sulten og tørst.»⁶⁶

62 Klossowski, *Nietzsche and the Vicious Circle*, 47.

63 Ibid., ix.

64 Smith, "Klossowski's Reading of Nietzsche," 9.

65 Nietzsche, *Der Wille Zur Macht*, §481, pp.337. „Jeder Trieb ist eine Art Herrschsucht, jeder hat seine Perspektive, welche er als Norm allen übrigen Trieben aufzwingen möchte.“

66 Nietzsche, *Morgenrøde*, §119, pp.104–105.

Fantasmene er indre avbildninger av impulsene, men fremdeles singulære og ukommuniserbare. Nettopp *fordi* de er ukommuniserbare blir aldri agenten ferdig med å prøve å uttrykke dem.⁶⁷ De blir, siden de ikke kan avsluttes og gis en fullendelse, besettelser.

I min egen forståelse av fantasmene, dreier det seg også om fornemmelser: Impulser som har manifestert seg i indre bilder, men som man ikke finner seg i stand til å formulere, verken for seg selv eller andre. Beskrivelsen av fantasmer som «nevrotiske bilder»,⁶⁸ gjenkjenner jeg som en fornemmelse man stadig går tilbake for å prøve å uttrykke, og som vil være utgangspunktet for uttrykk, men som ikke selv blir uttrykt. Slik vil de kunne komme til å forme agentens personlighet og dens karakteristikk.

Fantasmene representerer ikke noe *underbevisst*, i hvert fall ikke i den freudianske betydningen av ordet, de er tilgjengelig for agentens bevisste liv, men på et ukommuniserbart nivå. Man fornemmer at fantasmene er der, og også hva de er fantasmer av, men evner ikke å gi dem, et adekvat uttrykk.

Fantasmen kan ikke gis et adekvat uttrykk fordi der ikke kan være et. Det ligger i hele fantasmens natur slik Klossowski ser den, at den representerer noe *unikt* hos agenten. Noe singulært, og som også gjør agenten til nettopp det singulære tilfellet den er. Fantasmen kan for eksempel være en egenfølt erfaring, eller et helt personlig forhold. Det er ikke kommuniserbart fordi det ikke er språklig. Selv om impulser og egenfølte erfaringer kan gis et uttrykk, vil disse trekke dem ut av sin kontekst, som er agentens psykiske liv, og tilpasse dem til flokken. De må tre inn i en felles forståelsesramme og dermed vil de miste sin singularitet. Fantasmen må kopieres som *simulakrum*. Simulakrumet er følgelig en villet reproduksjon av en fantasme.⁶⁹ Der jeg så på Benjamin var *auraen* inkommensurabel med *varen*, slik er også singulariteten av fantasmen inkommensurabel til *simulakrumet*. Slik som en kopi uten en original er simulakrumet en kopi av noe som ikke lar seg kopiere, det er en oversettelse av noe uoversettelig. I min forståelse av simulakrumet hos Klossowski fungerer simulakrumet ikke som en representasjon av fantasmen, men som et derivat av den. Simulakrumet opprinner i noe fluktuerende, men evner bare å gripe det i ro. På samme måte kan ikke derivatet gi et bilde av hele kurven, men kun ett aspekt av den.

For å gi et eksempel på hvordan dette kan foregå på individnivå kan vi se tilbake på Benjamin sin skuespiller som måtte gi avkall på sin suverenitet for å bli vare, egnet for utveksling gjennom massekommunikasjon. Den samme økonomien som jeg her har beskrevet, gjenfinner vi i

67 Smith, "Klossowski's Reading of Nietzsche," 14. "Obsessional images"

68 Ibid., 13.

69 Smith, Daniel W. I forordet til: Klossowski, *Nietzsche and the Vicious Circle*, x.

Klossowski sin bok *La monnaie vivante* (1970) hvor han ser en lignende transformering av en suveren agent som gjøres til vare. Transformeringen skuespilleren gjennomgår er altså lik til objektet som mister sin symbolverdi, eller sin aura. De er begge uttrykk for en eksessiv egenverdi som ikke lar seg reprodusere og dermed også blir bygget ned. De steriliseres, og gjøres til løsrevne referenter, ikke lenger med en klar kobling til hva de utgir seg for å referere til. I denne sammenhengen dreier det seg om å gi avkall på sin suverenitet for å la seg fylle av en ekstern verdi. *La monnaie vivante*, eller *den levende mynten*, her forstått som skuespilleren, vil anta rollen av en stereotyp: Det som videre uttrykk må, eller blir tilbøyelig til å forholde seg til for å kommuniseres. Den levende mynten blir på denne måten en mal for andre. Metaforen mynt, ser her ut til å spille på at mynten i seg selv ikke har noen utvekslingsverdi, men det er verdien vi lar passere gjennom den som blir hele dens formål. I den forstand at simulakrumet er et bilde på noe som fluktuerer, kan det heller ikke ha noen original. Simulakrumet i Klossowski sin forstand er altså en kopi av noe som ikke lar seg kopiere.

Dynamikken som Klossowski beskriver i denne tredelte økonomien kan gjenfinnes både i kommunikasjon og produksjon. Der det dreier seg om impulslivet som prøver å komme til uttrykk mener jeg, uten at jeg tenker å utlegge mye om det, at det også finnes likheter her med Freuds tredeling av psyken, mellom *id*, *ego* og *super-ego*. En vesentlig forskjell vil imidlertid være at Klossowski ikke identifiserer entiteter som hos Freud, men en evig vekslende fluktuering og vekselvirkende påvirkning mellom sfærer av multiplisiteter. Med dette i tankene kan jeg likevel gjenfinne ideen om *id* i impulsene, og *egoet* på fantasme- og simulakranivået. Freud sitt *super-ego* vil i en slik forståelse ha likheter til sfæren av hva Klossowski kaller stereotyper. Stereotypene opprinner i menneskelige uttrykk, igjen med sin opprinnelse i impulslivet, men har etterhvert antatt en autoritativ rolle av å bli malen for hvordan videre uttrykk skal komme til å utarte seg. For agenten vil det være den delen av dens følelsesliv som er innført av omverdenen. Stereotypene blir i så måte en forutsetning for agenten for å kunne delta i flokken, og å kunne gjøre sine egne impulser uttrykkelige for andre.

Hverdagstegnenes kode

Stereotypene står altså i et uløselig forhold til simulakra og fantasmer. De er tidligere simulakra selv, men er nå blitt en forutsetning for oversettelse av fantasmer. I *Nietzsche and the Vicious Circle* kommer stereotypene til syne i det Klossowski kaller *hverdagstegnenes kode*⁷⁰. Koden av hverdagstegn er det skjemaet agenten benytter seg av for å gjøre sin singularitet intelligibel for resten av flokken. Begrepet stereotyp, henger uløselig sammen med flokkinstinktet. De uttrykkene agenten derivierer fra sitt impulsliv må stå i henhold til noe allerede kjent. Også for at han kan forstå dem for seg selv. Stereotypene står i det forholdet til simulakra at de selv har sitt utspring i dem. De er representasjoner av noe unikt som har glempt at de er det. Her kan det være hensiktsmessig å se til Nietzsches *Om sannhet og løgn i utenommoralsk forstand* (2013[1873]) hvor sannheter beskrives som «illusjoner man har glempt at er det»⁷¹. Med Klossowski kunne vi omformulert det til *dogmer man har glempt at oppsto fra en fluktuerende karakter*. Stereotypene utformer gjennom hverdagstegnenes kode, et middel for kommunikasjon. Simulakrumet forringer fantasmenes og impulsenes autentisitet og suverenitet med nødvendighet der det er selve muligheten for at agenten kan oversette sitt impulsliv. Stereotypene blir videre koden simulakra genereres i henhold til. Den felles flokkinstinktet som gjør forståelse mellom individer mulig:

«Dybden vår er ikke-utvekslbar, fordi *den ikke betegner noe*, På grunn av denne ikke-utvekslbarheten, dekker vi oss med teppet vi kaller forståelse, kultur, moral – som i sin helhet er basert på koden av hverdagstegn. Under dette teppet, vil det bare finnes dette *intet*, eller dette *kaoset*, eller hvilken som helst annen ubenevnelig ting som Nietzsche ville våget å ytre.»⁷²

Hverdagstegnenes kode er på en måte stivnede metaforer, privilegerte tegn som vi har glempt at oppstod i fluktuering. «På denne måten blir noe nytt og ukjent misforstått som noe *allerede kjent*»⁷³ I *om sannhet og løgn i utenom-moralsk forstand* finner jeg en lignende beskrivelse av

70 Ibid., 29. “The Code of Everyday Signs”

71 Nietzsche, *Utvalgte Kortere Tekster*, 113.

72 Klossowski, *Nietzsche and the Vicious Circle*, 31–32. “[O]ur depth is unexchangeable, because *it does not signify anything*. Because of this unexchangeability, we cover ourselves with the blanket we call understanding, culture, morality – all of which are based on the code of everyday signs. Beneath this cover, there would be only this *nothingness*, or this *chaos*, or any other unnameable thing that Nietzsche might dare to utter.”

73 Ibid., 37. “In this manner, something new and unfamiliar is misinterpreted as something *already known*.”

hvordan *sannheter* blir dannet som overlevelsesmiddel mot en voldsomt tilblivende natur. Sannheter går gjennom suksessive stadier av metaforer. Først som nerveimpuls omformet til bilde, og så som bilde omformet til lyd.⁷⁴ Lyden, eller ordet kan forstås som den vilde reproduksjonen av en fantasme hos Klossowski. Stereotypen oppstår slik når ordet går over til begrep. Begrepet kjennetegnes ved at det er ment å romme «utallige, mer eller mindre like, dvs. strengt tatt aldri like, altså ulike tilfeller.»⁷⁵

Man kunne sagt at begrepet må overse det singulære ved hva det betegner. Opplevelsen av sannhet oppstår da når man glemmer den fluktuerende tilstanden disse begrepene stammer fra. Med Klossowski kan man da forstå hverdagstegnenes kode som hva man kollektivt holder for å være sant og orienterer sin virkelighet etter.

Det vil også finne sted en vekselvirkning mellom individ og samfunn. Det dreier seg om hvordan agenten griper en verden i uavbrutt fluktuering som rolig og forståelig, men også de prosesser dette foregår gjennom, implementert i ham fra omgivelsene. Nietzsche gir en genealogisk forståelse av hvordan disse prosessene for forståelse av omverden foregår, både i forhold til språket, ord og begreper, og til opplevelsen av moral. Genealogien ser ut til å ha fellestrekk. Den opprinner i menneskelig erfaring. «Seder representerer tidligere menneskers erfaring av det antatt nyttige og skadelige». Selve prosessen av å inngå avtaler om tegns betydning og hva som skal gjelde for tillatt og ikke, ser ut til å virke for Nietzsche som en naturlig del av mennesket. Hans kritikk retter seg imidlertid om den fordømmelsen sedene kan føre til i sedelighet, *følelsen* for seder. Sedeligheten opphøyer tidligere seder til udiskutable og forhindrer følgelig «dannelsen av nye og bedre seder».⁷⁶

Det dreier seg til stadighet for å ta representasjonen for å være det samme som hva det er en representasjon av. Baudrillard påpeker også at simulakrumet ikke skal forstås som falskt, «det er ikke det som gjemmer sannheten – det er sannheten som skjuler det faktum at der ikke finnes noen. Simulakrumet er sant»⁷⁷. Ideen om en statisk virkelig skjult bak tilsynekomsten, medfører som jeg har sett en separasjon av en metafysisk verden og den fysiske verden.

I en heterogen forståelse av tegnet vil det følgelig være en forståelse av at hva det representerer ikke er identisk. Nietzsche retter en kritikk mot en uvitenhet om denne heterogeniteten. Følgene av en slik ignoranse blir å bli grepet av hybris i den forstand at man tror at alt kan gis en nøyaktig representasjon.

74 Nietzsche, *Utvalgte Kortere Tekster*, 112.

75 Ibid.

76 Nietzsche, *Morgenrøde*, §19, pp.28.

77 Baudrillard, *Simulacra and Simulation*, 1. "The simulacrum is never what hides the truth – it is the truth that hides the fact that there is none. The simulacrum is true."

Simulasjonen

Når tegn begynner å sirkulere uten *minne* om at det de engang designerte var en ikke-kommuniserbar heterogenitet, danner de grunnlaget for hva Baudrillard kaller for *simulasjon*.

I *Symbolic Exchange and Death* (1993[1976]) viser han genesen til en tiltagende grad av denne simulasjonen. Han starter analysen i symbolske samfunn, preget av en sterk kultverdi. Her vil objektet, kunstverket, utsmykningen eller en særegen klesdrakt, ha en autoritet som forhindrer det fra å sirkulere fritt. I et slikt samfunn, basert på kulten, er tegn spekket med mening, dets reproduksjon er en forbrytelse fordi det ville også innebåret en mulighet for sosial mobilitet. Med føydalsamfunnets fall åpnes det imidlertid opp for forfalskninger, men av materialer som er av en annen art enn originalen og er tydelige etterligninger.⁷⁸ Dette forandrer seg også igjen med den industrielle revolusjonen hvor tegnene ikke lenger trenger å være forfalskninger, men blir produkter, produsert i serier. Benjamin har sitt virke i overgangen fra produksjon til reproduksjon som i Baudrillard sin analyse også markerer enda en ny form for simulakra.⁷⁹

Reproduksjonen, og tilbaketrekingen av originalen, eller tegnets unndragelse fra det materielle grunnlaget fører altså til en sirkulering av tegn hvis originaler ikke lenger skiller seg ut, og etterhvert også en sirkulering av kopier uten en original. De mister altså sin autoritet. Man kan si de blir frigjort fra sitt meningsgivende, eksessive utgangspunkt. I denne bevegelsen, bort fra det materielle grunnlaget, ser Baudrillard denne utvekslingen av frigjorte tegn som en sirkulasjon av simulakra.

Som Benjamin ser at scenen bygges ned ser også Baudrillard at «representasjonens teater tar slutt, rommet for tegnets konflikter: bare kodens svarte boks gjenstår.»⁸⁰ Klossowskis kode av hverdagstegn var en nødvendighet for kommunikasjon. Den koden som Baudrillard skal komme til å omtale i *Symbolic Exchange and Death* er en fremskyndet og overdrevet form av denne. Han ser at med oppdagelsen av at kommunikasjon kan brytes ned i binaritet at dette antar en grunnstruktur i hva han kaller «kodens metafysikk».⁸¹ Dette steriliserer all reell motstand mot systemet der alt på sett og vis blir semiotisert, og bragt på fellesnevner med hverandre. Radikal annethet blir slik forvist som en umulighet.

Baudrillard bruker flere steder metaforen om vekstløshet for å beskrive simulasjonen. Hva dette henspeiler på er kontakten mellom tegnene, og deres opphav. En kode ser ut til å være en

78 Baudrillard, *Symbolic Exchange and Death*, 50.

79 Ibid., 55.

80 Ibid., 58.

81 Ibid., 57.

forutsetning for å gjøre en impuls kommuniserbar til resten av flokken, men hva Baudrillard ser er en fremskyndet tilstand, hvor koden er blitt synonym med virkeligheten. Benjamin analyserte noe han mente var en bevegelse bort fra det materielle grunnlaget, en sans for det likeartede og en forkjærlighet for kopier. For å følge implikasjonene hos Benjamin, at produksjonsprosessene og følgelig kommunikasjonsprosessene former mennesket, vil det være fornuftig å anta at vi står i et annet forhold i dag enn på nitten-tredvetallet. Baudrillard ser da en fremskyndet tilstand av denne sansen for det likeartede i hva han identifiserer som simulasjonsmodeller. Det dreier seg da om den perfekte doblingen av det virkelige inn i det hyper-reelle.

Det hyper-reelle

Hyper-realitet er i utgangspunktet et begrep som brukes om kunstverk som fremstår som virkeligere enn virkelig. For eksempel et maleri eller fotografi med en klarhet og virkelighets-effekt sterkere enn hva sansene kan tilby. Benjamin brukte kunstverket som eksempel på utviklingen av våre prosesser for representasjon. Denne representasjonen kan sies å bli rystet i det bildet, doblingen av verden har antatt en kompleksitet hvor den blir uskjelnelig fra virkeligheten selv. Benjamin viste hvordan en sans for det likeartede førte mot en preferanse for reproduksjoner.

Sansen for det likeartede virker som et uttrykk for en forvisning av den konflikten heterogene størrelser vil representere. Baudrillard bemerker altså kodens metafysikk, et middel han ser for å bryte konflikt og heterogenitet på fellesnevner med hverandre gjennom binære koder.

«Slutten på representasjonens teater»⁸² innebærer en binær forståelse av verden, betegnende for hva Baudrillard kaller *hyper-realitet*. Denne utviklingen går for Baudrillard gjennom tre suksessive stadier av verdilov: Den symbolske; den *naturlige*; *markedets*; og den *strukturelle*.⁸³ Kjennetegnet for den symbolske verdien har jeg allerede diskutert i forbindelse med den symbolske utvekslingen og den generelle økonomi: Her dominerer en heterogen forståelse av verden og inkommensurabilitet mellom antagonistiske krefter. Den naturlige naturloven dominerer epoken mellom renessansen og den industrielle revolusjonen hvor forfalskningen tillates, men klart oppleves som forfalskning og imitasjon av naturen. Baudrillard kaller dette også for *førsteordens-simulakra*. Overgangen til simulakra av andre orden finner sted med den industrielle revolusjonen hvor produksjonen og markedet kommer til å dominere. Baudrillard ser også hvordan forskjellen

82 Ibid., 58.

83 Ibid., 50.

på hvordan forfalskningen fungerer som analogi, og hvordan den maskinelle utviklingen representerer en ekvivalens til mennesket.⁸⁴ Baudrillard plasserer Benjamin på grensen mellom hva han kaller simulakra av andre og tredje orden. Hva denne overgangen består i er utviskingen av forholdet kopi-original til fordel for en reproduksjon av modulerte forskjeller.

«Det er ikke lenger noen forfalskning av en original, som det var i den første ordenen, og ingen rene serier som det var i den andre; det er modeller som alle former utvikler seg fra i henhold til modulerte forskjeller. Kun tilslutning til modellen gir noe mening.»⁸⁵

Hva som følger er en produksjon og et virkelighetsprinsipp av modulerte forskjeller i henhold til koden. Verdi blir et utelukkende relasjonelt begrep hvor det som verdsettes ikke har noen egenverdi. Verdi står ikke i forhold til det materielle grunnlaget, som i de tidligere ordenene av simulakra, men utelukkende i forhold til tingens plass i nettverket.

Der Benjamin ser at auraen slås i stykker, ser Baudrillard at verden dobles inn i denne koden og dermed også må homogeniseres. Man må forlate den fysiske verden av konflikt og heterogenitet for å kunne gjenskape et problemfritt rom hvor alt kan bli gjort til element for klar betraktning.

Forholdet til illusjon

Simulasjonen blir for Baudrillard en måte å takle verden som illusjon. En måte å gi en virkelighets-effekt på er å gå fra *tilsynkomsten* til *meningen*. Virkeligheten selv blir slik en effekt av simulasjonen. Baudrillard sier videre: «illusjon kan ikke bli bekjempet med sannhet – det blir ganske enkelt å fordoble illusjonen – men bare med en høyere illusjon.»⁸⁶ Apparaturens «testende» holdning representerer for Benjamin en slik skjuling av illusjonen bak påskuddet av sannhet. Alt som tidligere kunne avsløre illusjonen med teaterscenen er nå skjult og filmen er slik blitt en «illusjon i andre potens».⁸⁷ Det dreier seg dermed om en besettelse av en virkelighet gitt uten illusjon.

84 Ibid., 53.

85 Ibid., 56. “There is no more counterfeiting of an original, as there was in the first order, and no more pure series as there was in the second; there are models from which all forms proceed according to modulated differences. Only affiliation to the model has any meaning(…)”

86 Baudrillard, *The Perfect Crime*, 19. “(...) illusion cannot be combated with truth – that it merely to redouble the illusion – but only by a higher illusion”

87 Benjamin, *Kunstverket i Reproduksjonsalderen Og Andre Essays*, 53.

For å ta et tilbakeblikk på kapittel én og det tragiske forståelsen blir det nå relevant å diskutere drivkraften bak denne besettelsen av objektiv virkelighet. Det blir da interessant å se til Nietzsche igjen:

«Livet: intet argument. - Vi har tilrettelagt for oss en verden der vi kan leve – med antagelsen av legemer, linjer, flater, årsaker og virkninger, bevegelse og ro, skikkelse og innhold: Uten disse trosartikler ville ingen holdt ut å leve!»⁸⁸

Dette spiller tilbake på verdens grunnleggende illusoriske natur. Verden gir seg til oss som skinn og tilsynekomst. Det Nietzsche finner i tragedien er et virkelighetsprinsipp som møter verden i sin illusoriske natur med illusjon. Ved å dikte i fysis. Eller ved å gripe fysis i en fortelling, eller en myte. Dette illusoriske narrative virker til å være en forutsetning for å konstituere en forståelse av fysis. Videre med Baudrillard kan vi også si at vi ikke bare trenger illusjonen, men er uløselig bundet til den gjennom verden av tilsynekomster.

Verden i sin ubegripelighet er altså ulevelig for oss. Selve systemet av stereotyper som bestemmer hvordan uttrykk blir kommunisert gjennom hverdagstegnenes kode konstituerer fortellingen verden gis på. Det er illusjonene vi forstår verden ved hjelp av. Baudrillard siterer Nietzsche:

«Men sannheten gjelder ikke som øverste makt. Viljen til skinn, til illusjon, til bedrag, til tilblivelse, til forandring (til objektivt bedrag) gjelder her som dypere, mer opprinnelig, mer metafysisk enn viljen til sannhet, til virkelighet, til væren – den siste er selv bare en form av viljen til illusjon.»⁸⁹

Illusjonen kan i den sammenhengen føres tilbake til sitt etymologiske opphav i det latinske *il ludere*, «å sette i spill». Illusjonen kan i en dualitetsforståelse betegne spilllets regler. Den er narrative som gir verden sin mening. Dualitet her kan også forstås som stedet for duell, for

88 Nietzsche, *Den Muntre Vitenskapen*, §121 pp.133.

89 Baudrillard, *The Perfect Crime*, 10. „Aber die Wahrheit gilt nicht als oberste Macht. Der Wille zum Schein, zur Illusion, zur Täuschung, zum Werden, zum Wechseln (zur Objektiven Täuschung) gilt hier als tiefer, ursprünglicher, metaphysischer als der Wille zur Wahrheit, zur Wirklichkeit, zum Sein – letzterer ist selbst bloss eine Form des Willens zur Illusion.“

utfordring og radikal annethet i spenningsfeltet mellom antagonistiske duell deltakere. Dette gir gjenklang, både i Nietzsche sin tragedieforståelse, Bataille sin transgresjon, og i Baudrillard sin symbolske utveksling og reversibilitet. Det er mekanismene i spill i forbindelse med doblingen av unike objekter inn i simulakra som jeg har funnet forståelseverktøy for i Benjamin og Klossowski. Hos Klossowski vil da settet av stereotyper konstituere narrativet, ikke nødvendigvis som et hellig narrativ, som myte, men som verdensfortelling, som hverdagstegnenes kode, privilegerte tegn som orienterer dannelsen av nye uttrykk.

Jeg har sett hvordan Klossowski forstår genereringen av et slikt narrativ i genereringen av stereotyper og hverdagstegnenes kode. Slik henger illusjonen også uløselig bundet sammen med flokkinstinkt. Som Nietzsche hevdet det: «Sannheter er illusjoner man har glemt er det»⁹⁰. Illusjonen konstituerer slik det felles narrativet, forstått som hverdagstegnenes kode. Jeg skal være forsiktig med å snakke om naturtilstander, men jeg får inntrykk av at flokkinstinkt er en uløselig bestanddel fra mennesket slik Nietzsche ser det. Hvis flokken da søker sitt felles narrativ og kaller det for *sannhet* kan jeg da også slutte at de to, flokkinstinkt og sannhetsviljen er sammenbundet. På en måte er det Apollon sin rolle i antagonismen mot Dionysos: En klar anskuelse, ikke tilslørt av noen beruselse. Tragedien ligger da i en fullbyrdelse av denne trangen, å finne sannheten uten lidenskap.

Nietzsche peker til flere tilsynekomster av en lignende besettelse. Den kan finnes hos Kong Midas som følger etter Silén, Dionysos' følgesvenn inn i skogen for å spørre ham hva det beste for mennesket er. Under tvang svarer til slutt demonen:

«Elendige døgnflueslekt, barn av tilfellet og slitet, hvorfor tvinger du meg til å si det som det vil være mest forfriskende for deg, ikke å høre? Det aller beste er uoppnåelig for deg: Ikke å bli født, ikke å være, å være intet! Men det nest beste for deg – er snart å få dø».⁹¹

Den apollinske drivkraften var da opprinnelig en måte å «holde opp et forklarende speil for seg selv»⁹² for å tåle tilværelsen. I sin overdrivelse, derimot står denne apollinske viljen for Nietzsche i fare for å motarbeide sine egne meningsbetingelser. Han spør igjen i *Om sannhet og løgn i en utenom-moralsk forstand* hvor i all verden denne sannhetsviljen kommer fra, om det skulle vise seg

90 Nietzsche, *Utvalgte Kortere Tekster*, 113.

91 Nietzsche, *Tragediens Fødsel*, 45.

92 *Ibid.*, 46.

at det «hviler likegyldig i sin egen uvitenhet; at det hviler på nådeløsheten og grådigheten, på det umettelige og morderiske, som lå det drømmende på ryggen av en tiger».⁹³ Systemer av sannhet følger, som en fredstraktat.⁹⁴ Sannheter beskrives videre som en «hær av metaforer», en «sum av menneskelig relasjoner» og illusjoner vi har glemt er det.

I det følgende skal jeg diskutere hvordan Baudrillard tar denne tanken videre. Reversibiliteten ligger, som tidligere nevnt, immanent i alle prosesser og hindrer deres komplette fullendelse.

Integreringsdrift og dualitet

Baudrillard bemerker seg en antagonistisk trend: På den ene siden en dualitet og på den andre en integreringsdrift.⁹⁵ Integreringsdriften er den uimotståelige trangen til å forstå verden i sin helhet, fullstendig uten illusjon eller narrativ. En besettelse etter å kopiere virkeligheten i informasjon. Dette ville slik Baudrillard sett det hatt sitt endepunkt i den integrale virkeligheten. En ulevelig tilstand av perfekt klarhet og null friksjon. Dualiteten er imidlertid garantien for at dette aldri vil inntreffe. Dualiteten er uforgjengelig. Det er en grunnleggende forståelse som følger Baudrillard. Det er det samme som jeg så med den symbolske utvekslingen hvor symbolverdien ikke lot seg avskaffe. Eller med reversibiliteten hvor alle ting bærer i seg frøet til sin egen ødeleggelse og dermed umuligheten av sin egen totale perfektjon. Jeg kunne da sagt at verden må gis som forestilling for å kunne forestilles.

Det som åpner seg her er to måter å betrakte konseptene simulakra og illusjon. På den ene siden som henholdsvis forfalskning og feiltagelse, og på den andre som tilsynekomst og inngangsport. Disse to måtene å konseptualisere verden på kan da forstås som uttrykk for henholdsvis integreringsdriften og dualiteten. Dualiteten kommer til uttrykk i Nietzsche sin forståelse av antagonismen i tragedien, og integreringsdriften kommer til uttrykk i det teoretiske mennesket. På den ene siden kan det virke som at det teoretiske mennesket står i et dialektisk forhold til tragedien. At syntesen mellom Dionysos og Apollon i tragedien når en høyere dialektikk ved at det finner en ny antitese i det teoretiske mennesket.⁹⁶ På den andre siden ser det ut til å være mer hensiktsmessig å betrakte forholdet som antagonistisk, slik Baudrillard presenterer det.

93 Nietzsche, *Utvalgte Kortere Tekster*, 110.

94 Ibid., 111.

95 Baudrillard, *The intelligence of evil or the lucidity pact*, 21–22.

96 Kaufmann, *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*, 394.

Dualiteten er da antagonismens uforjengelighet. Kampens uopphørlighet, slik vi finner den hos Heraklit og Nietzsche.

Integrert virkelighet

Baudrillard vil senere komme til å benevne en orientering av verden der den er gitt uten narrativ som *integrert*:

«Hva jeg kaller integrert virkelighet er et ubegrenset operasjonelt prosjekt begått mot verden hvorgjennom alt har blitt virkelig, alt blir synlig og gjennomsiktig, alt er 'frigjort', alt blir realisert og har mening.»⁹⁷

Denne besettelsen for den objektive virkeligheten slekter på Nietzsches *historie om en feiltakelse* som jeg presenterte i forrige kapittel. Det dreier seg om en abstrahering fra det materielle grunnlaget, fra verden av overskudd og konflikt, til en perfekt dobling, homogenisert og systematisert. Det vil også dreie seg om en forvisning av all illusjon. Selve *forestillingen* må dermed opphøre. Forestilling i dobbel betydning: Som illusjon, som skuespill, men også som narrativ og virkelighetsprinsipp. Ingenting blir forestilt, men umiddelbart gitt. Det er dette jeg forstår som en verden uten narrativ: En verden uten mulighetsbetingelser forestilling. Dialektikken mellom subjekt og objekt blir nå erstattes av den mellom operatør og nettverk. Den integrerte virkeligheten vil jeg se som et begrep Baudrillard anvender for å beskrive et fremskyndet stadium av den hyperrealiteten man kan se at Benjamin annonserer i sitt eget begrepsapparat. Benjamin så en tiltagende sans for det likeartede og bevegelse bort fra det materielle grunnlaget, men hans analyse var gjort forut for utviklingen av det virtuelle. Han så lerreter, men ikke skjermer. Og skal vi ta implikasjonene av hans teori, at produksjons, og kommunikasjonsforholdene danner mennesket, vil det være hensiktsmessig å regne med at den teknologiske utviklingen siden tredve-tallet videre har forandret menneskets subjektiveringsforhold.

Så langt har jeg sett hvordan Nietzsche forstår at alt opprinner i et spill av eksessive overskytende krefter. Den motstanden de påfører hverandre vil da kunne føre til et narrativ. Der

97 Baudrillard, *The intelligence of evil or the lucidity pact*, 17. «What I call Integral Reality is the perpetrating on the world of an unlimited operational project whereby everything become real, everything becomes visible and transparent, everything is 'liberated', everything comes to fruition and has meaning.»

scenen ble bygget ned hos Benjamin, som følge av nye kommunikasjonsmidler, skal jeg i det følgende kapitlet se hvordan Baudrillard tar ideen videre inn i nyere tid hvor hva vi står igjen med er en avkledd virkelighet, gitt uten narrativ. Jeg vil nå se hvordan han benytter seg av begrepet «obskønitet» for å beskrive en slik tilstand av en eksess av virkelighet gitt oss uten motstand, eller avstand.

Kapittel 3: Grensene for utveksling

I dette kapitlet vil jeg etter hvert se hvilke dynamikker som spiller inn når grensen for perfektion nærmes. I forrige kapittel har jeg allerede belyst dualiteten slik den forstås av Baudrillard. Den står i tett forhold til Nietzsche sin forståelse av den evige gjenkomst og ideen om at verden er et felt av tilblivende krefter som forhindrer at entiteter noensinne kan oppnå en varig tilstand, eller *væren* i den klassiske betydningen av ordet. En statisk tilstand kan også forstås som en identitet, men jeg vil etterhvert se hvilke dynamikk som spiller på, og utfordrer denne.

Hvordan har forholdet til eksess forandret seg fra Benjamins tid og frem til vår? Jeg jobber på to nivåer: På et dreier det seg om mekanismene vi har å forholde oss til, hvordan de eksessive kreftene i mennesket, i naturen og i samfunnet spiller seg ut, og på det andre dreier det seg om hvordan forholdet til denne eksessen har endret seg i løpet av tid, i et antropologisk lys, hvor jeg startet med tragedien i kapittel én. Benjamin så at scenen ble bygget ned, men ikke virtualiteten som ville følge. I et nietzscheansk lys kan man si at mennesker griper verden i bilder, i begreper, og og i metaforer, men på Benjamin sin tid var disse fremdeles bilder med en unik mening. Han så deres *tilbaketrekning*. Avstanden var i ferd med å minskes, men han var ennå ikke inne i real-time.

Dette kapitlet tar hovedsaklig for seg bøkene fra Baudrillard sitt sene forfatterskap for å få et blikk på hvordan tendensene og utviklingen jeg har drøftet i de foregående kapitlene slår ut i senmoderniteten og baner vei for hva Baudrillard forstår som obskønitet. Obskøniteten skal her bli forstått som en konsekvens av at scenen ble bygget ned i forrige kapittel.

Det jeg altså vil se på er utviklingen av representasjonssystemene og hvordan denne utviklingen også påvirker hvordan vi forholder oss til tegnet og hvilken mening vi finner i det. Jeg vil også se hvordan vi, tross hva Benjamin betegner som vår *sans for det likeartede* føler avsky når perfektjonsnivået når et visst punkt. Denne motsetningen, som også kan ses som en videreføring av dynamikken mellom integreringsdriften og dualiteten i forrige kapittel. Med Nietzsche kunne jeg også sagt at det er en spenning mellom viljen til sannhet og den evige gjenkomst.

Mot slutten av kapitlet vil jeg se hvilke dynamikk som finner i den menneskelige iverksettelsen av sannhet i overflaten, forstått som en prosess av kreativ fortolkning.

Den perfekte forbrytelsen

Begrepet *Den perfekte forbrytelse* dukker opp i boken med samme navn av Baudrillard i 1995. Det spiller tilbake på alt jeg har drøftet tidligere, antagonisme, reversibilitet, eksess og homogenisering. Jeg vil forstå det dithen at den perfekte forbrytelsen er den hypotetiske handlingen ved å tre inn i den integrerte virkeligheten. I simulasjonen som jeg har drøftet tidligere er virkeligheten fremdeles tilstede og fremdeles i et forhold til simulasjonen. Det hyper-virkelige er fremdeles et aspekt av virkeligheten. Den perfekte forbrytelsen, og den integrerte virkeligheten skiller seg imidlertid fra simulasjonen i at den lykkes i å fullstendig integrere den virkelige verden. Simulasjonen hyperrealiserer virkeligheten, det virtuelle kvitter seg med den. Det er en verden hvor ingenting eksisterer kun som en idé, drøm, fantasi eller utopi, fordi det vil bli umiddelbart realisert.⁹⁸ Den perfekte forbrytelsen innebærer å lykkes med å perfektjonere verden, og dermed å frata den dens mening. Forbrytelsen her er å fullstendig slå i stykker illusjonen, den innebærer å skape verdens perfekte fordobling. Det er dermed perfektjonen selv som er kriminell, å perfektjonere verden er å fullende den, det er å avslutte den.⁹⁹ Den perfekte forbrytelsen ville innebåret å frata verden dens illusjon, men også å stilne dualiteten, og antagonismen som jeg har vist i forbindelse med tragedien og med reversibiliteten. Verden kommer følgelig til stillstand og opphører, den blir fullført.

Slik jeg var inne på i forrige kapittel, i lys av Nietzsche, er selve verdens fremtredelse illusorisk. Tilsynekomsten hviler på illusjonen for å kunne fremtre. I denne forståelsen går Baudrillard videre til å beskrive verden som *radikal illusjon*.¹⁰⁰ Dette forholdet opprettholder en asymmetri mellom tanke og verden. Det spiller også tilbake på Klossowski sin tredelte økonomi hvor asymmetrien er å finne mellom feltet for simulakra og stereotyper og feltet for impulser og fantasmer. Verdens illusoriske natur kan i dette lyset forstås å komme fra at all erfaring må være fortolking, og aldri kan gå forbi denne. En slik asymmetri kan også forstås som en avstand mellom agent og verden, i tid, og i rom. «Avstanden er vital, for uten den ville vi ikke oppfattet noe.»¹⁰¹ I det noe presenteres for agenten må det passere gjennom et narrativ og det må finne sted i tid. Verden i sin radikale illusoriskhet hjemsøker også fortolkingene av den. Et hvert fortolkningsforsøk, eller forsøk på å gripe verden må derfor stå opp mot dette forholdet av radikal illusjon.

98 Baudrillard, *The Vital Illusion*, 66–67.

99 Baudrillard, *The Perfect Crime*, 65.

100 Ibid. 17.

101 Ibid., 54. “The distance is vital, for without it we would perceive nothing.”

Den originale forbrytelsen, er ikke perfekt, og har i motsetning til den perfekte forbrytelsen faktisk funnet sted. Den originale forbrytelsen var, og er, på sett og vis det menneskelige nærvær i verden. Og det faktum at vi systematiserer den, forstår den, og gradvis desillusjonerer den. Men, den originale forbrytelsen er som sagt ikke perfekt, den står i et avstandforhold til verden, verden er ennå ikke fullstendig fordoblet. Men foretaket er påbegynt, vi har satt i gang med å utfordre verden ved å representere den. For å holde verden i sjakk må vi ta fra den dens illusoriske natur, realisere den, frata den dens tilsynekomster og gi den mening.¹⁰²

Jeg forstår det slik at denne asymmetrien slekter på Nietzsche sitt brudd med den klassiske kropp/sjel-dualismen. Problemet med en slik dualisme er at den opererer med en forestilling om at der eksisterer et symmetrisk forhold mellom subjekt og objekt og mellom tanke og verden. I sin klassiske form innebærer denne dualismen forestillingen om en korrespondanse mellom kropp og sjel og mellom språk og verden. Som jeg tidligere har vist benekter Nietzsche en slik forestilling om at verden kun kan fortolkes gjennom ord og bilde, men aldri la seg gripe, der disse mangler den fluktuerende og tilblivende karakteren han ser ut til å finne i impulsene. Nietzsche kritiserer her en klassiske korrespondanseteori som tar for gitt at logikken har kapasitet i seg til å følge naturens egen karakter. Nietzsche uttrykker en tydelig motstand mot en slik korrespondansetenkning i *Om sannhet og løgn i utenom-moralsk forstand*, og den vil også være totalt uforenelig med Klossowski sin tredelte økonomi hvor verden av uttrykk og tegn, av språk, er en verden av simulakra: Av kopier som umulig kan ha en original, siden deres statiske karakter peker mot noe som i seg selv er fluktuerende.

Baudrillard følger denne tenkningen. Han vil heller å forstille seg verden som dualitet, altså som et spill av uforenelige, men gjensidig avhengige krefter. Implikasjonene av dette for Baudrillard har likheter til dem vi finner hos Nietzsche og Klossowski, og slekter også på dem. Verden er reversibilitet, og kan dermed ikke gripes i en statisk og varig form. Tegnet er asymmetrisk til tilsynekomsten, og garanterer en uopphørlig tilbakevending til den samme.

Jeg vil påstå at dualismen er et spill innenfor det samme og at dualiteten er et spill med det uensartede. Forestilling om at det uensartede og inkommensurable er satt i spill innebærer videre en nødvendig asymmetri som ikke kan fornektes. For Nietzsche ser det ut til at tilsynekomsten må behandles som sådan. Og bildet av den må begripes som et simulakra, forstått i Klossowski sitt begrepsapparat. Jeg vil forstå Nietzsche sin advarsel som at vi må være varsomme med å tillegge språket for stor autoritet. Spillet av tilsynekomster kan altså ikke stilnes, eller fullstendig falle

¹⁰² Ibid., 17.

innunder språkets og logikkens domene.

Den perfekte fordobling, horisontens forsvinning

Den perfekte forbrytelsen innebærer at meningen erstatter tilsynekomsten. Baudrillard trekker på en fortelling av Arthur C. Clarke om en gruppe tibetanske munkes som i århundrer hadde jobbet med å samle og nedskrive Guds ni milliarder navn. Forestillingen var at når jobben var gjort ville verden være fullført og opphøre å eksistere. En dag leier munkene inn ingeniører fra IBM som klarer å fullføre jobben på noen måneder. Ingeniørene som ikke tror på profetien opplever når de er på vei ned fjellet at stjernene slukker, én etter én.¹⁰³ Munkenes distanse til oppgaven sin gjorde den til en uoverkommelig desillusjonering. Med den automatiske skrivingen kunne man derimot eliminere uoverkommeligheten i tid og akselerere verdens ende.

Jeg kan forstå det slik at tilsynekomstene garanteres i det ytterste av verdens tilblivende natur og det at den ikke kommer til stillstand. Å stilne dualiteten innebærer følgelig å frata verdens tilsynekomster, ved å fullføre den. Det kan også formuleres som at å stilne dualiteten innebærer å ikke akseptere, og å undertrykke verdens fluktuerende karakter, og å erstatte den med en operasjonell logikk. I stedet for å være i dualitet, vil verdens hypotetiske fullendelse redusere den til et singulært prinsipp hvori tilblivelsen ikke lenger kan finne sted. Etter verdens perfekte fordobling er verden selv blitt til en unyttig funksjon, og det er også der forbrytelsen ligger. Perfeksjonen innebærer å frata verden all dens negativitet, for å ende opp i en fullstendig verifisert virkelighet, en handling som ville etterlatt den virkelige verden som unyttig og følgelig ville ført til dens utryddelse.¹⁰⁴

Fordoblingen av verden fjerner videre menneskets plassering i den, og følgelig utviskes horisonten. Når det ikke lenger finnes en horisont, er det forsvinningen som kommer til syne:

«Når horisonten forsvinner, er det som fremtrer forsvinningens horisont.»¹⁰⁵

103 Ibid., 27.

104 Baudrillard, *Passwords*, 67.

105 Kamper, Dietmar i Baudrillard, *The Perfect Crime*, 37. "When the horizon disappears, what then appears is the horizon of disappearance."

Hva innebærer en *horisont* i denne betydningen? Det må være forbundet med territoriet, og det å være satt i en kontekst, eller et narrativ. Metaforens art her er geografisk, så la oss forestille oss at det er territoriet som gir horisonten, og horisonten grunnes perspektivets begrensning, og jordens kurvatur. Horisonten er stedbetinget, man kan nærme seg den, og en ny vil fremtre, man flytter seg på sett og vis innenfor samme territorielle rammer. Jeg tenker videre at deterritorialiseringen forekommer i terrengets fordobling i det virtuelle, og at horisonten for denne fordoblingen er forsvinningen.

Kanskje det kan være enklere å forstå denne fordoblingen i lys av forholdet til bildet som vi gjenfinner i de bysantinske bildedyrkerne, som Baudrillard nevner tidligere i boken.¹⁰⁶ I denne spesifikke betydningen vil det dreie seg om å representere Gud i bilde, og å forholde seg til bildet, ikke som bilde, men som en helligdom Mario Perniola utdyper mer spesifikt:

«Idolenes tjenere, hevdet at det spirituelle innholdet i ikonet ikke var noe nytt med hensyn til originalen, men nøyaktig *denne samme originalen*. Derfor må ikke bildet bli sett på som en simpel representasjon av originalen, men en fremmaning, en «dør» Gud kunne tre inn iden sanselige verden gjennom.»¹⁰⁷

Hele diskusjonen rundt bildedyrkelse på den ene siden, og bildestormerne på den andre bærer i seg enormt mye av det jeg har diskutert rundt hvordan kulturen forholder seg til fenomenet representasjon. Det er også interessant å se at begge ståstedene gjenfinnes innenfor både kristendommen og islam og dermed ikke ser ut til å være avhengig av monoteisme. Baudrillard ser videre at ved å forholde seg til bildet som Gud, tillater man Gud selv å forsvinne.¹⁰⁸ Ingen får imidlertid med seg Guds forsvinning, fordi de har fordoblet ham og forholder seg heller til ikonet. Slik jeg forstår forsvinningen av horisonten hos Baudrillard er det noe lignende som skjer. Ved å fordoble virkeligheten i tegnet, åpner vi opp for at virkeligheten kan forsvinne bak sine eget tegn uten at vi får det med oss siden vi er for opptatt av å se på tegnene, eller våres fordoblinger. Det engelske ordet *sign* passer godt til å beskrive dette der det både betyr *tegn* og *skilt*. Man kan da si at man blir stående å se på skiltet, i stedet for hvor det peker.

106 Ibid., 5.

107 Perniola, *Ritual Thinking*, 159. "Servants of Idols, claimed that the spiritual content of the icon was not something new with respect to the original, but the *very same original*. Therefore, the image must not be considered a simple representation of the original, but a evocation, a «door» through which God enters the sensible world."

108 Baudrillard, *The Perfect Crime*, 5.

Siste del av sitatet sier imidlertid også at *forsvinningens horisont* fremtrer. Jeg synes at man kan se prosessen her som tredelt:

- 1) Illusjonen manifesterer seg i mediet og gjør seg synlig og representerbar. Fokuset retter seg mot bildet, men det får fremdeles sin autoritet i kraft av hva det representerer.
- 2) Bildet løsriver seg, og får en selvstendig eksistens uavhengig av hva det engang var ment å representere. Ved å fokusere på bildet, eller referansen, mistes referenten av syne. Bildet på dette stadiet er fremdeles virkelig, men man har ennå ikke sett at det det er ment å avbilde er i ferd med å forsvinne.
- 3) Bildet, nå selvstendig, klarer seg på egen hånd. Det tredje stadiet i denne utviklingen blir en virkelighet uten illusjon, hvor distinksjonen mellom referent og referanse er visket ut. En slik deterritorialisert virkelighet uten et balanserende narrativ som tilsynekomsten kan gis gjennom, ikke vil ha en annen horisont enn forsvinningen. Representasjonen i dette siste stadiet setter seg selv i posisjonen av å være absolutt virkelig.

Den «triste konsekvensen» sier Baudrillard, «er at vi ikke lenger vet hva vi skal gjøre med den virkelige verden».¹⁰⁹

«Dette gigantiske desillusjoneringsforetaket – av, bokstavelig talt, å ta livet av illusjonen om verden, å etterlate en fullstendig virkelig verden i dens sted – er hva som er ment med simulasjon.»¹¹⁰

Simulasjon forstås i denne betydningen som *fullendt* simulasjon. Baudrillard peker ikke her på *hyper*-virkeligheten, men på det hypotetiske og umulige endepunktet i den *integrerte* virkeligheten. Hva som hindrer oss fra å ende opp i denne integrerte virkeligheten, er som jeg har nevnt nylig, dualiteten, tidligere i oppgaven, forstått som reversibiliteten, som jeg ser på som en konsekvens av Nietzsche sitt begrep om den evige gjenkomst. Verden lar seg ikke perfeksjonere på grunn av en asymmetri mellom den og tanken, mellom impulsene og simulakra. En symmetri mellom tilsynekomst og verden kan dermed ikke etableres uten at noe må vike, og dette noe vil ikke nøytraliseres, det vil slå tilbake på stabiliteten som den fordømte del.

109 Ibid., 44. “The sad consequence of all this is that we no longer know what to do with the real world.”

110 Ibid., 17. “This gigantic enterprise of disillusionment – of, literary, putting the illusion of the world to death, to leave an absolutely real world in its stead – is what is properly meant by simulation.”

Baudrillard ser ut til å finne en slik grunnleggende asymmetri også i kvantefysikken. Heisenberg viste at man ikke kan måle farten av en partikkel samtidig som posisjonen. Dette prinsippet hevder Baudrillard at ikke er avgrenset til fysikk. Tilsvarende kan man ikke måle den reelle verdien av noe samtidig som deflasjonsraten, man kan ikke måle prisen av et menneskeliv samtidig som dets statistiske verdi, og man kan heller ikke måle virkeligheten av noe samtidig som man måler meningen av det. Og dette skyldes ikke kompleksiteten i dataene, det skulle vi alltid taklet. Det skyldes en definitiv usikkerhet knyttet til dataenes inkommensurabilitet. Vi må altså velge mellom mening eller tilsynekomst. Velger vi meningen unnslipper tilsynekomsten, og velger vi tilsynekomsten unnslipper meningen.¹¹¹ Sett i lys av det jeg tidligere har diskutert kan det resonere med at sannhet uten narrativ er meningsløs. En sannhet som ikke er satt i spill, i illusjon, er umulig å konseptualisere. Den perfekte forbrytelsen er en utslettelse av tilsynekomstene, gjennom en utslettelse av betingelsene de har for å settes i spill. En symmetri mellom mening og tilsynekomst ville ikke vært forenlig med den synlige verden. «Materie, liv, til og med tanke er produkter av brytningen av symmetri.»¹¹²

Asymmetrien og umuligheten for symmetri skal i det følgende bli forstått som *umulig utveksling*, et begrep som oppstår i *The perfect crime*, men presenteres mer grunnleggende i boken med samme navn.

Umulig perfeksjon, umulig utveksling

Den perfekte forbrytelse er uforenlig med tilsynekomster. Så lenge der er tilsynekomster vil ikke verden være en perfekt forbrytelse. «For faktum er at forbrytelsen aldri er perfekt, for verden bedrar seg selv ved tilsynekomster.»¹¹³

Jeg viste tidligere at den symbolske verdien ikke kunne steriliseres i møte med en politisk økonomi. Symbolverdien er uforgjengelig og et uttrykk for en fluktuerende verden som ikke kan gripes i ro, i henhold til hvordan Nietzsche tolket Heraklit. Dette legger grunnlaget for hvordan Baudrillard fremlegger den symbolske utvekslingen med tilbakeblikk på Mauss og Bataille. Den symbolske utvekslingen skal imidlertid komme til å bli sett på som et uttrykk for noe enda mer

111 Baudrillard, *Impossible Exchange*, 19–20.

112 Ibid., 101. “Matter, life and even thought are the products of a breaking of symmetry.”

113 Ibid., 1. “But the fact is that the crime is never perfect, for the world betrays itself by appearances.”

grunnleggende hos den sene Baudrillard, nemlig den *umulige utvekslingen*.

Med tilbakeblikk på den symbolske utvekslingen er det tydelig at den rene ekvivalensen ikke kan fastsettes på grunn av de utvekslede objektene singularitet, deres aura. Det perspektiver som kommer frem i den umulige utvekslingen er hvordan dette også gjelder for tanken, for tegnet og for bildet. Klossowski viste det i sin tredelte økonomi mellom impuls, fantasme og simulakrum, hvor han så at simulakrumet aldri kunne fange impulsene eller fantasmene nøyaktig, men kun som derivat. Det hele spiller tilbake til Nietzsche sin forståelse av at verden er *vorden*, og ord og bilder prøver å fange deres *væren*. Den umulige utvekslingen spiller på den grunnleggende inkommensurabiliteten mellom det representerte og representasjonen.

«Alt starter fra umulig utveksling. Verdens usikkerhet ligger i det faktum at den ikke har en ekvivalent noe sted; den kan ikke bli utvekslet mot noenting. Tankens usikkerhet ligger i det faktum at den verken kan utveksles mot sannhet eller virkelighet. Er det tanke som tipper verden over i usikkerhet, eller er det omvendt? Dette er i seg selv en del av usikkerheten.»¹¹⁴

Alt starter fra umulig utveksling. Det vil si *alt starter fra utveksling*. Det er en annen måte å forestille seg verden relasjonistisk på. Alt må stå i et utvekslingsforhold for å kunne eksistere. Denne forstillingen om at alt kun eksisterer i et utvekslingsforhold er også en måte å forestille seg verden som dualitet, og som antagonisme. «Ingenting har eksistens i seg selv. Ingenting eksisterer uten duell og antagonistisk utveksling».¹¹⁵ Det er i dette utvekslingsforholdet spenningsfeltet som muliggjør tilsynekomsten finnes. Forholdet får sin spenning fra det faktum at der er motstand der. En motstand fra inkommensurabiliteten av hva som skal utveksles. Vi kan utveksle med radikal annethet, men vi kan ikke gjenskape eller fordoble den på sine egne premisser. Til det har vi ikke midler.

Utvekslingen, i dette henseende mellom verden og tanke, eller å gi verden mening med en sannhetsverdi, er grunnleggende umulig fordi utgangspunktet forholder seg slik at verden er radikal illusjon og dette impliserer og garanterer for at vi alltid vil måtte forholde oss til en grad av radikal

114 Baudrillard, *Impossible Exchange*, 3. "Everything starts from impossible exchange. The uncertainty of the world lies in the fact that it has no equivalent anywhere; it cannot be exchanged for anything. The uncertainty of thought lies in the fact that it cannot be exchanged either for truth or for reality. Is it thought which tips the world over into uncertainty, or the other way round? This itself is part of the uncertainty."

115 Baudrillard, *The intelligence of evil or the lucidity pact*, 189.

usikkerhet. Baudrillard bruker begge begrepene, jeg vil bruke dem som uttrykk for den samme forestillingen. Det er hele veien snakk om hvordan vi forholder oss til tilsynekomsten. Jeg vil ikke prøve å gi den en klar definisjon, men jeg finner ingen grunn til å tro at den er kaotisk. Kaoset oppstår, tror jeg, i det forholdet den står i til erkjennelsen.

Jeg er fristet til å si at verden ikke er kaotisk, men at det er forholdet mellom saksforhold og tanke som er det. Nietzsche påpeker imidlertid at noen som helst forståelse av tingen-i-seg-selv er meningsløst å snakke om, siden denne ville da ha vært løsrevet fra alle sine relasjoner og dermed også fra seg selv.¹¹⁶ Jeg kan videre bemerke at selve forstillingen av kaos også er en fortolkning. Jeg tenker i denne sammenhengen på et tekstfragment fra Heraklit som kan gi gjenklang i Nietzsche sin genealogiske forståelse av moral og sannhet og dermed også den nødvendige asymmetrien mellom fortolkningen og det den fortolker: «For Gud er alt vakkert, godt og rettfærdig; men mennesker forestiller seg at det ene er urett og det andre rett.»¹¹⁷ Jeg tenker noe i retning av at vi har å forholde oss til et et turbulent spenningsfelt som det ikke er noen grunn til å tro at gjenspeiler tilstanden av verden. Med Baudrillard: «Verden mangler ingenting for den er tenkt, men deretter kan den kun forklares utfra dette grunnlaget.»¹¹⁸ Det hele spiller tilbake på at fantasmet må bli til simulakrum for å utveksles, slik jeg så med Klossowski i andre kapittel. Sannhet er harmoni innenfor fortellingen så og si.

Feltet for verdi forstås som den universelt forståelige ekvivalenten av det som ikke lar seg redusere til verdi.¹¹⁹ Men denne fordoblingen finner ikke sted ikke en fordømt del som blir stående igjen, utenfor den integrerte kalkylen. «Noe håner utveksling i selve sfæren for utvekslingen.»¹²⁰ Den fordømte del i dette tilfellet av økonomisk verdi vil jeg forstå som differansen mellom økonomien og det som ikke lar seg redusere til verdi. Jeg ser store likheter her med den fordømte delen som fremtrer i spenningsfeltet mellom den restriktive og den generelle økonomi hos Bataille.

Et raskt tilbakeblikk på Klossowski sin tredelte økonomi kan være til hjelp her. I denne økonomien foregår det også utveksling av noe som ikke lar seg utveksle, mellom forhold det ikke finnes midler for å oversette til hverandre. Det er en umulig utveksling i spill hos Klossowski også og sitatet over er også hentet fra kapitlet *Living Coin*, som viser til Klossowskis *Levende mynter*.

116 Nietzsche, *Der Wille Zur Macht*, §558, pp.382.

117 Heraklit, *Fragmente*, B102, pp.33. „Vor Gott ist alles schön, gut und gerecht; aber die Menschen wännen, das eine sei unrecht, das andere recht.“

118 Baudrillard, *Impossible Exchange*, 150. “The world lacks nothing before being thought, but, thereafter, it can only be explained only on that basis.”

119 Ibid., 122.

120 Ibid., 123. “Something scoffs at exchange in the very sphere of exchange.”

Den samme økonomien manifesterer seg her som i *Nietzsche and The Vicious Circle* mellom impulser, fantasmer og simulakra. Her forstår jeg at det er *The vicious circle*, altså den evige gjenkomst, som hindrer total koherens mellom feltet for impulser og fantasmer og feltet for simulakra og stereotyper.

Verdi oppstår altså kun relasjonelt, det vil si i henhold til interne referansesystemer. Baudrillard viser at referansesystemene følgelig også kun gir mening innenfor et begrenset virkeområde. Han eksemplifiserer dette i økonomien, nå ikke i metaforisk betydning, men helt konkret, sirkulasjonen av valuta og varer. Økonomisk verdi kan kun oppstå så lenge det kan utveksles. Det må finne sin ekvivalent et sted. Totaliteten av alle økonomiske transaksjoner derimot, kan ikke utveksles mot noe og er følgelig verdiløs.¹²¹ Det samme gjelder for andre felt:

«Transkripsjonen og den 'objektive' vurderingen av et system sett i sin helhet har til sist, ikke mer mening enn vurderingen av jordens vekt i millioner av milliarder tonn – en beregning som ikke har mening utenfor en utregning intern til det jordlige systemet.»¹²²

For det første befinner jorden seg i vektløs tilstand og veier i sin helhet dermed ingenting. For det andre er det uten hensikt å snakke om hva vi innenfor jordens gravitasjonsfelt kjenner som et kilo utenfor dette gravitasjonsfeltet.

Konklusjonen av dette burde være, slik man kan lese Baudrillard, ikke å fornekte jordens gravitasjonsfelt som forutsetning for vekt, men akseptere dets tilfeldighet. For vekt er tyngdekraften vårt interne referansesystem. Og for mening er det den radikale usikkerheten eller verdens radikalt illusoriske natur. Å fornekte dette forholdet vi følgelig være å gi slipp på referansepunktene som sender verden ut i «spekulativ uorden».¹²³ På en måte kan man si at er kan finne sted en type kollektiv stabilitet så lenge grensen for umulig utveksling er utenfor synsfeltet. Å holde på slike interne referansesystemer vil stå i forhold til det jeg i forrige kapittel ville kalt et meningskonstituerende narrativ, eller en illusjon. Illusjonen er en tilsynekomstskunst,¹²⁴ men også en stabiliserende faktor for fastsettingen av verdi. Selv om umulig utvekslings-barrieren er et

121 Ibid., 4.

122 Ibid., 5. “The transcription and 'objective' assessment of an overall system have, ultimately, no more meaning than the assessment of the weight of the earth in millions of billions of tons – a figure which has no meaning outside of a calculation internal to the terrestrial system.”

123 Ibid., 6.

124 Ibid., 10.

uoverkommelig hinder, blir verdi og mening tiltagende vanskeligere å fastsette jo mer man nærmer seg.

Både den integrerte virkeligheten og den perfekte forbrytelsen vil forstås som å ha nådd umulig-utvekslings-barrieren. Den integrerte virkeligheten kan ikke finne sin bekreftelse fordi den integrerer alt utenom seg selv, slik som økonomien kan valuere alt utenom sin egen totalitet. Slik som at vekt er avhengig av å befinne seg innenfor et gravitasjonsfelt for å gi mening er monetær verdi avhengig av å befinne seg innenfor den økonomiske sfæren. Den økonomiske sfæren har ikke plass til noe internt i seg selv som er i stand til å utveksle med helheten av økonomisk verdi, og følgelig er totaliteten av verdensøkonomien verdiløs. Baudrillard formulerer det slik at verden ikke har plass til både seg selv og sin fordobling.¹²⁵ Økonomi kan dermed ikke vurderes fra utsiden, men kun som et relasjonelt fenomen. Det finnes ikke noe sted å bekrefte totaliteten fra. Slik som totaliteten av all verdi er verdiløs, kunne jeg også sagt at totaliteten av mening er meningsløs og at det er denne barrieren vi nærmer oss når alt er i ferd med å finne sin representasjon.

Nietzsche spør hvor vår vilje til sannhet kommer fra, og Baudrillard mener å finne svaret delvis i at vi har forlatt transcendenstenkningen etter Guds død. Selvfølgelig sammen med integreringsdriften og besettelsen for å bekrefte tilsynekomsten. I den transcendent verdensorienteringen trengte vi ikke skape positiviteten selv, det var ikke opp til oss å bekrefte verden, den bekreftet seg selv som skaperverk. Slik sett kan vi si at i den transcendent orienteringen av verden bar sannheten fremdeles Guds autoritet i seg. Den monoteistiske arven, så og si, kan forstås som et fortatt blikk på muligheten for en sannhet i seg selv. Garantien for verden lå så og si i gudstroen, og Baudrillard viser til Nietzsches formening i *Moralens genealogi* om at mennesket også står i et uløselig gjeldsforhold til Gud. Gud har gitt oss verden og vi skyldte ham for det. Ved å sende sin sønn til jorden for å betale vår gjeld, bandt han følgelig sine debitorer til deres gjeldsposisjon ved å selv betale gjelden.¹²⁶

Uten Gud skylder vi ikke verden til noen, men det setter den også ut av det selvbekreftende bytteforholdet religionen ga oss. Baudrillard ser at vi løser denne problematikken ved å bekrefte tilsynekomsten ved å fordoble den, eller ved å registrere den. Garantien for verden ligger altså nå i dens fordobling. Men dette prosjektet innebærer også å likvidere den materielle verden, og å forholde seg til dens fordobling i stedet for. Alt må dermed finne sin ekvivalens i sin fordobling. Verden i sin tilblivende karakter blir dermed ikke med inn i denne fordoblingen, og som følge ser

125 Ibid., 3.

126 Nietzsche, *Moralens Genealogi*, 90.

Baudrillard at virkeligheten antar en orbital status.

Eksess av kommunikasjon

En slik fordobling av helheten nødvendiggjør at ingenting kan gå til spille. Prosjektet kan se ut til å være en akkumulasjon av virkelighet som tar vare på alt. Hvordan kan dette stå i forhold til Bataille sin oppfordring til å la noe få lov til å gå til spille, for å opprettholde helhetens stabilitet. Eller også å holde tilbake for å opprettholde en viss grad av estetikk og fortsatt meningsfullhet? Baudrillard sammenligner situasjonen med overbefolkning og forteller fortellingen om Ishi:

«Ishi, den siste indianeren i sin stamme, som ble ført til San Francisco, ble målløs i møte med de veldige folkemassene der. Han kunne kun tro at de døde – alle de forgangne generasjonene – også var der blant de levende. Og de døde skjermes oss sannelig fra hele tiden å være i kontakt med hverandre.»¹²⁷

Metaforisk sagt kan man si at man ikke lenger tillater at noe dør. Man aksepterer ikke lenger *dépense*. Effekten av overbefolkning blir at folk blir fremmede for hverandre. Nødvendigheten av avstand i tid og rom beskrives også i *The Perfect Crime*, hvor Baudrillard skriver at «(h)vis lysets hastighet var uendelig, ville alle stjernene vært der samtidig, og himmelhvelvingen ville vært en utålelig glød».¹²⁸ Ubegrenset tilgang, uten tap, uten motstand og uten avstand vil medføre en overeksponering av et slag. Overkommunikasjon, overbefolkning, overrepresentasjon, og et så absolutt nærvær at ingen kontakt kan forekomme. Dette bringer meg videre til Baudrillard sitt begrep om *obskønitet*: uendelig nærme og uendelig fjernt på én og samme tid, mer hyper-virkelig enn hyper-virkelig. En følge av at grensene for barrierene for umulig utveksling nærmes på denne måten vil også være, slik jeg i det følgende vil se, at tegnene mister sin forføringskraft på oss. Jeg vil se dette fenomenet som en tilsynekomst av reversibiliteten, og dualiteten som antagonist til

127 Ibid., 14. "Ishi, the last Indian of his tribe, who was taken to San Francisco, was stupefied by the sight of the vast crowds there. He could think only that the dead – all the previous generations – were also there among the living. And the dead, indeed, shield us from being continually present to one another."

128 Baudrillard, *The Perfect Crime*, 7. "If the speed of light were infinite, all the stars would be there simultaneously and the celestial vault would be an unbearable incandescence."

integreringsdriften.

Obskønitet og forførelse

Jeg vil forstå begrepet om obskønitet som nesten alle de andre begrepene i denne oppgaven, som et endepunkt som alt dras mot uten noen gang å kunne komme der på grunn av alt annet som virker i dette samme spenningsfeltet. Det obskøne henger sammen med den integrerte virkeligheten i den forstand at jo nærmere umulig utvekslings-barrieren vi kommer, jo nærmere den perfekte forbrytelsen og den integrerte virkeligheten, jo mer obskønt vil objektet virke på oss. Det vil dermed måtte gi slipp på sin forførelseskraft.

Når Baudrillard bruker ordet *obskøn* (obscene) peker han på dets etymologiske likhet til ordet *scene*. Likheten er tilfeldig, men han er likevel fristet til å sammenligne dem.¹²⁹ I forbindelse med scenen var det fremdeles en fremvisning, en forestilling, en eksponering. Han ser at scenen bygges ned og erstattes av apparaturen, til kameraet. Jeg er fristet til å gjøre en videre metafor: Hos Benjamin er det fremdeles snakk om en eksponering. Eksessen av lys gjennom linsen blendes ned og eksponeres i løpet av et avmålt tidsrom for å få et balansert bilde. Det er fremdeles en metafor for at man har en motstand i representasjonen som gir den en mening. Avgrensingen er avgjørende, noe må holdes tilbake, det representerte må gis i en kontekst. Hvis imperativet blir å fange mest mulig, søkes det etter å overkomme motstanden. Begrenses ikke bildet i eksponeringen overeksponeres det, det blir tiltagende vanskelig å se hva som foregår, spesielt i dybden, og til slutt har man ingen meningsfull informasjon overhodet. Dette forstår jeg som det fremskyndete stadiet av Benjamin sin analyse av hva som skjedde med scenen, delvis konkret, og delvis som metafor for representasjon og kommunikasjon for øvrig. Overeksponering av virkeligheten er også sammenfallende med det obskøne: Verden gitt uten motstand, og uten avstand.

«Vi har avskaffet den virkelige verden: Hvilken verden står tilbake? Verden av tegn? Ikke i det hele tatt! Vi har avskaffet den virkelige verden, og i prosessen kvittet oss med verden av tegn».¹³⁰

¹²⁹ Baudrillard, *Passwords*, 27.

¹³⁰ Baudrillard, *The intelligence of evil or the lucidity pact*, 67. "We have abolished the real world. What world remains, then? The world of signs? Not at all. We have put paid to the real world and, in the process, done away

Sitatet over spiller både på Nietzsches fabel og på Guy Debord sin *Skuespillsamfunnet* hvor det blir hevdet at bildet får forrang foran verden.¹³¹ I tråd med Nietzsche sin fabel tar Baudrillard dette et skritt videre og sier at vi ved å abstrahere representasjonen for langt bort fra det representerte, dreper både tegnet og virkeligheten, og ender opp i integrert virkelighet: Den umiddelbare realiseringen av verden.¹³² Baudrillard setter det på spissen her, og ser for seg det endepunktet han tidligere har argumentert for at ikke kan inntreffe. Han inntar en posisjon hinsides barrieren for umulig utveksling og beskriver verdens draging i sin retning. For min del er dette et teoretisk grep for å i det hele tatt å kunne snakke om hvilke krefter som er i spill. Stedet han observerer fra finnes ikke, det ville nødvendiggjort at antagonismen faktisk *kunne* stilnes. Slik jeg ser det inspireres han av Nietzsche som også tar denne posisjonen. Man plasserer seg hinsides slutten, på et ikke-sted, og observerer, for å finne kontradiksjonene i henholdsvis integreringsdriften og viljen til sannhet.

Det de begge ser ut til å bry seg om, er hvordan virkeligheten ser ut til å måtte vike for tegnets hegemoni. Tegnet er en scene,¹³³ og det er nødvendig å opprettholde en avstand for å forholde seg til scenen som sådan. Scenen er et sted for metafor, og for representasjon. Når disse metaforene erstatter virkeligheten, opphører også scenen å eksistere. Vi faller inn i virkeligheten, inn i obskønitet.¹³⁴ Det er dette som menes med å forholde seg til virkeligheten som nettverk. Man er nedsenket i det, hvor alt henger sammen, og alt har et uttrykk. Nettverket inneholder ikke tomhet, men heller ingen avstand. Baudrillard sier videre at det ikke er noen annethet i en slik virkelighet. Det er ingen som ser tilbake fra skjermen, og verden kan ikke reflekteres, bare bøyes og brytes.¹³⁵

Blikket mot scenen var åpen for metafor, blikket mot skjermen, eller interfacen innebærer en total nedsenkning og operasjonalitet fra begge sider. Det er viktig å bite seg merke i at operasjonalitet i nettverk ikke jobber innenfor en faktisk motstand og at det heller ikke er noe som holdes tilbake. Det er en totalt representert virkelighet det snakkes om, hvor der ikke finnes noen virkelig drivkraft for aktivitet. Det er et forestilt totalt operasjonelt system, uten noe som forfører. Det er ingenting som forfører her, fordi alt er gitt, i total obskønitet. Jeg vil i denne sammenheng komme med påstanden at totalt nærvær ødelegger forutsetningene for kontakt og at det er dette fenomenet Baudrillard også bemerket seg da han analyserte simulasjonen og dens endepunkt i den integrerte virkeligheten. For at der skal finne sted en kontakt må der til å begynne med være en

with that of the sign.”

131 Debord, *Skuespillsamfunnet*, 2.

132 Baudrillard, *The intelligence of evil or the lucidity pact*, 67.

133 Ibid., 69.

134 Ibid., 72.

135 Ibid., 78.

avstand som minsker. Total integrering og totalt nærvær ser ikke ut til å ha muligheten til å kunne minske noe avstand og dermed heller ikke oppnå noe kontakt.

Real Time og ekstase

Elimineringen av avstand og den samtidige følelsen av uendelig avstand virker til å ha likheter til Baudrillard sin analyse av *Real-Time*: Integrert tid, eller virtuell tid. Real-time innebærer også at tid selv ikke har tid til å finne sted.¹³⁶ Det er tid som separerer og dermed muliggjør en symbolsk utveksling, hvor regelen er å gjengjelde, men ikke med én gang, noe som vil være en blodig fornærmelse.¹³⁷ Avstand i tid separerer også opp narrativet, på sett og vis. Tid separerer og skaper på denne måten identiteter, eller tilsynekomsten av identiteter i hvert fall. Jeg har tidligere snakket om *stemninger*, med de musikalske konnotasjonene i bakhodet. I denne sammenhengen blir det relevant å snakke om *rytme*. Nietzsche gir en kritikk av en forandring som har skjedd i hvordan kulturen oppfatter tid. Fra temporaliteten i den tragiske tidsforståelsen til den sokratiske forestillingen om at alt allerede er ferdig. Elaine P. Miller skriver i sin artikkel *Harnessing Dionysos*:

«Ved å hele tiden være i en tilstand av potensialitet, kan teknisk produksjon strengt talt verken være hendelse eller prosess, men kun et system. Teknologiens temporalitet er et halsbrekkende jag mot en virtuell fremtid, fra en fortid som aldri virkelig har hatt en nåtid.»¹³⁸

Med Baudrillard kan jeg ta dette videre til at alle dimensjoner er redusert til én. Tidsaspektet er jo også hva jeg mener å se at Nietzsche tilfører i sin kritikk av en tenkning som ikke forestiller seg verden som genealogi og prosess, men som statiske entiteter. Tidsaspektet er selve forutsetningen for at viljen til makt kan fungere som drivkraften og dynamikken i den evige gjenkomst. Med Nietzsche i tankene vil elimineringen av tid, eller virtualiseringen av den, være fatalt. I dette lyset

136 Ibid., 30.

137 Baudrillard, *The Perfect Crime*, 33.

138 Miller, "Harnessing Dionysos," 6. "By remaining continually in a state of potency, technical production can be neither an event nor a process, strictly speaking, but only a system. The temporality of technology is a mad rush forward toward a virtual future, out of a past that is never actually in a present."

vil virtualiseringen av tid være den perfekte forbrytelsen, fordi den separasjonen som tilsynekomsten oppstår som følge av ville forsvunnet.

Den symbolske ordenen opererer innenfor en syklisk tidsforståelse med uopphørlig utfordring og forføring. Den sykliske tiden erstattes av den vestlige metafysikkens lineære tid. Real-time ser ut til å være et radikalt nytt tidsbegrep som ikke faller innunder noen av disse to. I real-time eksisterer alt samtidig og uten hverken forløp eller avstand. Real-time innebærer alle tings totale nærvær med seg selv. Fundamentalt er dette selvfølgelig like uoppnåelig som den perfekte forbrytelsen, men som integrering og simulasjon er observerbare prosesser, er også real time tilstede på et partikulært nivå. Baudrillard observerer en ekstase som går i denne retningen. En sannhetsvilje som har gått amok i forhold til hva Nietzsche og Benjamin kunne observere i sine generasjoner. En ekstatisk besettelse etter å fordoble alle dimensjoner inn i dimensjonen av informasjon. Obskønet er ikke lenger et seksuelt begrep for Baudrillard, det er erstattet av kald kommunikativ obskønet.¹³⁹ Uten *scenen*, uten spillet, og uten representasjonen gjennom et felt av motstand, havner vi i det *obskøne*. Det obskøne er et sted hvor alt er gitt, umiddelbart, uten motstand verken i rom eller tid, i real-time. Når skuespilleren begynte å forholde seg til apparatet og filmkameraet, og publikum forholdt seg til apparatet og lerretet, ble det skapt en distanse, men samtidig ble avstanden også brutt ned, tidsdimensjonen forsvant, skuespilleren trengte ikke å oppholde seg på samme sted som publikum. Verken i rom eller tid. Avstanden forsvant, men ikke for å bli erstattet av nærhet. Hva Benjamin ser starten på er representasjoner med en uendelig nærhet og samtidig en uendelig avstand. Avstanden viskes bort i real-time, og blir selv et paradoks.

Tidsaspektet i tragedien var å forså som en stadig tilblivende rytme, en tilbakevendende og dynamisk prosess som vi også finner i den evige gjenkomst. I kapittel én la jeg så vidt ut om rytmeforståelsen til Nietzsche i lys av Millers artikkel *Harnessing Dionysos*. Miller spekulerer i om ordet kan ha sitt etymologiske opphav i det samme ordet for *flyt* vi finner i Heraklits *Panta Rei*. Hvis vi skal forstå ordet *rein*, som opphavet til ordet *rytme*, kan en forståelse av ordet være *måte å flyte på*.¹⁴⁰ Jeg nevnte i dette kapitlet at den Euripiske tragedien innebar en tro på at alt lå ferdig, allerede lagt ut, og at tragediens rolle var å forklare tingenes væren. Noe av det samme mener jeg å se i forestillingen av real-time hvor tidsaspektet fjernes ved å selv integreres.

I *Ecstasy of communication* (2012[1987]) skal obskønetetsbegrepet komme til å spille en sentral rolle i forholdet til eksess, med at ingenting blir holdt tilbake fra å bli fordoblet i

¹³⁹ Baudrillard, *The ecstasy of communication*, 28.

¹⁴⁰ Miller, "Harnessing Dionysos," 5.

informasjon og at ingenting får lov til å gå til spille. Ekstasen her vil jeg forstå som jaget mot virtualitet, muliggjort gjennom teknologisk utvikling.

Utviklingen går, som jeg tidligere har vært inne på, mot en operasjonell logikk. Operasjonaliteten er opp til et visst punkt forførende, vi trekkes mot den for å oppnå den mestringen vi føler at vil ligge i den. Jeg har også argumentert for hvordan grensene for utveksling vil umuliggjøre den fullstendige integreringen, eller den totale operasjonaliteten, men det er likevel verdt å merke seg hva som skjer med subjektiveringsprosessene når disse grensene nærmes.

Det dreier seg også om hvordan vi forholder oss til objektene rundt oss. Vi investerer ikke lenger de samme følelsene i ting. Baudrillard ser et eksempel i hvordan mennesker forholder seg til biler. Hvor et subjektivt forhold, spekket med emosjoner og fantasier om fart, makt og ervervelse erstattes av en taktisk logikk. Subjektet er i denne sammenheng erstattet av operatøren. «Bilen blir en boble, dashbordet en konsoll og landskapet rundt utfolder seg som en fjernsynsskjerm.»¹⁴¹ Det finnes imidlertid et fremskyndet stadium av denne operasjonaliseringen, hvor subjektet blir totalt nedsenket i nettverket, en total spredning av operasjonalitet. Dette fremskyndete stadiet beskriver Baudrillard som totalt fraværende av metafor. Metaforene som i sin tur erstattet den subjektløse metamorfosen. Nettverket er for Baudrillard verken plassen for metamorfose eller metafor, men for *metastase*.

Metamorfose, Metafor, Metastase

For best å forstå hvordan Baudrillard deler inn begrepene *metamorfose*, *metafor* og *metastase* tror jeg det kan være hensiktsmessig å forestille seg Nietzsche sin fortelling om *Hvordan den virkelige verden til sist ble en fabel*, som jeg presenterte i sin helhet i første kapittel, men nå se for seg periodene forut for og i etterkant av fortellingen også.

Forut for Platon og ideene som starter fortellingen, forestiller man seg verden som et spill av heterogene krefter. Det er en polyteisme som identifiserer forskjellige guddommer til forskjellige hendelser, eller impulser. Verden forstås da som en metamorfose mellom disse heterogenitetene. Én gud erklærer seg imidlertid en dag som den eneste gud, noe som får alle de andre gudene til å le seg i

141 Baudrillard, *The ecstasy of communication*, 20.

hjel.¹⁴² Monoteismen som følger ser ikke tilsynekomstene lenger som uttrykk for en metamorfose mellom et panteon av guder, men metaforer for én og samme guddom. Hva som også skjer her er en fullstendig omveltning av hvordan verden er orientert. I den metamorfiske dreier det seg om en horisontal orientering. Der forgår et spill av krefter som står imot hverandre. I den metaforiske skifter orienteringen til vertikal, tilsynekomsten blir nå garantert av én høyere forestilling. Med Guds død opphører garantien for metaforen og vi tilbakevender i en ny immanens. Jeg kan være fristet til å si at det først forekommer en tom vertikalitet, og deretter en ny horisontalitet. Baudrillard sin bruk av ordet *metastase* viser til en biologisk metafor. Metastasen i denne betydningen betegner en ukontrollert cellevekst som sprer seg i vertsorganismen og som utgjør en trussel mot den. Ukontrollert cellevekst i forhold til kreftceller som glemmer hvordan de skal dø.¹⁴³ Det at de ikke dør, men sprer seg i svulster forstår jeg som en metafor for å ikke la seg selv gå til grunne og følgelig ikke akseptere den generelle økonomi hvor noe må gå til grunne for helhetens stabilitet. Følgene for slik ukontrollert vekst, og ignoransen av *dépense* er at feltene for kommunikasjon og informasjon blir så overmettet at de virker mot seg selv. Eksess av kommunikasjon gjør orientering umulig.

Spillet i det horisontale

Jeg har tidligere vist til reversibiliteten: Alle tings iboende tildriv mot å gå ut over sine egne grenser og gå til grunne. I lys av hva jeg nylig har sett, i forbindelse med tegn overladet med mening og følgelig obskønitet vil jeg se til Baudrillard sitt begrep om *forførelse*. Baudrillard forstår begrepet forførelse her i en mer spatial enn amorøs forstand. Som det latinske *se ducere* opprettholdes betydningen på norsk ved at det dreier seg om å føre noen fra dit de er på vei. Videre kunne vi forstått at det også dreier seg om en utfordring av stabile identiteter siden det vil være krefter som trekker bort fra disse. Vi er tilbake i et spill av tilsynekomster her, hvor forførelsen fungerer som reversibiliteten, som en utfordring. I denne forståelsen kaller Baudrillard forføringen for verdens grunnleggende dynamikk.¹⁴⁴ Den er den drivende kraften i antagonismen. Forførelsen vil avta med obskønitets økning, men aldri forsvinne.

142 Nietzsche, *Slik Talte Zarathustra*, Om de frafalne §2, pp.183.

143 Baudrillard, *The Vital Illusion*, 5.

144 Baudrillard, *The ecstasy of communication*, 52.

Det er altså et vekselvirkende forhold mellom det obscøne og det *forførende*. Ikke *forførelsen*, det er aldri noe annet enn *det som forfører*.¹⁴⁵ Altså ikke et abstrakt objekt, men en prosess. Total obscøniteten ville sammenfalt med en perfekt forbrytelse, men siden forbrytelsen aldri kan bli perfekt, på grunn av det faktum at verden er i dynamisk tilblivelse, av dualitet og reversibilitet, vil man heller aldri kunne havne i total obscøniteten. Det ville innebåret den nakne sannheten. Jo mer avkledd sannheten blir, jo mindre ser den ut til å interessere, fengsle eller forføre oss.

Baudrillard tar selv opp perfektjonen av musikk og fotografi i det digitale, hvor motstanden i den analoge materien er overkommet. Han spør om det i dette rommet uten støy eller tilfeldighet fremdeles kan kalles musikk eller bilde.¹⁴⁶ Her kan det være interessant å bruke Baudrillard sin egen teori mot ham selv, sammen med en enkel observasjon av henholdsvis musikere og fotografer. Mange av dem merker selv obscøniteten av motstandslos, perfekt gjengivelse, og bemerker den manglende forføringen mot musikken og mot bildet. Fotografer bruker logaritmer for å gjenskape effektene av støy for å skape kornstrukturer som vil simulere de vi finner i analoge fotografier, og musikere vil ofte sende et digitalt lydspor gjennom en analog båndspiller for å få simulert noe av den varmen analog innspilling gir. Dualiteten i dette henseende spiller inn i agentens egne preferanser. Et for rent produkt fremstår som sterilt og uforførende, ofte også frastøtende. Det ironiske her er at autentisitet er en spesialeffekt, at den motstanden man prøver å overkomme blir digitalisert og påført som filter. Negativitet i disse foretakene produseres nå internt i systemet. Det kommer ikke utenfra som utfordring, men er selv blitt fordoblet og operasjonalisert. Jeg kan gjøre en rask sammenligning til Baudrillard sitt syn på kritisk teori. Teorien må, for å være genuint overskridende komme utenfra og ikke svare til systemets indre logikk.

På et menneskelig nivå også vil dualiteten forhindre total obscøniteten, men integreringsdriften, jeg vil se den som tett knyttet sammen til Nietzsche sin *vilje til sannhet*, trekker oss i nettopp denne retningen. Dermed vil det innebære at jo nærmere vi kommer den nakne sannheten, jo mer obscøn og følgelig mindre forførende vil den virke. «Den nakne sannhet» er et problematisk begrep å bruke siden jeg tidligere har argumentert for at sannhet aldri kan gis nakent, men kun gjennom et meningskonstituerende narrativ.

145 Ibid., 51.

146 Baudrillard, *The intelligence of evil or the lucidity pact*, 28.

«Hvis vi ikke skal tro at sannheten forblir sann når vi løfter på sløret, har ikke sannhet noen naken eksistens. Og hvis hvis vi ikke skal tro at det virkelige etter at vi har forkastet dets illusjon, har ikke det virkelige noen objektiv eksistens.»¹⁴⁷

Paradokset er lignende til det vi finner i *Simulation and simulacra*: Simulakrumet er ikke falskt, men sannheten om at det ikke finnes noen. Begrepet *sannhet* ser ikke ut til å kunne fremstå i en annen kontekst enn den som forringer det.

Integreringsdriften trekker oss altså mot noe som unndrar seg, og jo nærmere vi kommer fullendelsen, jo mer ser det ut til at vi blir frastøtt av en tiltagende obskønitet. Mening og sannhet kan ikke måles samtidig, det var det jeg så ved å trekke inn teorien om radikal usikkerhet. Tidligere har jeg pekt til reversibiliteten og dualiteten når jeg har diskutert de destabiliserende faktorene i dette homogeniseringsarbeidet, eller stabiliserende faktorer hvis homogenisering er å forstå som forsvinning.

Jeg har tidligere i kapitlet nevnt at den perfekte forbrytelsen startet med den originale forbrytelsen, som var å utfordre verden med mening. Denne forbrytelsen var selv en forførelse. En forførelse som har sin fatalitet i det faktum at dens fullendelse vil resultere i å ødelegge betingelsene for forførelse. Den originale forbrytelse er å utfordre verden med mening og med fortolkning. Den starter med å representere tilsynekomsten, ettersom meningssystemene formerer seg evner de å integrere stadig mer, og å representere stadig mer. Jeg har sett på Baudrillards analyse av hvordan representasjonen går i ekstase og mister kontakt med hva den representerer for å la seg fordoble i en virtualitet som ikke lenger har noen kontakt med, eller bruk for den virkelige verden, eller for tilsynekomsten.

Forførelsen av verden med representasjon har mettet den med betydning, frarøvet spillet og illusjonen. Vi er tilbake til en immanent orientering av virkeligheten, men Baudrillard spør seg om denne nye overflaten er uten dybde, og uten oppbrudd.¹⁴⁸ Baudrillards antropologiske genealogi for verdens tiltagende abstraksjon fra det materielle grunnlaget har tett slektskap med Nietzsche, og da spesielt med fortellingen om hvordan den virkelige verden til slutt ble en fabel. Jeg har nylig rekonstruert Baudrillard sin fremstilling av hvordan scenen har veket for skjermen og nettverket.

147 Baudrillard, *The intelligence of evil or the lucidity pact*, 25. "If we are not to believe that truth remains truth when we lift its veil, then truth has no naked existence. And if we are not to believe that the real remains the real when we have dispelled its illusion, then the real has no objective reality."

148 Baudrillard, *The ecstasy of communication*, 84.

Det er ikke lenger noen transcendens eller dybde, hevder han, kun en immanent overflate av operasjoner som utfolder seg.¹⁴⁹ Jeg forholder meg til dette som jeg gjennomgående har forholdt meg til begrepene presentert i oppgaven: Som elementer i et kraftfelt av begreper hvor en forrykkelse av ett element får konsekvenser, mens fjerningen av et innebærer kollaps. Slik jeg i kapittel én så at Dionysos og Apollon er i et gjensidig avhengighetsforhold, integreringsdrivet står i spenning til dualiteten og slik som viljen til sannhet står i forhold til den evige gjenkomst. I denne dynamikken er stillstand ikke bare utopisk, men fatal. Jeg har også nylig sett hvordan den obskøne står i forhold til det forførende. Slik ser jeg at obskøniteten ikke har noen forføringskraft, men forføringen er ved å være uløselig knyttet til dualiteten, uforgjengelig, den vil innebære en konstant utfordring mot stabile entiteter.

Kreativ forvandling

Da jeg så på illusjonsbegrepet trakk jeg frem *Morgenrødes* §119. Hovedpoenget her er at bak våre opplevelser ligger det en strøm av impulser som hver har sin maktvilje og som veksler på å være sufflør for vår fornuft.¹⁵⁰ Påstanden i avsnittet er den samme som dets tittel: *Å oppleve er å oppdike*. I dette tilfellet var eksempelet individet, men slik jeg har lagt ut oppgaven skal det også ha kommet frem at en lignende dynamikk foregår i kulturen, og i språket. Opplevelsen er en strøm av impulser som mennesket forsøker å gjøre intelligibel, og kulturen kan også forstås som et felles foretak med å gi disse fluktueringene en rytme. Rytmen, slik jeg har sett den i tragedien, var fortellingen, det meningskonstituerende narrative, eller illusjonen, og for både Nietzsche og Baudrillard ser denne ut til å være udødelig. En sannhet slik jeg så det i *Om sannhet og løgn i utenom-moralsk forstand*, sa ikke noe definitivt om verden, men viste kun til en harmoni innad i den felles fortellingen om den.

For å forklare det nærmere til Baudrillard: Hvis det er slik at verden er radikal illusjon, må forvandlingen til et virkelighetsprinsipp passere gjennom et felles narrativ. Det er også en annen måte å si det jeg så hos Klossowski: Fantasmer tolkes gjennom stereotyper som konstituerer hverdagstegnenes kode. Prosessen som foregår er imidlertid ikke passiv. Sannhet iverksettes ved å spille med tilsynekomsten, ved å utfordre den med mening og slik sette den i et spenningsforhold.

149 Ibid., 20.

150 Nietzsche, *Morgenrøde*, 104.

Jeg viser tilbake på illusjonens etymologiske opphav i *il-ludere*: «å sette i spill».

Jeg ser Nietzsches påstand om at *å oppleve er å oppdike* som en sannsynlig inspirasjon til Baudrillard sitt begrep *Poetisk forvandling*. Begrepet kommer frem i *Impossible Exchange* (2001(1999)), og behandles ikke særlig mye gjennom forfatterskapet hans. Jeg vil dermed i stor grad måtte gi det min egen fortolkning i henhold til min lesning av henholdsvis Baudrillard og Nietzsche. *Poetisk*, i denne forstand vil jeg forstå i en utvidet betydning, som en mental prosess fremfor en snevrere betydning som *fremstilling av poesi*. På en annen side kan det dermed formuleres som en genuin *kreativitet*, i møte med et system som slutter om seg selv. Den poetiske forvandlingen vil jeg forstå som menneskets aktive part i skinnet, eller i overflaten. Selve prosessen av å konstituere en fortelling i møte med verden som radikal illusjon. Fortolkningen av verden var, slik jeg har sett med Baudrillard, en original forbrytelse, en utfordring av verden med mening. Den har, slik jeg har sett gjennom oppgaven gått gjennom mange stadier, fra den tragiske diktningen i fysis, til den metaforiske transcendensen og til vår nåværende kultur. Slik jeg ser det hos både Nietzsche og Baudrillard, finner det sted uforgjengelige dynamikker i dette dikteriske forholdet. Nietzsche gjenkjente disse dynamikkene som viljen til makt og den evige gjenkomst, og Baudrillard som reversibiliteten, dualiteten og forføringen. Alt dette ser imidlertid ut til å innebære det samme: At krefter opptrer som til enhver til vil utfordre isoleringen av identiteter og statiske størrelser. Den rytmen Nietzsche finner i tragedien er for ham den som best samsvarer til verdens tilblivende karakter.

Til tross for at de begge tar utgangspunkt i at verden kun kan gis som fortelling, eller fortolkning, ser de problemer med en eventuell ubalanse i forholdet mellom viljen til å avdekke og viljen til å befinne seg i en meningsfull fortelling. Denne dobbeltheten kommer frem i Nietzsche sin analyse av nihilismen i sin samtid. På den ene siden kan den sende mennesker inn i en fortvilet desperasjon over å befinne seg i en tom transcendens, eller en tom vertikalitet, etter at de har tilbakevist autoriteten av deres gamle idealer.

Den nye situasjonen er mangfoldig, fordi den bærer i seg levninger av alle de foregående stadiene. Jeg så i kapittel to at Baudrillard forestilte seg tre suksessive stadier av simulakra, hvor den nye stadiet ikke fullstendig tok over for det foregående, men endret det førende prinsippet for representasjonen og den ledende verdiloven. Når utvikling gikk fra naturens verdilov til markedets verdilov og så til den strukturelle verdiloven, var det ikke slik at det nye prinsippet for verdi visket ut det foregående, men heller at det inntok en dominerende posisjon over det. Slik kan jeg også

forklare hvordan naturenes og markedets verdilov er tilstede, men i svekket form i den strukturelle verdiloven. Mye av det samme ser jeg at gjør seg gjeldene i denne overgangen fra en immanent til en transcendent verdensorientering, og så til et fall av den transcendente verdiene. De gamle prinsippene er tilstede, men i en blekere og mer skjult form. Dynamikken i immanensen er uforgjengelig, men levningene etter transcendenten er også høyst reelle. «Hvis det tidligere var en oppadgående transcendent, er det i dag en nedadgående en.»¹⁵¹ Denne dynamikken, hvor den transcendente verdensorienteringen etterlater levninger i dagens kultur tror jeg er utfordringen Nietzsche ser i forhold til nihilismen. Etter Guds død så han faren ved å fortvile over tomheten i transcendenten fremfor å finne meningen i immanensen. En tom transcendent åpner også hva Baudrillard kaller en *overfladisk avgrunn*.¹⁵² På den andre siden er det et uttrykk for en intellektuell modenhet. Utviklingen kan tyde på at kulturen er rede for å overleve i immanensen. En tilbakevending til horisontaliteten. Nietzsche ser potensiale i den gryende nye immanensen, men også problemer og mulige katastrofer. Baudrillard sin behandling av spørsmålene stilt av Nietzsche ser ut til å ha mye av den samme dobbeltheten ved seg.

For å prøve å gi en beskrivelse av den nye immanensen slik den kommer frem i Baudrillard med tilbakeblikk på Nietzsche ser jeg først og fremst et paradoks: Samtidig som den transcendente vertikaliteten har satt sine spor i forhold til hvordan vi orienterer vårt virkelighetsprinsipp, ser det ut som om integreringsdriften har fått anledning til å slå ut i full ekstase. På grunn av at vi ikke lenger finner garantier for tilsynekomstene i det transcendente, men også på grunn av vår tiltagende teknologiske evne til å gjennomføre dette integreringsforetaket. Siden garantien for verden ikke lenger er å finne i transcendenten ser reaksjonen ut til å være å bekrefte tilsynekomsten i å doble den i informasjon for å reetablere verdens garanti ved å *registrere* den. Baudrillard ser ut til å betrakte en tilbakevending til en horisontal virkelighetsorientering, men nå med en ny, parallell dimensjon i det virtuelle, som følge at fordoblingen av tilsynekomsten inn i sfæren av informasjon. Jeg kan også være fristet til å påstå at det som har oppstått, med virtualiteten, er en *dobbel immanens* i horisontaliteten, med verden som skinn, og verden som kode i et turbulent samspill. Mye peker dermed på at vi som kultur tviholder på verden som *væren*. Nietzsches revaluering av alle verdier vil jeg tro vil innebære å gjenfinne aksepten av verden som prosess og tilblivelse.

Den poetiske forvandlingen hos Baudrillard vil jeg tolke som å ta aktiv del i skinnet, ved å, på Nietzsches oppfordring, betrakte språk som metafor, og å ta inn over seg heterogeniteten mellom

151 Baudrillard, *The intelligence of evil or the lucidity pact*, 25. "If there was in the past an upward transcendence, there is today a downward one."

152 Baudrillard, *The ecstasy of communication*, 51. "Superficial Abyss."

referent og referanse. Jeg tror også at den poetiske forvandlingen for Baudrillard innebærer en genuin overskridelse av den indre logikken han ser ut til å finne i virtualiteten og den politiske økonomien. I den seneste tiden har denne tanken blitt tatt videre av italieneren Franco «Bifo» Berardi i forbindelsen med gjeldskrisen i sør-Europa. I boken *The Uprising - On Poetry and Finance* (2012), som til stadighet refererer til Baudrillard sin tenkning, virker det som om Berardi etterspør noe av det samme bruddet med den éndimensjonale tenkningen som kodens metafysikk åpner for. Berardi finner potensiale for et slikt brudd og en vei ut av den hengemyren økonomien står i, i den tanken som overskrider systemets indre logikk.¹⁵³ *Poesi* i denne betydning forstår jeg hos Berardi, fortsatt i den samme utvidede forstanden som jeg finner hos Baudrillard, og i denne sammenhengen som motsatsen til finanskapitalismen, som tittelen også insinuerer. Slik jeg forstår det viser poesien til en tenkning som ikke svarer til systemets indre logikk, men utfordrer den, og bedriver kritikk, uten å akseptere grunnbetingelsene for denne logikken.

Jeg har tidligere vist hvordan produksjonsforholdene forandrer subjektiveringsprosessene. Nå, i lys av forførelsen og den poetiske forvandlingen, kan jeg også se at det er to ting som skjer som følge av de fremskyndede stadiene av den utviklingen som Benjamin bevitnet: Den politiske økonomien reduserer verdi til spekulasjon og massekommunikasjonen reduserer hendelser til informasjon. Benjamin analyserer både produksjonsprosessene og kommunikasjonsprosessene, og det er i sistnevnte Baudrillard gjør sin analyse i den litteraturen jeg nylig har tatt opp. Der verdi må bli *spekulasjon* i den politiske økonomien, må hendelser bli *informasjon* i media, eller hva jeg ville kalt for massekommunikasjon i min behandling av Benjamin. Hendelser kollapser inn i nyheter slik som økonomi kollapser inn i spekulasjon.¹⁵⁴

Slik vi ikke føler noe tiltrekningskraft mot det obskøne føler vi også et begjær etter hendelser. Vi kan dele forholdet til hendelsen inn i to hovedkategorier: Den *virkelige* hendelsen, eller det som kanskje *ikke* ville funnet sted, og den *skjebnesvangre* hendelsen, det som *måtte* skje. Den radikale forskjellen mellom disse to måtene å forholde seg til hendelser på er at førstnevnte analyserer årsaken som plasserer hendelsen i et forløp hvor ting kunne gått anderledes. Prosessen nødvendiggjør at hendelsen reduseres til ett av uendelig mange mulige utfall og følgelig fratas sin singularitet og lar seg, som med økonomisk verdi, henfalle til spekulasjon. Forklaringen av kausaliteten forut for hendelsen er imidlertid kun et alibi, som fornekte selve hendelsen. Den kausale fortolkningen av hendelsen hindrer den i å fremstå for oss i sin singularitet. Den singulære

153 Berardi, *The Uprising*.

154 Baudrillard, *Impossible Exchange*, 133.

hendelsen er her forstått som *skjebnesvanger*.¹⁵⁵

Baudrillards poetiske forvandling er ment til å være en åpning ut av totaliseringen av hendelser og verdi, og en åpning ut av kunstig intelligens. Kunstig intelligens i denne sammenheng er kanskje best forstått som en total operasjonell logikk. Han viser til singulariteten av hvert enkelt språk, og hvordan denne singulariteten er et resultat av at språket aldri sier *kun* det det mener. Språket er selv en aktualisering av virkeligheten, der finnes en poetisk avstand. I den konteksten jeg legger frem i denne oppgaven kan en slik forstilling ses tett forbundet med forestillingen av verden som fortelling, eller som illusjon. Samlingen av alle språk til ett, ville følgelig også innebåret et kunstig språk, uten spill med virkelighetenoverhodet. Kunstige språk, og kunstig intelligens forstås som et vedheng til en samlet virkelighet.¹⁵⁶ Nietzsche så en kulturell utvikling som beveget seg bort fra tryggheten i transcendenten, og Benjamin så hvordan utviklingen på et senere stadium forholdt seg til utviklingen av produksjonsforholdene. Den videre utviklingen frem til senmoderniteten hvor Baudrillard gjør sine betraktninger rommer et underlig paradoks: En samtidig overflod og sammenbrytning av mening og kommunikasjon. Både eksess og fravær på samme tid, mye lignende slik jeg beskrev obskønitetsbegrepet som jeg forstår det hos Baudrillard: Som noe uendelig nært og samtidig uendelig fjernt. Overfloden av bilder, av representasjon og mening ser ut til å slå ut i en motreaksjon av apati, og banalitet. Virkeligheten fanges tilsynelatende av sitt eget virkelighetsprinsipp. Men «heller enn å klage over tapet av en virkelighet som har overgitt seg til overfladiskheten av bildet, burde vi klaget over tapet av et bilde som har overgitt seg til virkelighetens uttrykk».¹⁵⁷ Det poetiske forvandlingen vil dermed innebære å løsrive bildet fra virkeligheten for å gjeninnsette dets autoritet.

Simulasjonen går utfra modeller og innebærer ingen annethet eller kreativitet. Slik jeg forstår virtualiteten hos Baudrillard er det et felt hvor *skapelse* viker plass for *regenerering*: En regenerering utfra modeller og en operasjonell logikk. Det har vært et sentralt poeng i denne oppgaven at en total representasjon av virkeligheten er et umulig endepunkt som ville vært fullstendig uforenelig med eksistensen av tilsynekomster. Det utelukker imidlertid ikke at virtualiteten kan være en dominerende orientering innenfor enkelte systemer. Enkelte felt av menneskelig aktivitet kan homogeniseres selv om totaliteten ikke kan det. Fra ståstedet av et område av menneskelig aktivitet, dominert av en vellykket integrering, vil ståstedene til Nietzsche

155 Ibid., 132–135.

156 Ibid., 148.

157 Ibid., 145. “Rather than lament the loss of a reality surrendered to the superficiality of the image, we should lament the loss of an image surrendered to the expression of the real.”

og Baudrillard virke uforståelige. Deres kritikk av nyttetenkning er naturligvis uforståelig på nyttetenkningens egne premisser. Det de viser, er imidlertid riftene i disse tilsynelatende homogene systemene. Baudrillard ser for eksempel brytningslinjene av symbolverdi i den politiske økonomien. Her kan man se en mulig forskjell mellom Nietzsche og Baudrillard: Hos Nietzsche er viljen til makt den grunnleggende drivkraften, hans egen metafysikk mot metafysikken¹⁵⁸, og en kraft som gir tilsynekomsten form og fremtredelse. Baudrillard ser ut til å være mer var med å benytte seg av slike drivkrefter som skal forestås som å ligge under overflaten av ting. For ham ser det ut til å være mer hensiktsmessig å betrakte den dynamikken som foregår i selve overflaten. En dynamikk han beskriver som et spill av forførelse, dominans og utfordring. En utfordring av identitet som går alle veier. I agenten og kulturens tilfelle dreier det seg om å utfordre naturen i dens eksessive karakter med mening.

158 Pettersen, *Nietzsche - Lidelse Og Menneskedannelse*.

Konklusjon

Som utgangspunkt for oppgaven lå Nietzsche sin forståelse av verden som vilje til makt. I dette lå det at både agenten, samfunnet og naturen bestod av eksessive krefter som prøvde å utfolde seg. Resultatet av en slik overstrømmende natur ble slik jeg også så det med Bataille at et trykk ble dannet, i agenten, i kulturen, og i naturen, som måtte hanskes med forsvarlig. I første kapittel så jeg for det meste på den symbolske ordenen. Nå etter å ha jobbet meg gjennom oppgaven og dannet et teoretisk grunnlag for min forståelse kan jeg si at det var et felt for metamorfose, for en immanent og horisontal verdensorientering hvor stabile entiteter stadig ble utfordret og forført fra sin bane. Nietzsche finner den sunne håndteringen av verdens eksessive karakter på to nivåer: I *kroppen* hvor agenten må holde herskesyke impulser under oppsyn, og i *samfunnet* hvor mennesker må spille med de destruktive kreftene for å ikke la dem internaliseres og potensielt slå ukontrollert ut. Jeg presenterte historien om *Hvordan den sanne verden til sist ble en fabel* i sin helhet for å markere bevegelsen bort fra en slik immanent tenkning og mot en vertikal transcendenstekning som til sist endte i at man ikke lenger fant en begrunnelse for verden. Dette var en utvikling av et sannhetsprinsipp som startet ut som sterkt, men som gjennom historien stadig ble slitt tynnere for til slutt fullstendig å forsvinne. I kapittel to så jeg hvordan restene av symbolverdien ble håndtert, spesielt gjennom kunstverket i Benjamin sin analyse. Jeg satt det opp mot Klossowski sin nietzschetolkning for igjen å påpeke umuligheten av å gi verdens fluktuerende karakter et symmetrisk uttrykk og for å gi en bakgrunnsforståelse for paradoksene som ville komme i forbindelse med min rekonstruksjon av Baudrillard sin analyse av simulasjonen, som fører til mordet på tegnet, og som igjen baner vei for den integrerte virkeligheten. Med levningene av den vertikale verdensorienteringen var subjektet, og virkeligheten fremdeles gitt som løfte, den tiltagende simulasjonen kan sies å springe ut fra en teknologisk utvikling, men også fra en tiltagende skepsis til de gamle verdensnarrativene. Paradokset med denne stadige besettelsen med å begrunne verden på grunn av en voksende skepsis kom i tredje kapitlet, hvor jeg med Baudrillard presenterte umulig-utvekslingsbarrieren. Jeg viste at med økt simulasjon vil også forføringen avta tilsvarende. Mennesket har nå gått fra å være kropp i kapittel én, til subjekt i kapittel to og til å nærme seg en operatør i kapittel tre. Hva jeg har funnet i min analyse, spesielt hos Nietzsche og Baudrillard er at den totale operasjonaliteten, den integrerte virkeligheten og illusjonens avskaffelse er umulige endepunkter. For Nietzsche er det nettopp verdens overskytende, og fluktuerende karakter som forhindrer dette. Viljen til makt impliserer den evige gjenkomst: Identiteter kan aldri

forbli stabile, eller varige, men må stadig tilbakevende til seg selv siden de står oppspent i en dualitet, en konstant utfordring av andre krefter som vil utfolde seg fordi de selv også er uttrykk for den samme viljen til makt.

Det har vært to hovedperspektiver på begrepet eksess i denne oppgaven: Det ene har vært det som vurderer verden som et felt for tilblivende og overskytende krefter som må hankses med forsvarlig. I en slik fortolkning av verden står mennesket selv i denne overfloden, diktende blant voldsomme og destruktive krefter. Det andre perspektivet jeg har sett på, er et syn hvor verden ikke fortolkes som *tilblivelse*, men som *væren*. Her har jeg sett at individets, og kulturens mangelposisjon ofte blir dominerende. Mangelposisjonen kan forstås som materiell, og løsningen vil være å imøtekomme mangelen med akkumulasjon, en akkumulasjon som kan miste av syne et oppsamlende og potensielt destruktivt trykk. Det jeg har sett mer på enn materiell mangel, er mangel på bekreftelse av verden, hvis eksessive karakter med nødvendighet fordrer at utgiften vil melde seg. Mangelposisjonen føles etter at de transcendent verdier er blitt forlatt og har mistet sin autoritet og garanti for virkeligheten. Slik som man akkumulerer ressurser for å imøtekomme materiell mangel, akkumulerer man virkelighet i form av informasjon når man opplever en mangel av den, eller tviler på tilsynekomsten. Gjennom oppgaven har jeg sett hvordan disse kulturelle forholdene har utviklet seg sammen med produksjonsforholdene. Evnen til samling, eller fordobling av verden har skutt ut i ekstase og med Baudrillard har jeg sett på hvordan fenomenet med å akkumulere for mye informasjon kan resultere i en overeksponering av virkelighet. Produksjons- og kommunikasjonsprosessene tillater at samlingen kan gå i ekstase og vi ender følgelig opp med å ta inn for mye og havner i banalitet. En mangeltenkning kan føre til en eksplosiv akkumulering av materielle ressurser, men for det meste er det i forhold til informasjon jeg har sett konsekvensene av en slik ekstatisk akkumulasjon.

Den første ideen er at man står i en verden i overflod og griper den med illusjon, den andre at man forestiller seg et individ i en mangelsposisjon og møter den med informasjon. Jeg har anerkjent at dette samtidig som det er en utfordring, også er et tegn på en intellektuell modenhet. En intellektuell modenhet som innebærer en risiko: Ved starte å tvile på den transcendent garantien for verden kan vi forbli i en vertikal verdensorientering, kun for å oppleve at der vi tidligere kunne finne tryggheten ved å se oppover, nå blir stilt overfor en overfladisk avgrunn, eller å finne en måte å forholde oss til overflaten som sådan. Nietzsche viser til sin forestilling av verden som tilblivelse og vilje til makt for å skulle kunne klare å spille med i denne dynamikken, og Baudrillard viser til hvordan denne dynamikken selv ser ut til å fungere: Som et spill av forførelse, dualitet og

reversibilitet.

Jeg har sett hvordan den senmoderne situasjonen kan forstås som en ny horisontalitet med flere forskjellige fortolkninger og utfall. Den overfladiske avgrunnen, og en fortvilelse over tilværelsens tomhet, er én mulighet. Skepsisen, og tvilen som brer om seg fører også mot genereringen av en parallell immanens i form av virtualiteten. Baudrillard og Nietzsche stiller seg noen ganger hinsides slutten for å innta et blikk fra en umulig posisjon, men jeg mener det kommer frem hos dem begge at den totale operasjonaliteten og den integrerte virkeligheten er hypotetiske og umulige endepunkter som både verden selv og agentens egen dynamikk motsetter seg. Det er imidlertid hensiktsmessig å se hvilke krefter som er i spill i overflaten og hvordan disse hindrer den totale operasjonaliteten. Operasjonaliteten kan imidlertid gjøre seg dominerende i enkelte domener av menneskelig aktivitet, og hvor den gjør det kan man se faren for at vilkårene for genuin kreativitet og forandring forringes. Til tross for alle integreringspretensjoner står imidlertid mennesket fremdeles i immanensen av verden som tilblivelse og motstand. Samtidig genererer virtualiteten en fordoblet verden i en annen, parallell, eller dobbel immanens, i den samme horisontaliteten som den biologiske immanensen, og i et brytningsforhold til denne. Spillet er imidlertid uopphørlig, og kan aldri bli avgjort. Skinet, og overflaten vil alltid være et felt for tilblivelse og utfordring av stabile identiteter.

Litteraturliste

- Bataille, Georges. *The Accursed Share 1, 1*. New York: Zone Books, 1988.
- . *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985.
- Baudrillard, Jean. *Impossible Exchange*. London ;New York: Verso, 2001.
- . *Passwords*. London: Verso, 2011.
- . *Symbolic Exchange and Death*. London; Thousand Oaks: Sage Publications, 1993.
- . *The ecstasy of communication*. Los Angeles, CA: Semiotext(e), 2012.
- . *The intelligence of evil or the lucidity pact*. Oxford; New York: BERG, 2005.
- . *The Perfect Crime*. London; New York: Verso Books, 2008.
- . *The Vital Illusion*. New York: Columbia University Press, 2000.
- Baudrillard, Jean, and Sheila Faria Glaser. *Simulacra and Simulation*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994.
- Benjamin, Walter. *Kunstverket i Reproduksjonsalderen Og Andre Essays*. Oslo: Gyldendal, 1975.
- Berardi, Franco. *The Uprising: On Poetry and Finance*. Los Angeles: Semiotext(e), 2012.
- Brassier, Ray. *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010.
- Debord, Guy. *Skuespillsamfunnet*. Oslo: Gasspedal & News From NowHere, 2009.
- Deleuze, Gilles, and Rosalind Krauss. "Plato and the Simulacrum." *October 27* (December 1, 1983): 45–56. doi:10.2307/778495.
- Gemes, Ken. "Freud and Nietzsche on Sublimation." *Journal of Nietzsche Studies* no. 38 (Høst 2009): 38–59. doi:10.1353/nie.0.0048.
- Graeber, David. *Debt: The First 5,000 Years*. Brooklyn, N.Y.: Melville House, 2011.
- Heraklit. *Fragmente*, 2011.
- Kaufmann, Walter Arnold. *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1974.
- Klossowski, Pierre. *Nietzsche and the Vicious Circle*. London: Continuum, 2005.
- Mauss, Marcel. *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. London; New York: W. W. Norton, 2000.

- Miller, Elaine P. "Harnessing Dionysos: Nietzsche on Rhythm, Time, and Restraint." *Journal of Nietzsche Studies* no. 17 (April 1, 1999): 1–32.
- Nietzsche, Friedrich. *Avgudenes Ragnarok*. Oslo: Spartacus, 2008.
- . *Den Muntre Vitenskapen*. Oslo: Spartacus, 2010.
- . *Der Wille Zur Macht*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1964.
- . *Die Fröhliche Wissenschaft*. Digitale Kritische Gesamtausgabe. Paris: NietzscheSource.org, 2013. <http://www.nietzschsource.org/#eKGWB/FW>.
- . *Moralens Genealogi*. Oslo: Spartacus, 2010.
- . *Morgenrøde*. Oslo: Spartacus, 2007.
- . *Slik Talte Zarathustra*. Oslo: Spartacus, 2011.
- . *Tragediens Fødsel*. Oslo: Pax, 1993.
- . *Utvalgte Kortere Tekster*. Oslo: Spartacus, 2013.
- Næss, Arne. *Filosofiens Historie*. 7de utg. Universitetsforlaget, 2001.
- Perniola, Mario. *Ritual Thinking: Sexuality, Death, World*. Amherst, N.Y.: Humanity Books, 2001.
- Pettersen, Helge. *Georges Bataille - Vinden Fra Utsiden*. Bergen: UiB, 2004.
- . *Nietzsche - Lidelse Og Menneskedannelse*. Bergen: Ariadne forlag, 1991.
- Platon. *Samlede Verker*. Vol. 4. Oslo: Vidarforlaget, 2001.
- Smith, Daniel W. "Klossowski's Reading of Nietzsche: Impulses, Phantasms, Simulacra, Stereotypes." *Diacritics* 35, no. 1 (April 1, 2005): 8–21. doi:10.2307/4621022.
- Smith, Richard G. *The Baudrillard Dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.

Pensumliste i FIL0350

Bataille, Georges. <i>The Accursed Share 1, 1</i> . New York: Zone Books, 1988.	
———. <i>Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939</i> . Minneapolis: s.9-41	33
University of Minnesota Press, 1985. «The Notion of Expenditure» s.116-129	14
Baudrillard, Jean. <i>Impossible Exchange</i> . London ;New York: Verso, 2001.	151
———. <i>The ecstasy of communication</i> . Los Angeles, CA: Semiotext(e), 2012.	87
———. <i>The Perfect Crime</i> . London; New York: Verso Books, 2008.	156
———. <i>The Vital Illusion</i> . New York: Columbia University Press, 2000.	102
Benjamin, Walter. <i>Kunstverket i Reproduksjonsalderen Og Andre Essays</i> .	
Oslo: Gyldendal, 1975. s.35-64	30
Klossowski, Pierre. <i>Nietzsche and the Vicious Circle</i> . London: Continuum, 2005. s.12-57	46
Nietzsche, Friedrich. <i>Avgudenens Ragnarok</i> . Oslo: Spartacus, 2008.	128
———. <i>Utvalgte Kortere Tekster</i> . Oslo: Spartacus, 2013.	
«Om sannhet og løgn i en utenommoralsk forstand» s.107-121	14
———. <i>Morgenrøde</i> . Oslo: Spartacus, 2007. Annen bok, s.81-130	50
———. <i>Den Muntre Vitenskapen</i> . Oslo: Spartacus, 2010.	319
Næss, Arne. <i>Filosofiens Historie</i> . 7de utg. Universitetsforlaget, 2001. s.51-60	10
Smith, Daniel W. “Klossowski’s Reading of Nietzsche: Impulses, Phantasms, Simulacra, Stereotypes.” <i>Diacritics</i> 35, no. 1 (April 1, 2005): 8–21. doi:10.2307/4621022.	14
Totalt sideantall:	1153