

# **Det ondes problem**

**Kroppsforming, fascisme, etikk**



**Mastergradsoppgave i filosofi (FILO350)  
Institutt for filosofi og førstesemesterstudier,  
Universitet i Bergen  
Vår 2010**

**Eirik Høyer Leivestad  
Studentnummer: 165633**

**Veileder: Arild Utaker**

Takk til min veileder, Arild Utaker, for gjennomlesninger, skarpe observasjoner, kritiske innspill, og betydelig hjelp til å se sammenhenger og gi en retning til det hele.

Takk til alle dem som, på ulike stadier i prosessen, har vært til hjelp med samtaler om temaet og/eller bidratt med lesninger og kommentarer til utkast: Helene Thornes, Bård Hobæk, Ingrid Grønli Åm, Roman Linneberg Eliassen, Henrik Ueland, Lars Tore Halvorsen, Kari Hoftun Johnsen, Simen Ulsaker, Knut Venneslan og Helge Pettersen.

Eirik Høyer Leivestad

Bergen, mai 2010

## **Abstract**

### **The Problem of Evil**

Body Formation, Fascism, Ethics

The thesis approaches the question of evil within a framework marked by the distinction between *active* and *reactive*. This distinction postulates that human hatred and destructiveness could be viewed as a reactive condition of the body, *produced* by social regimes and morality in their effort to form human beings by hampering and repressing bodily affections and desires. According to this perspective, it is the failed view that bodily affections constitutes an evil, animal nature, something which must be repressed, that actually instills the perverted tendencies leading to violence, hatred, resentment and desire for repression. In the first part of the thesis, the phenomenon of fascism is explored within this framework, arguing that it may be understood as a reactive expression. The second part goes on to discuss active/reactive as a critical model, asking whether one can speak of body formation in terms of *repression*. This view seems to take for granted a certain naturalistic conception of bodily desires, which correlates to a certain monarchic conception of power as something that essentially represses. Finally, the distinction between active and reactive is discussed in its ethical dimension. By relating the ethical question to vitalism, an immanent and bodily conception of *life*, the distinction might offer an ethical alternative to the kind of morality it opposes.

<b><u>Innledning.....</u></b>	<b><u>1</u></b>
<b><u>Del I: Fascismen.....</u></b>	<b><u>12</u></b>
Seksualøkonomi .....	12
Oppdragelsen .....	17
Soldatmannen.....	22
Sivilisasjonens andre.....	28
Strømmer og koder .....	39
<b><u>Del II: Kritikkproblemet.....</u></b>	<b><u>50</u></b>
Hva undertrykkes? .....	51
Muligheter for kritikk .....	58
<b><u>Del III: Etikk.....</u></b>	<b><u>65</u></b>
Fra moral til etikk.....	68
Reaktivitet, ressentiment, nihilisme .....	73
Det aktive .....	80
Betenkeligheter, åpninger .....	88
<b><u>Litteraturliste .....</u></b>	<b><u>94</u></b>

## Innledning

Hva er en affekt? En emosjonell reaksjon på stimuli. En kroppslig respons på ytre påvirkning. Man ”affekteres”. Man kan til og med ”beveges”. Vi gir affektene høytidelige navn, kaller dem kjærlighet, frykt, raseri, hengivenhet, selv om de er diffuse, selv om de arter seg som muskulære sammentrekninger, nerveanspenninger, vibrasjoner, pirringer og ilinger. Det meste kan frembringe affekter. Språk kan ”kommunisere affektive intensiteter under meningsnivået”, danne ”sekvenser av intensive tilstander”.<sup>1</sup> Affekter kan strømme mellom kroppene som kjedereaksjoner, forsterke hverandre, danne veritable kraftfelt, slik vi ser det i folkemasser: ”*Kroppene viderebefordrer impulser til hverandre uten mellomledd. Via sin kropp har man samtidig kontakt med ulike omkringstående mennesker.*”<sup>2</sup> I massen, sier Freud, er alle affekter og impulser så smittsomme, at den individuelle bevissthet rett og slett viskes ut.<sup>3</sup>

Hva vil det da si å ”handle i affekt”? I rettslig praksis blir en affekthandling behandlet som en formildende omstendighet. Ble ugjerningen utført i affekt, der den refleksive impuls kontroll inntrådte for sent, kom halsende på etterskudd, vurderes det som et rimelig belegg for å justere ned ansvarsnivået. Det fornuftige og moralske apparat var ute av lage, evnen til distansert situasjonsbedømmelse og rasjonelt svarende handlingsvalg satt ut av spill. ”Jeg var ikke meg selv”. Handlingen betraktes som en impulsiv refleks forut for tanken, og kan derfor ikke tilskrives noen vilje. Affekthandlingen mangler et rasjonelt motiv. En antatt kontroll over affektene er nødvendig om lovbrøteren skal kunne bedømmes som handlende subjekt. Kan man påvise et midlertidig bevissthetstap, er sjansene gode for at skylden mildnes og straffutmålingen begrenses. Det som handlet, var ikke et jeg, men en utøylet kropp hvis handlinger jeget ikke kan kjenne seg igjen i. En refleks uten refleksjon. Affekt- og impulshandling betegner i jus- og dagligspråket en handling utført under ”nedsatt bevissthet”. Slike plutselige utbrudd kan vi ikke vedkjenne oss fullt og helt. De betraktes som noe fremmed fra oss selv, en art dyrisk villskap, som velter frem i

---

<sup>1</sup> Deleuze og Guattari: *Kafka – for en mindre litteratur*.

<sup>2</sup> Canetti: *Masse og makt*, s. 31.

<sup>3</sup> Freud: *Massenpsychologie und Ich-analyse*.

øyeblikk av åndsfravær og omtåkethet. Som unnslipper vår moralske sanksjonsinstans. Hva er det som handler i disse øyeblikkene? En uhemmet kropp, uten sentralt kontrollorgan? Et menneske redusert til hva behavioristene omtaler som en ”stimuli-respons-mekanisme”?

Affekter og impulser kan selvsagt være til stor sjenanse. Ingen vil ”miste hodet”. Mange er redde for å se hva som ”bor i” dem. Vi må stadig ”legge bånd” på oss. Å innse i ettertid at man har handlet ”ukontrollert”, ”ubehersket”, ”ubesindig”, kan medføre alt fra skam til de største samvittighetskvaler. Denne holdningen er velkjent, for ikke å si allmenn. Vi kan si at den impliserer en slags spaltning av det bevisste subjekt fra et diffust og kaotisk impulsliv, som ideelt sett skal sortere under det. Slik sett er det snakk om en moralsk holdning, som lar seg uttrykke i termer av forbud og påbud. En slepphendt ettergivenhet overfor enhver impuls, det være seg aggressive eller seksuelle, avslører karaktersvakhet og manglende vilje. Man er da slave av sine lidenskaper. Det er noe man må lære å holde tilbake og å utøve kontroll over. En viss temperering av kroppen synes nødvendig for at fornuften skal kunne operere kjølig og distansert. Likevel hender det, som vi ser, at kontrollen glipper. En kropp slippes tøylesløst til uttrykk, før subjektet rekker å iverksette sine sensurmekanismer. Denne latente tilstedeværelsen av utemmede affekter og impulser kunne bety at en del av mennesket har snodd seg unna sosialiseringen. At overgangen fra ”natur” til ”kultur” har etterlatt en rest. Vi kunne tenke oss at vi alle huser fremmede tilbøyeligheter vi ikke vil vite av. Et tilbakeholdt dyr, skjult og begravd i kroppens ubevisste. Og vår menneskelighet avhenger av at det forblir i det skjulte.

Kontrollen over begjær og lidenskaper, affekter og impulser virker underforstått når vi snakker om det å være *rasjonell*. Max Horkheimer og Theodor Adorno hevder at *kroppstemmingen* danner utgangspunktet for hele vår sivilisasjon: den markerer subjektivitetens fødsel og befordre rasjonalitetens progressive formalisering.<sup>4</sup> En overvinnelse av naturen ligger til grunn for evnen til behersket refleksjon. Betyr det at kroppen er farlig? Denne temmingen av kroppen synes å vise til et rasjonale som hevder at naturen, i en viss forstand, er ”ond”. Selv om man sjelden postulerer en naturlig ondskap i så klare ordelag, finner vi lignende påstander om at utemmet og eksessiv atferd er skadelig eller farlig. Hobbes` mytologiske forestilling om

---

<sup>4</sup> Horkheimer og Adorno: *Oplysningens dialektik*.

naturtilstanden er ikke bare et ledd i en filosofisk teori. På sett og vis impliseres en variant av naturtilstanden (og kontrakten) i de fleste prinsipielle argumenter for samfunnets lover og institusjoner. I sin sosiale eksistens trenger menneskene et rammeverk å manøvrere innenfor. Ved fraværet av slike begrensninger hersker en tilstand av anomi og kaos. Alles kamp mot alle. I den hobbesianske naturtilstand styres man av instinktive drifter og nedrige impulser. Et menneske uten sosiale rammer blir ifølge denne fremstillingen et dyr. Uten moral, felles begreper om godt og ondt, rettferdig og urettferdig, ville menneskene være utlevert til seg selv og sine instinkter, i permanent frykt for og kamp mot hverandre. Impulskontroll ser ut til å danne en første forutsetning for sosial sameksistens. For å være skikket for samfunnet, må den enkelte formes og utvikle et tilbakelemt og reflektert forhold til sitt kroppslige impulsliv. Dette vil også kunne bety at en del av kroppen er nødt til å fornektas.

Psykoanalysen har lært oss at denne kroppstemmingen selv kan ha alvorlige konsekvenser. Ifølge Freud blir et infantilt driftsliv i barndommen møtt med foreldrenes forbud, og tvunget til å innta en kjellertilværelse i det fortrenkte ubevisste. Undertrykkelsen av de naturlige impulser er en betingelse for oppkomsten av et rasjonelt subjekt. Den likefremme, instinktive, kroppslige innlevelsen i omgivelsene må holdes tilbake for at ego skal kunne trone med sin refleksive distanse. Det dannes et jeg på basis av at noe nektes å komme til uttrykk. En art innvendiggjøring etablerer en bevoktningsinstans som forfølger de trekk ved kroppen som forbudene sanksjonerer. Det oppstår en driftkonflikt gjennom avspaltningen av visse naturlige impulser (instinktive drifter, *id*) som man ikke tillates å identifisere seg med. De undertrykte drifter kan komme til å besøke en senere i livet i form av traumer og nevroses. Ego er ikke i stand til å romme hele mennesket; de elementer det blir nødt til å utgrense, forsvinner ikke, men finner tilflukt i det ubevisste.

Freud, som Hobbes, ser ut til å ta for gitt en opposisjon mellom natur og kultur, mellom det dyriske og det rasjonelle. Potensialet for konflikt ligger i deres simultane oppreden i ett og samme menneske. Men, det man forstår som en nødvendig overvinnelse av animalske impulser, kan innebære forming i en mer radikal forstand. Sett at det ikke finnes noen natur å bekjempe. Sett at den kropp man vil begrense, i sitt "vesen" er plastisk, et oppkomme av begjær og krefter uten noen streng naturgitt forutbestemmelse. Da vil det vi konsiperer som en farlig natur selv være en produsert

tilstand. Hvor kommer de onde impulsene fra? Hvis formingen opererer på et felt som er radikalt åpent, på krefter, begjær og affekter uten noen fastlagt retning, kunne vi tenke oss at det man oppfatter som en ond natur er et *resultat* av denne formingen. I så fall bidrar formingen til å produsere det den vil motvirke. Grusomhet og destruktivitet blir da ikke uttrykk for en primær natur, men en perversjon oppstått i kampen mot den antatt onde natur. Det farlige må da lokaliseres i innstillingen selv, i forestillingen om at noe dyrisk må temmes, om at det fornuftige subjekt må fornekte trekk ved kroppen som ikke lar seg assimilere med det.

Når vi snakker om frihet, subjektivitet, fornuft og moralitet, er det ikke uvanlig at vi avgrenser og kontrasterer disse aspektene ved det menneskelige fra dets dyriske, naturlige, kroppslige dimensjon. De refleksive evner er det som tillater oss å skride ut av den rene kroppslige væren. Først da blir det aktuelt å snakke om frihet. Hos Kant blir eksempelvis formelen for menneskelig autonomi grunnlagt på fornuftens og moralens distansering fra kroppens affekter. Et fritt og fornuftig subjekt, som handler etter rasjonelt fattede og moralsk ansvarlige dommer, karakteriseres ved evnen til å kontrollere spontane impulser:

Dyden inneholder altså, for så vidt den er begrundet i indre frihed, også et bekræftende påbud for menneskene, nemlig at bringe alle evner og tilbøjeligheder under sin (fornuftens) kontrol, med andre ord påbudet om at have herredømme over sig selv, der supplerer forbudet, nemlig mod at lade sig beherske af sine følelser og tilbøjeligheder, (pligten til apati): eftersom disse vil spille herrer over mennesket, med mindre fornuften tager et fast greb i tøjlerne.<sup>5</sup>

Ifølge Kant kan vi altså bli ledet på avveie av våre affekter. Men den selvkontroll og selvbeherskelse han foreskriver mot dette, er ikke uten risiko. Innstillingen baseres på at noe blir fortrent. Gitt at det ubevisste utgjør en faktor ved menneskelig atferd, vil den kantianske modellen for menneskets autonomi kunne ha en *heteronom* bakside. Dette demonstreres med all ønskelig klarhet av psykoanalytikeren Alice Miller. I den pedagogiske holdningen rettet inn mot beherskelsen av kroppslig spontanitet, som finner sine midler i forbud og tvang, ser Miller en fare for at individet blir fullstendig avstengt fra sin affektive dimensjon. Det lærer ikke å kontrollere den, fordi det aldri lærer å kjenne den. Konsekvensene er fatale. Når det *aktive* nektes utfoldelse, antar

---

<sup>5</sup> Fra hans *Metaphysische Anfänge der Tugendlehre*, sitert i Horkheimer og Adorno: *Oplysningens dialektik*, s. 148.



det en *reaktiv* form, et hat rettet innover og utover.<sup>6</sup> Vi ser det samme hos Nietzsche. For ham danner det reaktive en vilje hvis spontane og aktive utlevingsmuligheter har blitt blokkert. Den reaktive vilje, nært forbundet med *ressentimentet*, ender med å forfølge livet selv, med å bekjempe alle vitale uttrykk den finner hos seg selv og andre.<sup>7</sup> Miller og Nietzsche viser at de begrensninger sosialiseringen påfører kroppen selv kan fremkalle negative affekter. En moral båret av antagelsen om en ond og syndig natur, som fungerer vesentlig forbudsmessig, vil virke mot sin hensikt. Dens skadevirkninger er større enn det den foregir å begrense.

La oss nærme oss temaet fra en helt annen kant, og spørre: Hva er fascisme? Mange har fremhevet den affektive dimensjonen ved fascistenes politiske retorikk og de teknikker man tok i bruk for å mobilisere massene. Vi kan nevne frykt, hat, paranoia, xenofobi, foruten alt det som knytter seg til identifikasjonen med et nasjonalt fellesskap – den kollektive stolthet og ære, samt de krenkelser, nederlag og ydmykelser man kan føle på dets vegne. Historikeren Robert O. Paxton beskriver fascismens emosjonelle appell slik:

The fascist leader wanted to bring his people into a higher realm of politics that they would experience sensually: the warmth of belonging to a race now fully aware of its identity, historic destiny, and power; the excitement of participating in a vast collective enterprise; the gratification of submerging oneself in a wave of shared feelings, and of sacrificing one's petty concerns for the group's good; and the thrill of domination.<sup>8</sup>

Georges Bataille forstod allerede i 1933 at fascismen fikk sin gjennomslagskraft på grunn av, ikke på tross av, det mange kommentatorer avfeide som ”irrasjonalitet”. Han hevdet at det moderne samfunnets forsøk på å bygge en fullstendig rasjonell orden, *det homogene*, er nødsaget til en fortrenkning av krefter, impulser, affekter og drifter som ikke lar seg assimilere med det: *Det heterogene*. Fascismen måtte forstås som en brutal konsekvens av dette.<sup>9</sup> Dens forhold til det fortrenkte fremviste en eiendommelig dobbelthet: Den var på samme tid en paranoisk reaksjon på noe fortrenkt, og en ventil for det fortrenkte selv, en politisk kanalisering av tidligere

---

<sup>6</sup> Miller: *Am Anfang war Erziehung*.

<sup>7</sup> Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*.

<sup>8</sup> Paxton: *The Anatomy of Fascism*, s. 17.

<sup>9</sup> Bataille: ”Fascismens psykologiske struktur”, i *Agora* nr. 3 2005.

forbudte impulser: Inn i orgiastiske masseopptog og fanemarsjer, i militarisme og terror, i fedrelandets permanente krig mot indre og ytre fiender. Det den var en reaksjon på, var på sett og vis det samme som den slapp til uttrykk.

Hvis en sosial orden hviler på at noe fortrenses, vil den trues av at det fortrenste kommer til overflaten. Autoritær, fascistisk innstramning kan betraktes som et utslag av angst og paranoia overfor det ordenen må holde fra livet. At dette kan oppnå massiv folkelig oppslutning, selv om det strider mot ”objektive interesser”, skyldes ikke bare falsk bevissthet eller en snedig evne til mystifikasjon. En viss mottagelighet, en reseptivitet, eller til og med en *vilje* må være til stede, der propagandaen finner gjenklang og grunnlag for sin appell. Deleuze og Guattari hevder, i tradisjonen fra Wilhelm Reich, at vi må ha dette som utgangspunkt når vi nærmer oss fascismespørsmålet.<sup>10</sup> Det finnes en tilbøyelighet til å søke seg mot de instanser som innskrenker og begrenser livsutfoldelsen, til å rope opp om mer disiplin, orden, moral, autoritet og undertrykkelse. Man påkaller en forsterkning av det som selv har frembragt den paranoiske situasjonen. I denne sammenheng vil en utadrettet aggressivitet kunne tjene samme hensikt. Elementer man ikke kan la passere som sine egne, møter man påfallende ofte hos andre. Projeksjonen av det onde over på andre grupper, berettiger en voldelig utladning av hat og destruktivitet.

Felles for Bataille, Deleuze og Guattari er at de forstår fascismen mer som et sivilisasjonsuttrykk enn et spesifikt historisk fenomen knyttet til bestemte regimer og ideologiske markører. Fascismen analyseres i sammenheng med en forming av kroppen. Det som fascistene trakk veksler på, er mer allment enn de historiske omstendighetene. Det vil også kunne finne seg til rette under andre faner enn Hitlers eller Mussolinis fascisme. Spørsmålet om fascismen stilles da ikke i forhold til ideologi eller falsk bevissthet, men i begjærstermer: Hva slags kroppslig disposisjon kan lede til at man *ønsker* fascisme? Hva fører folk ut i kamp for sin egen undertrykkelse? Hvordan forbindes systematisk utøvelse av vold og terror med lyst? Vi har allerede antydnet at destruktive impulser kan betraktes som *reaktive*. Er dette et egnet begrep for å nærme seg spørsmålet om ”det onde”? Det vi i tråd med Miller og Nietzsche kan kalle den reaktive kropp synes å romme slike tilbøyeligheter som

---

<sup>10</sup> Reich: *Die Massenpsychologie des Faschismus*; Deleuze og Guattari: *Anti-Ødipus*.

kommer til uttrykk under fascismen.<sup>11</sup> Vi understreker igjen at reaktivitet her må oppfattes som en *produsert* tilstand knyttet til begrensningen av kroppens affektive mangfold. De impulser vi forstår som onde, vil i dette perspektivet være påført utenfra. Deleuze og Guattari stiller seg på linje med dette synet. Begjæret, som i utgangspunktet er positivt og skapende, kan ifølge dem bli dreid i en destruktiv retning, når de sosiale regimene forsøker å kontrollere og regulere det.

Begrepet om det reaktive ser ut til å implisere en eller annen form for *undertrykkelse*. Elementer ved kroppen rammes av forbud, de nektes å komme til uttrykk, og slik blir den aktive kraftutfoldelse transformert til en reaktiv og fryktsom kjærlighet til begrensningene. Vi ser at moralen dermed kan tjene en undertrykkende funksjon, ved å fremkalle en reaktiv tilstand gjennom rammene den pålegger kroppen. Negative affekter produseres av diverse sosiale instanser; det positive skulle likevel være en mulighet, hvis disse instansene slapp taket eller endret karakter. Men hvis vi betrakter det reaktive som en ”normaltilstand”, må vi, som Deleuze og Guattari antyder, føye mottageligheten for fascisme til den samme normalitet. Den blir et allment trekk ved samfunnet. Fascismen gjennomsyrrer kulturen, hevder de; den skriver seg direkte inn i kroppene, og manifesterer seg som et begjær etter rammer og struktur, en angst for alt fremmed og grenseoverskridende. En mikrofascisme ytrer seg på de mest trivielle områder i vår hverdagsatferd. Finnes det da noe alternativ? Hvis moral i seg selv er problematisk, reises spørsmålet om hvor vi skal søke grunnlaget for kritikk. Hvor finner vi den normative basis, stedet for å skille det gode fra det dårlige? Hvis noe undertrykkes, hvordan skal vi kritisere dette undertrykkelsesforholdet? Hva er det da som skal frigjøres?

Disse spørsmålene viser til en *etisk* problematikk. Kritikken av det reaktive legger en etisk tyngde i *det aktive*. I den reaktive tilstand er kroppen innhegnet av det negative, som begrenser dens affektive strømmer og begjær etter å skape. Den lukkes til som erfarings- og opplevelsesfelt. Enhver fornemmelse av noe overskridende fremstår som truende. Den aktive kropp er derimot åpen og *affirmativ* overfor det forskjellige og

---

<sup>11</sup> Vi skal vokte oss vel for å knytte den potensielle fascismen til en bestemt karaktertype, slik det gjøres i forskningsprosjektet *The Authoritarian Personality*, der blant annet Adorno medvirket. Her forsøkte man å kretse inn en egen ”antropologisk art” med distinkte egenskaper, som på beleilig vis fremmedgjorde fenomenet fra forskerne selv. Reich kan for øvrig kritiseres for det samme.

mangfoldige. Spinoza, Nietzsche, Deleuze og Guattari kan sies å nærme seg en etikk knyttet til en slik aktiv, vital livsutfoldelse.<sup>12</sup> De peker mot en mulighet for å befri seg fra begrensninger og negativitet forbundet med det reaktive. En aktiv kropp bugner av kreativitet og skapertrang. Den tynges ikke av de grenser som frembringer negative affekter og ressentiment. I stedet for å vende seg *mot* livet, for å hemme, innskrenke, anklage eller utslette det, rettes livskreftene utover i ren affirmativ glede. Det aktive liv preges av kunstnerens overskridende og overstrømmende positivitet, og er immunt mot den innstilling som vil forminske livets muligheter eller tilintetgjøre dets fremmede uttrykk.

Men er det grunn til en slik optimisme? Finnes det et allment potensial for den rene, aktive positivitet i kroppen selv? Bataille vil her stå for et annerledes syn. Onde impulser er ifølge ham ikke reaktive, de blir ikke produsert, men er nettopp det den homogene orden prøver å fortrenge. Vold og destruktivitet må greses ut for at et samfunn skal kunne stables på beina. Moral og tabuer er ikke nødvendigvis problematiske, så lenge de åpner for rituelle overskridelser, og gir en utladningskanal for heterogene impulser. Der dette ikke er tilfelle, vil disse kunne lade seg opp inntil det eksplosive. Det finnes et overskudd av krefter, og en drift mot å ødsle disse kreftene. Fornektelsen av destruksjonstrangen kan medføre massive og ubeherskede voldsutbrudd, både på individuelt og kollektivt nivå. Derfor ser vi krigenes utslettelsesomfang øke i takt med sivilisasjonens fremskritt. Fascismen kan dermed betraktes som et katastrofalt uttrykk for det moderne samfunnets blindhet overfor ”den onde del”.

Det er utvilsomt et bredt problemfelt vi her strekker ut. I forhold til generelle spørsmål om natur og kultur, godt og ondt, subjekt og kropp, menneskeforming, makt og undertrykkelse, ser vi flere linjer som krysser hverandre. Vi vil konsentrere vår oppmerksomhet rundt disse krysningpunktene, ved å utforske ulike dimensjoner av skillet mellom det aktive og det reaktive: Som tilnærming til det onde, som kritisk modell, og som etisk alternativ. Oppgaven er inndelt slik at tematikken belyses fra flere innfallsvinkler. Delene står relativt selvstendig i forhold til hverandre, idet de tar opp ulike spørsmål innenfor det problemkomplekset vi nå har gitt en tentativ

---

<sup>12</sup> Forskjellene dem imellom er selvsagt store, noe som vil gå frem senere. Nietzsche virker eksempelvis langt mindre optimistisk enn de andre.

fremstilling av. Spørsmålet om fascismen danner et gjennomgående omdreiningspunkt, mens Deleuze og Guattaris arbeider, spesielt *L'Anti-Oedipe*, blir et tilbakevendende diskusjonsgrunnlag, og kan sies å gi det allmenne rammeverket for tematikken. Fascismeanalysen tar i bruk en mengde beslektede perspektiver, og utgjør oppgavens mest omfattende del. Den etterfølges av to mindre deler som respektivt tar for seg problemer i forhold til *kritikk* og *etikk*, stadig med utgangspunkt i distinksjonen mellom aktiv og reaktiv, og med fascismeanalysen som det umiddelbare bakteppet.

I første del av oppgaven skal vi altså utdype fascismetematikken slik den har blitt innledet her. Vi vil forsøke å demonstrere hvordan fascisme kan relateres til kropp og kroppsforming. Her trekker vi veksler på en rekke forskjellige tilnærminger, som strekker seg fra det spesifikke til det generelle. Fremstillingen preges av en tiltagende generalisering, mot en allmenn forståelse av forholdet mellom kroppsforming og fascismen som det reaktives mulige uttrykk. Med utgangspunkt i Wilhelm Reich settes problematikken som et spørsmål om begjær og reaktivitet: Hvorfor ønsket massene fascismen? Reichs psykoanalytiske fokus trekkes videre og utvides med perspektiver hos Alice Miller og Klaus Theweleit. Disse gir en konkret behandling av kroppsundertrykkelse og det reaktive, og betrakter den fascistiske destruksjonslysten som et utfall av en hemmende og affektfiendtlig oppdragelse.

Med Max Horkheimer og Theodor Adorno på den ene siden, Georges Bataille på den andre, bringer vi så temaet opp på et sivilisasjonskritisk nivå. Vi skal her se nærmere på hvordan Bataille utfordrer forestillingen om det reaktive. Selv om hans innfallsvinkel til fascismen har flere likhetstrekk med de andres, later han til å holde fast på den freudianske ideen om en destruksjonsdrift – noe de andre forkaster. Del I munner så ut i en omfattende fremstilling av Gilles Deleuze og Felix Guattaris mer allmenne fascismeanalyse. Denne analysen slekter på Batailles på vesentlige områder. Men i motsetning til Bataille står Deleuze og Guattari forankret i antagelsen om begjærets opprinnelige positivitet og de negative affektens reaktive karakter.

Del II representerer et steg til siden i forhold til tematikken som behandles i Del I. Mens vi i Del I tematiserer kroppsforming ut fra en terminologi som psykoanalysen stiller til rådighet, vil vi i Del II ta for oss problemene med et slikt psykoanalytisk perspektiv. Fokuset gis av Michel Foucault og kritikken av det han kaller

”undertrykkeshypotesen”. Foucault peker på et problem med betingelsene for å drive kritikk ut fra en modell av undertrykkelse/frigjøring. Dermed problematiserer han grunnlaget for å praktisere kritikk innenfor moderne samfunn overhodet. Hvis den moderne makten ikke primært virker undertrykkende, men produktiv, og visker ut skillet mellom det normative og det deskriptive, endres kritikkens vilkår. Hvordan/hvorfor skal vi kritisere makten, hvis vi ikke formulerer kritikken på vegne av noe (naturen, sannheten, mennesket) som denne makten kan beskyldes for å undertrykke og korrumpere? Her vender vi igjen tilbake til Deleuze og Guattari, som argumenterer for at vi både kan anerkjenne gyldigheten av en slik situasjonsbeskrivelse, og likevel beholde kritikkens kategorier: Fortrengning, fremmedgjøring, undertrykkelse. Kritikken kan ikke kretse rundt en dikotomi mellom natur og kultur, men må bryte ut av denne for å gripe sammenhengen mellom begjær og makt. Deleuze og Guattari forsøker å lokalisere et mulig fundament for etikk og kritikk i kroppen, ved å skille mellom begjærets aktive og reaktive tilstander.

I Del III vil vi utforske opposisjonen mellom det aktive og det reaktive med henblikk på dens etiske dimensjon. Det aktive som *etisk* grunnkategori atskilles fra hva vi kritiserer som *moral*. Moralen innskrenker livets utfoldelsesmuligheter og produserer reaktive forhold. En slik etisk motivert moralkritikk belyses ut fra Baruch Spinoza og Friedrich Nietzsche. Dette knytter vi an til det foregående ved å se hvordan negative affekter og destruktive impulser kan hevdes å opprinne fra en reaktiv kroppssituasjon. I dette perspektivet danner den forbudsmessige moralen på sett og vis et ”antropologisk mistak”. Vi går videre inn på det aktive som motvekt til det reaktive, der vi foruten Spinoza og Nietzsche igjen tar for oss Deleuze og Guattari. Den positive, affirmative og skapende livsholdning relateres til den aktive, kraftfulle og åpne kropp. Her blir makt, kraft og affektivitet forstått som etiske konsepter knyttet til det aktive liv.

Denne kreative og aktive vitalismen vil vi måtte distansere fra den destruktive og reaktive varianten som spiller seg ut innenfor fascismens politiske horisont. At grensen mellom dem kan virke utydelig, skyldes, vil vi hevde, en tilbøyelighet til å sette fornuft som kontrast til kropp og affektivitet; *lebensphilosophie* og fascisme skulle da angivelig danne forbund i sin felles feiring av ”irrasjonaliteten”. Det er denne forvekslingen vi polemiserer mot når vi betrakter aktiv/reaktiv som den fundamentale distinksjonen, og ikke bevisst/ubevisst, fornuft/affekt eller

rasjonell/irrasjonell. Vi vil imidlertid ikke la distinksjonen bli stående helt uimotsagt. Bataille hentes inn igjen som dens kritiker. Der distinksjonen aktiv/reaktiv antyder at det negative er noe produsert, som man kan befri seg fra, vektlegger Bataille spenningen mellom homogenitet og heterogenitet og hevder at det negative (destruksjonen, volden) forblir en uutslettelig dimensjon ved livet. Forsøkene på å fornekte det bidrar til en farlig oppdemming av krefter som grunnleggende sett er orientert mot ødeleggelse. De destruktive impulsene kan ikke overskrides, men må anerkjennes, hevder Bataille. Det innebærer at man både må forstå det onde som ondt og som en del av en selv.

## Del I: Fascismen

”For den ytre tvangen er sekundær, intet annet enn en projisering av den egentlige viljen, som blir virkelig om virkeligheten er gunstig for den.” Imre Kertész: *Fiasko*.<sup>13</sup>

”Fascism seems to come from the outside, but it finds its energy right at the heart of everyone’s desire.” Felix Guattari: *Everybody Wants to be a Fascist*.<sup>14</sup>

### Seksualøkonomi

I Wilhelm Reichs *Die Massenpsychologie des Faschismus* inverteres fascismespørsmålet, i forhold til hvordan det til da var blitt stilt innenfor marxistisk ortodoksi. For å forstå hvordan millioner kunne støtte opp om en politisk bevegelse som forsterket undertrykkelsen og forverret tilstandene, holder det ikke å gå ut fra propagandaens forblindelse, forførereri og hypnose, mener Reich. Fascismen handler ikke så mye om Hitler og propagandaen, som hva Hitler representerer og de affektregistre propagandaen vekker gjenklang i. Vi må undersøke hva som foregår i massene selv, når de nekter å erkjenne fascismens undertrykkende funksjon.<sup>15</sup> Fascismen kommer på en eller annen måte *innenfra*. Reich kritiserer marxistene for å overse betydningen av det de selv kaller ideologi, denne ideologiens evne til å omdanne seg til ”materiell kraft”. Han hevder at motsigelsene i samfunnets objektive *basis* også nedfeller seg i det enkelte masse mennesket, hvis ideologisk bestemte karakterstruktur spennes ut mellom revolusjonære og reaksjonære impulser. Disse impulsene utgår fra ulike kilder, mens marxistene bare har grep om førstnevnte, de som svarer til ”objektive klasseinteresser”. Marxismens *sosialøkonomiske* analyse må ifølge Reich bringes i samklang med hans egen Freud-inspirerte *seksualøkonomiske* analyse. Menneskets tilværelse er på samme tid bestemt av sosioøkonomiske prosesser og seksuelle drifter. Det er det siste som danner fascismens skjulte energireservoar.

---

<sup>13</sup> Kertész: *Fiasko*, s. 252.

<sup>14</sup> Guattari: ”Everybody Wants to be a Fascist”, i *Chaosophy* s. 171.

<sup>15</sup> Reich: *Die Massenpsychologie des Faschismus*.



Med sin analyse av den menneskelige karakterstruktur mener Reich å avdekke en annen lagdeling enn den tradisjonelle freudianismens id-ego-superego. Han betrakter Freuds *id* som et *sekundært* resultat av undertrykkelsen av primære biologiske drifter. Det ubevisste kretser Reich inn som et fortrenget mellomsjikt kilt inn mellom egos siviliserte overflate og den biologiske livsenergi. Her slumrer de mørke, antisosiale, perverse, grusomme og sadistiske impulser, resultatet av en tidlig inntruffet driftsundertrykkelse. Den kroppslige energi er ikke skadelig i seg selv, mener Reich, men infiseres med allslags perversitet i sin undertrykte og fortrengete form. Dette perverse mellomsjiktet legger seg i veien for den sunne og naturlige utfoldelsen av driftslivet. Slik blir ifølge Reich den gjennomsnittlige karakteroppbygning seende ut hos ”massemennesket” under betingelsene i et borgerlig-patriarkalsk samfunn.<sup>16</sup> Tatt i betraktning at fascismen som politisk bevegelse bæres frem av en masseunderstøttelse, blir det nettopp denne karakteren det dreier seg om å undersøke.

Sosiologisk sett utgjorde *småborgerskapet* nasjonalsosialismens massebasis.<sup>17</sup> Reich tegner et psykologisk portrett av 1930-tallets tyske småborgerskap, og finner her en karakterstruktur disponert for autoritære og reaksjonære tilbøyeligheter. Klemte mellom borger og proletar, aldri regnet som noe ”historiens subjekt”, er det i småborgerne at de samfunnsmessige motsigelser virkelig tar bolig. Med småborgerne siktes det til et økonomisk segment bestående av småbønder, lavere funksjonærer og mellomsjiktet av kjøpmenn. Ifølge Reich er disse karakterisert ved en felles familiesituasjon, hvor patriarkatet lever og ånder. Deres økonomiske situasjon fordrer en lukning omkring familien, som leder dem til å omfavne den autoritære familie som et *amor fati*. Med blikket rettet oppover den sosiale rangstigen, innsettes en kløft mellom småborgernes økonomiske realitet og deres ideologi. Forestillinger om ære og plikt kompenserer så for økonomiske begrensninger, og tuktes frem gjennom nidkjær seksualmoral, gudsfrykt og disiplin. Familien virker slik som struktur- og ideologifabrikk, faren blir den autoritære stats agent. Den disiplinære og livsfiendtlige oppdragelsen gjør det småborgerlige massemennesket mottagelig for ”mystisisme” av alle slag. Med mystisisme mener Reich forsvaret av bestående strukturer under

---

<sup>16</sup> Ibid. 13.

<sup>17</sup> Dette får bred støtte i den historiske litteraturen. Se Hobsbawm: *Ekstremismens tidsalder*; Paxton: *The Anatomy of Fascism*; Dahl: *Hva er fascisme?*

henvisning til menneskets evig sedelige natur, fastholdt i staten, kirken og familien.<sup>18</sup> Sammen danner disse treenigheten i en undertrykkende samfunnsmodell, det autoritære patriarkat, båret av livskraften den suger ut av sine undersåtter.

Reich finner en idémessig likhet mellom den patriarkalske familie og fascismens ideologi. Begreper om nasjon og folkeære hviler således på en bestemt forestillingshorisont som den lukkede familien fremvirker. Føreren legemliggjør nasjonen, og fremstår som en autoritær farsgestalt for massene. Ord som ære, plikt, lydighet, tapperhet og selvbeherskelse resonerer på alle nivåer. Samtidig viser Reich at ideologien virker som en ”materiell kraft”. Den siver inn i kroppene. Freud setter oss på sporet av denne prosessen når han i det reaksjonært innstilte mennesket viser senvirkninger av en infantilt innplantet skyldfølelse overfor farsskikkelsen. En energi strømmer gjennom kroppene, libido, som i de tidlige år støter mot foreldrenes forbud. Her oppstår skyldfølelsen, angsten for straff (kastrasjonsangst) og til syvende og sist *fortrengningen* av ens seksuelle drifter, som skyves ned i underbevisstheten. Herfra stammer de moralske instanser, alltid siktet inn mot å holde det ”dyriske” fra livet. Konflikten mellom drift og moral slår rot i den enkelte.<sup>19</sup> Seksualundertrykkelsen innlegger synd og behefter alle vitale og frihetlige impulser med skam og angst. Ifølge Reich fabrikerer den dermed engstelige, sky, autoritetsfryktige og lydige individer, lammet og avstengt fra å søke tilfredsstillelse. De tvangsmoralske instansene hos den enkelte ligger til grunn for opprettholdelsen av det autoritære regimet. Driftspassiviseringen fremmer en masokistisk autoritetstro og underordningsvilje. Kjønnslivet, tjoret fast til ektesengen, innskrenkes til forplantningsmessige funksjoner. *Seksualøkonomisk* medfører dette en oppmagasinering av krefter, som søker erstatningsutløp i aggresjonen, sadismen og brutaliteten. Selv den fascistoide militarismen beror på libidinale mekanismer. ”Kameratskap”, ”ære” og ”frivillig disiplin” er fasaden som skjuler bugnende demninger av undertrykket seksualitet, rede til å eksplodere i brutalitet og krigsiver.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> Reich: *Die Massenpsychologie des Faschismus*, s. 44. Her er visse berøringspunkter felles med Erich Fromms analyse av nasjonalsosialismen. Se Fromm: *Flukten fra friheten*.

<sup>19</sup> Reich: *Die Massenpsychologie des Faschismus*, s. 46.

<sup>20</sup> *Ibid.* 179.

Undertrykkelsen av det kroppslige baner vei for ulike varianter av ”organisert mystisisme”. De kristne går ifølge Reich i en kronisk overspent opphisselsestilstand, og må ty til messen og orgelet for å fremkalle kroppslige ilinger og pirringer.<sup>21</sup> Enhver religiøs overbevisning flyter på vellystige kroppsstrømmer; ”Gud” er bare et uttrykk for libido. De religiøse mystifiserer opphisselsen og forneker dens utspringskilde. Religiøs ekstase er således et surrogat for orgasmen, men bringer ingen reell avspenning. Selv de fanatisk troendes masokisme, deres beredvillighet til selvutslettelse og død, henter sin kraft fra et kroppslig kammer av oppdemmet seksualdrift. Reich hevder at gudstroen smettes inn nettopp der småbarnas onaniimpulser fortreges. De religiøse forestillingene binder opp den seksuelle energien, hjulpet av de gudelige stedfortrederne far og mor. Driftspassiviseringen ledsages av autoritetstro, mekanisering og umyndiggjøring. De undertrykte kroppene utvikler et *panser*, et forsvarsverk mot omgivelsene, som holder de tilbaketrente krefter og energier innestengt. Det er denne kroppspansringen som legger til rette for fremveksten av *soldatmannen*, en figur vi skal stifte nærmere bekjentskap med senere.<sup>22</sup> Og ikke minst reder den grunnen for fascismen, en ny organisert mystisisme, som spiller på de samme strengene som kristendommen: Massenes orgastiske lengsel.

Reich antyder at fascismens politiske retorikk må gripes an på funksjonsnivå fremfor betydningsnivå.<sup>23</sup> Dens kommunikasjonsform er affektiv. Innholdsmessig er den slagordsbaserte raseideologien lett å avsløre. Poenget er at frasene åpner sluser for ubevisste strømmer hos det fascistiske mennesket. Hatet gis en retning. Ord som bolsjevik, kommunist og jøde antenner et fortrent driftsliv som slår over i destruktiv aggresjon. Innestengningen av det orgastiske begjær avler tvangsforestillinger om ”renhet” og ”fullkommenhet”.<sup>24</sup> Denne drømmen om renhet knytter seg til konkrete kroppslige komplekser, til de pansrede kroppenes motstand mot sammenflytinger og blandinger. Angsten for raseblanding, for syfilis, for forgiftningen av blodet og ”folkekroppen”, er alle uttrykk for et hat mot det kroppslige drillet inn i barndommen. Fascismen iscenesetter på makronivå alles egenerfarte drama, drevet opp til en aggressiv paranoia. Ideologien korresponderer her direkte med seksualøkonomien. De

---

<sup>21</sup> Ibid. 142.

<sup>22</sup> Theweleit: *Männerphantasien I*.

<sup>23</sup> Reich: *Die Massenpsychologie des Faschismus*, s. 88.

<sup>24</sup> Ibid. 160.

krefter den evner å mobilisere, utnytte og orkestrere er nettopp den undertrykte vitalitet, de affektive energier som nektes sin sunne og naturlige utfoldelse. Slik kommer det perverterte begjær til å slutte opp om det samme repressive apparat som det skylder sin opprinnelse.<sup>25</sup>

Reich gir, som vi ser, en inngang til å analysere fascismen i forhold til begjær og reaktivitet. Selv grusomme og autoritære regimer opprettholdes av et ønske, et begjær, som ikke er identisk med den klassemessige interesse. Marxistene overså denne dimensjonen. Men selv der Reich beskriver ideologiens omdanning til materiell kraft, ser han ut til å henge fast i motsetningene mellom basis og overbygning, det objektive og det subjektive, virkelighet og ideologi. Hermed søker han da også tilflukt i dikotomien mellom det rasjonelle og det irrasjonelle: Det hemmede seksuallivet hindrer massemennesket i å tenke og føle rasjonelt, og utleverer det til den ideologiske mystisismens irrasjonalitet. Deleuze og Guattari antyder at Reich, i sin avhengighet av de kritikkbegreper som stod ham til rådighet i 1933, ikke evnet å løpe linen helt ut. De berømmer Reich for å ha stilt spørsmålet om fascismen riktig, men kritiserer ham samtidig for å gjeninnføre et ideologibegrep ment å rense ut samfunnets rasjonelle og irrasjonelle deler.<sup>26</sup> Implikasjonene av denne kritikken vil vi komme tilbake til senere. Vi skal uansett ikke la den veie for tungt. Kritikken skal ikke skygge for Reichs vesentlige innsikt, som han var blant de første til å formulere: Massene har ikke simpelthen blitt lurt, de har under bestemte forhold *ønsket* fascismen. Ideologisk kunne fascismen skilte med en affektiv appell. Den slapp noe til uttrykk som de politiske alternativene var ute av stand til å artikulere. Vi må dermed forstå hvilken *perversjon* av begjæret som fremmer lengselen etter et slikt sadistisk-masokistisk regime. Oppdragelsen får her sin politiske relevans. Samtidig blir Reichs reduksjon av begjæret til det genitale åpenbart for enkel. Vi skal derfor tone hans begrep om *seksualitet* ned til fordel for det mer elastiske *vitalitet*. Kroppsytringer, drifter, krefter, emosjoner og affekter viser ikke utelukkende til en orgasmetrang. Begjærs- og vitalitetsundertrykkelsen må forstås ut over en slik forenklet seksualisering. Vi skal gå nærmere inn på denne undertrykkelsen av *det levende* med utgangspunkt i Alice Millers kritikk av den svarte pedagogikken.

---

<sup>25</sup> Ibid. 96.

<sup>26</sup> Deleuze og Guattari: *Anti-Ødipus* s. 40 og 131.

## Oppdragelsen

Det kaller på en viss oppmerksomhet, mener Miller, at av alle det tredje rikets førende skikkelser, fantes det ingen som ikke var strengt og voldelig oppdratt.<sup>27</sup> Fascismen demonstrerer til overmål hvordan de tidlige leveårs erfaringer uvegerlig slår tilbake på samfunnet. I likhet med Reich sporer Miller fascismen tilbake til perversjonen av affektlivet. Perversjonen lar seg imidlertid ikke forklare ut fra seksualundertrykkelsen alene. *Det vitale* refererer til spontane følelser og affektive ytringer som kroppen produserer i møtet med omgivelsene. Herunder sorterer også det seksuelle, som på ingen måte er primært. Det er hos barnet at det vitale leves ut mest likefremt og nakent; og det er her, i tidlig alder, at det levende forfølges og drives ut i den hellige oppdragelses navn.

Med ”den svarte pedagogikk” sikter Miller til oppdragelsesregimene og den pedagogiske holdning som gjorde seg gjeldende under det 19. og første halvdel av det 20. århundre.<sup>28</sup> I gjennomgangen av en rekke oppdragelsesskrifter fra perioden, finner hun en åpent uttrykt fiendtlighet mot den barnlige impulsivitet og affektive spontanitet. Pedagogene basunerer usjenert ut at barneoppdragelse dreier seg om ”livshemmelse”. Målet er å bli herre over barnets sterke vilje, innprente lydighet og ydmykhet, alt til dets eget beste. Barnets obsternasighet, egensindighet, egoisme og dyriskhet må imøtegås med sinnrik manipulasjon, i siste instans med vold. Denne velmenende dressur retter seg mot en ”følelsesmessig heftighet” man betrakter som farlig.<sup>29</sup> Under antagelsen om kroppens og affektens skadelighet anspores det til streng og konsekvent tukt for å kvele enhver kroppslig impuls. Kondisjoneringen kan ikke inntreffe tidlig nok. Er man raskt nok ute med å fravriste barnet dets egenvilje, vil det heller ikke kunne huske at det en gang besatt en slik vilje. Man må indoktrinere en orden som fremstår helt naturlig, slik at det blir umulig å tenke eller føle utenfor den.<sup>30</sup> I den vellykkede oppdragelse blir lydigheten total og viljen identisk med regimets. Alle spor slettes. En rekke detaljerte teknikker anbefales for den ønskede effekt: Alt fra ydmykelser og slag til manipulasjon gjennom blikk, gestikk og

---

<sup>27</sup> Miller: *Am Anfang war Erziehung* s. 84.

<sup>28</sup> De finnes utvilsomt fremdeles, men er nok på vikende front. I det minste i vestlige samfunn.

<sup>29</sup> Miller: *Am Anfang war Erziehung* s. 25.

<sup>30</sup> *Ibid.* 27.

intonasjon. Riktig anvendt resulterer teknikkene i en effektiv beleiring av barnets impulsivitet, ved å kalle frem skyldbevissthet, kroppsbeskjæmmelse, og til syvende og sist en *indre forfølger* av dets nedrige tilbøyeligheter. Det er denne ”selvovervinnelsen” man opphøyer til dyd. En dyd som spiller en like avgjørende rolle i opplysningshumanistenes fornuft som de kristnes frelse. Pedagogene opptrer nettopp som opplysningsmenn: Det handler om *fornuftens* beseiring av det naturlige, dyriske og følelsesmessige.<sup>31</sup>

Bekjempelsen av affektene er særlig skjebnesvanger, mener Miller, fordi den inntreffer så tidlig at barna ikke får mulighet til å utvikle et eget selv. Slik berøves de samtidig muligheten til å reagere adekvat og kritisk på torturen de utsettes for. De ender med å oppleve foreldrene som kjærlige, seg selv som syndige, og straffen som berettiget. Den grenseløse toleransen barnet nærer overfor foreldrenes handlinger, får det til å internalisere en syndsbevissthet. Det lærer å legge bånd på seg, undertrykke følelser og impulser, men blir dermed ute av stand til å artikulere egen smerte og vrede. Når barnet fratras evnen til å reagere affektivt, forblir det stumt, uten kontakt med denne delen ved seg selv. Det blir aldri innforlivet med kroppens språk. De blokkerte affektene dreies tilbake som følelser av angst, skam, usikkerhet og hjelpeløshet.<sup>32</sup> Oppdragelsen forkvakler evnen til å oppleve sterke emosjoner. Den forordner en tidlig tilpasning til lydighet og avhengighet, og installerer en forfølgende sensurinstans som viderefører undertrykkelsen av eget følelsesliv. Forbudet mot å oppleve eller uttrykke smerten og raseriet fører til at det stenges inne. Disse innestengte affekter løser seg ikke simpelthen opp, men forvandler seg med tiden til et hat mot en selv eller andre.

Familien fungerer slik sett som hatets arnested. Et i utgangspunktet sunt og vitalt kraftpotensial transformerer seg til et hat opplagret i underbevisstheten. Heri ligger også hva Miller betegner som ”gjentagelsestvangen”: Den som selv har vært offer for slik oppdragelse, viderefører den, idet man i avkommet gjenfinner sine egne forbudte impulser. Slik forsøker man å fornekte det man selv har opplevd ved å repetere det,

---

<sup>31</sup> Miller siterer blant annet J. Sulzer: ”Ein Kind, das gewohnt ist, seinen Eltern zu gehorchen, wird auch, wenn es frei und sein eigener Herr wird, sich den Gesetzen und Regeln der Vernunft gern unterwerfen, weil es einmal schon gewöhnt ist, nicht nach seinem Willen zu handeln.” Ibid. s. 27.

<sup>32</sup> Ibid. 36.

ved å overføre det på neste generasjon.<sup>33</sup> Gjentakelsestvangen motiveres av foreldrenes trang etter å ta igjen det forsømte hva gjelder aktelse og bekreftelse. I den autoritære oppdragelsen bekreftes overlegenheten overfor det svake barn som man aldri selv ble tillatt å være. Et tvangsmessig herskerkrav dølgjes bak overbevisningen om at barnet må lære lydighet og at dets vilje må kues.<sup>34</sup> Foreldrene og pedagogene tror at de oppdragende forholdsregler er ment for barnets vel og fremtid, ikke at de fyller egne behov. Barnet blir den skyldige og syndige, foreldrene de gode. Men det er forbudt mot å *oppleve* hatet som nødsaker at man *utlever* det i form av en destruktiv gjentakelsestvang. *Am Anfang war Erziehung*, i begynnelsen var oppdragelsen: Det er gjentakelsestvangen som er den virkelige arvesynd – eller hva Nietzsche ville kalle en arvedyd.<sup>35</sup>

Hatet kan imidlertid finne andre ventiler. Miller beskriver fascismen som det politiske utslaget av en psykodynamisk prosess kalt *avspaltning* og *projeksjon*. Den forherdende oppdragelsen driver en nådeløs bekjempelse av alle ”svakheter”, så som emosjonalitet, medlidenhet, angst, fortvilelse og avmaktsfølelse.<sup>36</sup> Det er disse trekkene ved en selv man lærer å forakte. De blir så avspaltet og projisert over på andre objekter. Slik kan enkelte grupper, eksempelvis jødene, hevdes å romme alle de egenskaper man er opplært til å hate og forfølge. De portretteres og oppleves som svake, ydmykede og skitne. Jødehatet kommer ifølge Miller av det ulovlige hatet oppdragelsesofrene bærer og forsøker å legitimere. Fascismen åpner for en utkanalisering av de i barndommen perverterte affekter. Hatet tillates, det blir bent frem oppmuntret for den gode borger av fedrelandet. Men det man bekjemper er en del av en selv, ingen egentlig fiende. Gjennom avspaltningen og projeksjonen blir den brutale far, hatets egentlige kilde, forskånet og fortsatt idealisert. Projeksjonen av onde affekter på erstatningsobjekter sikrer opprettholdelsen av det gode farsforhold.<sup>37</sup> Det er denne mekanismen som frembragte tilfellet Adolf Hitler, hevder Miller.

---

<sup>33</sup> Begrepet ”Wiederholungszwang” ble introdusert av Freud i ”Jenseits des Lustprinzips”. Millers anvendelse skiller seg ikke radikalt fra hans bruk.

<sup>34</sup> Miller: *Du skal ikke merke*, s. 145.

<sup>35</sup> Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*.

<sup>36</sup> Miller: *Am Anfang war Erziehung*, s. 100.

<sup>37</sup> *Ibid.* 143.

Joachim Fest betoner at Hitler nettopp steg ut av og profitterte på oppdragelsesskadene til en epoke som fant sine pedagogiske modeller i militærkasernene.<sup>38</sup> De på samme tid staute og ranke, lydige og dukknakkede unge menn kom, tidlig krøkede, i strie strømmer fra hjemmet til hæren. Ferdige soldater på jakt etter en fiende. Hos Miller figurerer Hitler som det fremste symptom på den svarte pedagogikkens destruktive potensial. Etter selv å ha gjennomgått et terrorregime i sine tidlige år, med daglig pryl og fornedrelse, med forbud mot å uttrykke følelser og smerte, gikk Hitler opp i total identifikasjon med aggressoren og gjentok dennes kamp mot det svake og skitne. Det verge- og hjelpeløse fikk aldri noen plass i selvet, og ble senere, i identifikasjonen med den brutale far, forfulgt over hele verden. For hans undersåtter dreide det seg om en dobbel projeksjon, idet Hitler ble stående frem som en autoritær farsskikkelse. Med barnlig naivitet utstyrte man føreren med guddommelig ufeilbarlighet. Aggressive geberder og kommandotaler var en kommunikasjonsform man hadde vokst opp med. De autoritært oppdratte mennesker kunne vanskelig gjenkjenne undertrykkelse og misbruk, selv når de stirret det i ansiktet. Vi må således forstå Hitler og hans tilhengere som produkter av den svarte pedagogikken, mener Miller.

Miller tolker dermed fascismens destruktivitet som frislippet av et overvintret infantilt raseri, forskjøvet over på bestemte grupper.<sup>39</sup> Impulsene er grunnleggende *reaktive*. Å betrakte dem som reaktive innebærer at man forkaster forestillingen om en instinktiv dødsdrift, thanatos, som Freud hentet frem fra ermet for å forklare krigene.<sup>40</sup> Millers største ankepunkt mot Freud er nettopp driftsteorien. Forbitret raseri og destruksjonstrang skriver seg ikke fra noen naturlig drift. Barndomstraumer kommer ikke av driftskonflikter, men av oppdragelsens fornedrelse og mishandling.<sup>41</sup> En naturalisering av aggressiviteten løper ærend for den svarte pedagogikkens syndiggjøring av barnet. Reaktivitet blir her et viktig begrep. Det betegner en perversjon av kroppen, dens affekter og begjær. For Miller tjener begrepet om det reaktive til å plassere problemet i en subjektløs kulturell tendens, en

---

<sup>38</sup> Sitert i Miller: *Am Anfang war Erziehung*, s. 92.

<sup>39</sup> Ibid. 277.

<sup>40</sup> Freud: "Jenseits des Lustprinzips" i *Das Ich und das Es*. I denne teksten er det for øvrig snakk om *Todestrieb*, ikke thanatos.

<sup>41</sup> Miller: *Du skal ikke merke*, s. 23.



gjentakelsestvang, fremfor barnets syndige natur. Det finnes ingen medfødt grusomhet, hevder hun. Selv Freud ender opp med å ta pedagogenes parti, når han ser begjæret som skadelig og fortrenningen som en samfunnsmessig nødvendighet. Psykoanalysen tar da del i forræderiet mot barnet, ved å fungere som apologet for en kultur som plasserer synden i den naturlige vitalitet snarere enn i forsøkene på å bekjempe den.

I hjertet av den svarte pedagogikken ligger det et tragisk feiltak: Man betrakter barnet som et oppkomme av farlige lidenskaper det gjelder å tøyse og fordrive, for slik å legge til rette for moral, fornuft, anstendighet og ansvarlighet. Men ved å forpurre affektutviklingen fjerner man grunnlaget for moralsk ekthet og skaper livs- og følelsesudyktige konformiteter, tilbøyelige til å ta sin oppdemmede vrede ut i aggressivitet og ødeleggelse. Fornuften danner intet bolverk mot destruksjonsimpulsene der den selv har oppstått gjennom perverteringen av affektlivet. Miller mener at den intellektuelle diskursen rundt moral og plikt er å anse som proteser, blotte kompensasjoner for manglende følelsesevner.<sup>42</sup> Den spiller på lag med den indre forfølger, som slavebinder kroppene og utbytter viljen.<sup>43</sup> Det er det samme oppdragelsesregimet som avler filosofiske skjønnånder og hatefulle fascister, iblant i én og samme skikkelse (Heidegger). Vi kan ikke vise til mangelen på fornuft eller dannelse konfrontert med fenomener som de såkalte *Einsatzgruppen*, elitedivisjoner bestående av velutdannede og dedikerte jødehatere som opererte som rene dødsskvadroner i kjølvannet av *Wehrmachts* fremrykning på østfronten. Mandat: Henrette sivile, forsvarsløse fiender av rasen.<sup>44</sup> En utadrettet aggressivitet kan gå hånd i hånd med fornuft og moralsk korrekthet. Miller oppfatter aggressiviteten og hatet som det uhandterlige biprodukt av en kroppsfiendtlig oppdragelse. Sedelighet, moral og fornuft tuktes opp til fortrensel for en affektiv spontanitet som mister sin positive uttrykksevne. Vi skal bringe denne tematikken videre med vekt på et aspekt Miller i liten grad fokuserer på, kanskje fordi det er underforstått: Fascismen som en utpreget *maskulin* uttrykksform.

---

<sup>42</sup> Miller: *Am Anfang war Erziehung*, 105.

<sup>43</sup> Ibid. 158.

<sup>44</sup> Arne Johan Vetlesen: *Evil and Human Agency*, s. 43.

## Soldatmannen

I tiden umiddelbart etter 1. Verdenskrig, noen turbulente år før Weimarrepublikken stabiliserte seg,<sup>45</sup> ble Tyskland herjet av en rekke maktkamper, proletære revolusjonsfremstøt og tilløpsvise borgerkriger. De paramilitære brigadene kjent som *Freikorps*, bestående av tidligere soldater med erfaring fra krigen og koloniene, opererte i denne tiden som selvbestaltede forsvarere av nasjonen mot bolsjevismens trusler.<sup>46</sup> Dels selvstendig, dels under vingene til en nyfødt republikk som anså deres aktivitet som det minste av to onder. I kampenes etterdønninger produserte Freikorps-soldatene en mengde romaner, biografier og memoarer. Litteraturen omhandlet kamper og slag, og fikk et betydelig popularitetsoppsving etter nasjonalsosialistenes maktovertagelse. Soldatene ble fremstilt som nasjonale helter og det tredje rikets anførere. Flere av dem endte selv opp i *Sturmabteilung* (SA). Disse soldatene kan vi ifølge Klaus Theweleit betrakte som proto-fascister.<sup>47</sup>

Med utgangspunkt i litteraturen forsøker Theweleit å komme proto-fascisten nærmere inn på klingen, ved å analysere den særegne typen fascistisk begjærproduksjon som tekstene spiller ut.<sup>48</sup> Her handler det ikke om å lese litteraturen som uttrykk for en ideologi eller mentalitet, ei heller som diskurs, men om å se den språklige tekstproduksjonen i sammenheng med den kroppslige affektproduksjonen. Tekstene viser frem særegne måter å strukturere kroppsfølelsen i møtet med mer eller mindre diffuse trusler. Slik kommer hva Theweleit oppfatter som et *fascistisk språk* til syne. Et eiendommelig trekk ved dette fascistiske språket, er dets manglende evne til å beskrive, fortelle, representere eller argumentere. Freikorpslitteraturen fremstiller slag soldatene har deltatt i, drap de har begått, med et språk like voldelig som handlingene. Litteraturen beskriver eller representerer ikke kampene, men trer selv i forlengelse av

---

<sup>45</sup> Republikken var riktignok aldri helt stabil, men nøt noen relativt rolige år på midten av 1920-tallet.

<sup>46</sup> Freikorpsene stod blant annet bak henrettelsen av spartakistlederne Rosa Luxembourg og Karl Liebknecht.

<sup>47</sup> Theweleit er ikke alene i så henseende. Også Hobsbawm og Paxton fremhever at disse gruppene utgjorde kjernen i de militante bevegelsene som utviklet seg til fascistiske partier. I Italia dannet de såkalte *Squadristi* et tilsvarende fenomen.

<sup>48</sup> Begjærproduksjon er ett av flere begreper hentet fra Deleuze og Guattari, som blir ordentlig introdusert først senere.

dem. Alt som utsettes for språket mister på sett og vis sitt livsuttrykk. Språket utsletter alle partikler av virkelighet det streifer over. Intet får bevege seg fritt og uavhengig.

Den fascistiske skrivemåten forstås som en språklig appropriasjon og transmutasjon av hendelser, en voldelig forvrengning, uten at vi kan forstå denne ut fra dikotomien subjektiv/objektiv. Den tildekker ikke virkeligheten slik den ”egentlig” er. Snarere *produserer* den det virkelige på en bestemt, fascistisk, måte. Theweleit tydeliggjør Deleuze og Guattaris påstand, som vi skal se på senere, om at begjærproduksjonen ikke kan skilles fra produksjonen av det reelle. Fascistene er ikke ofre for illusjoner. Deres realitetsproduksjon er delirisk, paranoisk, destruktiv og pervers, men ikke illusorisk, da den sosiale realitet alltid er produsert, både i sine rasjonelle og irrasjonelle varianter. Det finnes omstendigheter hvor den fascistiske virkelighetsproduksjon konstituerer den sosiale og politiske normalitet. Som Deleuze og Guattari påpeker: ”*Selv den klareste erklærte fascisme taler formålenes, rettens, ordenens og fornuftens språk.*”<sup>49</sup> En slik situasjon forsøker Theweleit å analysere ut fra freikorpslitteraturen.

Den språklige volden Theweleit finner hos soldatene, går særlig ut over kvinner. De beskrevne kvinneforholdene fremviser en ekstrem ambivalens, en høyfrekvent veksling mellom interesse og likegyldighet, aggressivitet og hengivenhet, hat og begjær.<sup>50</sup> I dramatiske vendinger fremstiller litteraturen en konflikt, en motsetning, mellom kjærligheten til kvinner og kjærligheten til fedrelandet. Kvinnene har lite å stille opp med når nasjonen kaller. Hos forfatterne smelter selv eget seksualliv sammen med nasjonens tilstand. Først som krigens seierherrer vil de kvalifisere som ektemenn og elskere. Krigens prioritet springer ut av den fullstendige, selvutslettende identifikasjonen mennene gjør med fedrelandet. Deres selvfølelse er prisgitt den tyske nasjonens helhet og integritet. Vi snakker her om en nasjonalistisk impuls som primært manifesterer seg kroppslig. Begreper som nasjon og fedreland lenker seg direkte sammen med soldatmenneskets kroppsforhold.<sup>51</sup> Den affektive investeringen av territorielle enheter gjør at truslene mot dem bokstavelig talt føles på kroppen.

---

<sup>49</sup> Deleuze og Guattari: *Anti-Ødipus*, s. 391.

<sup>50</sup> Theweleit: *Männerphantasien I*, s. 33.

<sup>51</sup> Ibid.

Theweleit viser at soldatene aldri gir uttrykk for faktisk kjærlighet overfor kvinner, men overfor fedrelandet, hjemstedet, troppen, uniformen, kameratskapet, samt overfor våpen og hester.<sup>52</sup> Mennene opplever det feminine som truende, og forsøker på ulike måter å utslette det. Det fascistiske språket virker ute av stand til å håndtere den emosjonelle kraften og seksuelle intensiteten som strømmer ut fra kvinnene. Det svarer med å ordne dem inn i sjablonger. Med Deleuze og Guattaris terminologi fungerer det *reterritorialisierende*; det tillater ingen uavhengige vitale uttrykk, men stenger alle kaotiske strømmer inne i representasjonens sterile orden. I soldatmennesenes hengivne fremstillinger av sine egne koner, forblir kvinnene navnløse og uspesifiserte, rent fiksjonelle representasjoner inspirert av Madonna-bilder. Gjennomgående opptrer kun to kvinnetyper, de ”hvite” og de ”røde”. Der den første fremstår som deseksualiserte, engleaktige dydsmønstre, assosiert med mødre og søstre, blir den røde typen fremstilt som horer, promiskuøse villdyr, assosiert med kvinnene som kjemper i det proletære opprøret. I den første kategorien blir kvinnene simpelthen berøvet sin seksualitet, mens den andre kategorien inkarnerer trusselen i ren form, og kan kun møtes med tilintetgjørende vold.<sup>53</sup> Theweleit ser her to ulike måter å håndtere en angst knyttet til de porøse grensene ved soldatenes egne kropper. De kjemper mot frittflytende affekter og emosjonelle forbindelser som truer med å viske ut skillet mellom selvet og verden. Kroppens panser slår stadig sprekker. Tekstene spiller således ut en reelt opplevd, kroppslig kamp mot de feminine truslene:

I takt med at kvinnen forsvinner, vinner mannen kontur. Langs denne veien skrider den fascistiske skrivemåten ofte frem. Man kan nesten si at stoffet ut av hvilket mannen ”forvandler” seg, er kvinnens oppløsende, seksuelt uberørte kropp.<sup>54</sup>

Kampene mot det feminine er imidlertid ikke rent tekstlige. De røde kvinnene blir i en rekke fremstillinger møtt med brutal vold. Proletære kvinner, såkalte ”geværkvinner”, egger mennene opp med sin skamløse oppvisning av seksuell erfaring og uavhengig liv. De pirrer og peker nese, utløser sterke affekter, og river mennene mellom angst og

---

<sup>52</sup> ibid 70.

<sup>53</sup> Ibid.

<sup>54</sup> ”In dem Maße, wie die Frau verschwindet, gewinnt der Mann Kontur. Auf diesem Wege schreitet die faschistische Schreibweise oft voran. Fast könnte man sagen, der Stoff, aus dem die ”Verwandlung” des Mannes gemacht wird, ist der sich auflösende sexuell unberührte Leib dieser Frau.” Theweleit: *Männerphantasien I*, s. 44.

begjær. Frykten soldatene nærer overfor disse ”horene”, hvis synd primært består i å legemliggjøre en truende erotisk vitalitet, nødsager den brutale og voldelige behandlingen de ofte blir til del. I litteraturen florerer beskrivelser av kvinnedrap. De preges alle av et besynderlig fravær. Soldatene når i disse øyeblikkene en tranceaktig tilstand. Alt blir diffust og konturløst. Verden fremstår ikke lenger i klart avgrensede subjekter og objekter. Soldatene erfarer et slags bevissthetstap, en delirisk-hallusinerende selvoverskridelse, mens kvinnene omdannes til ”blodige masser”.<sup>55</sup> Her finnes ingen personer, ingen gjerningsmenn, ingen ofre, idet grensene oppløses i voldens rene intensitet. Det er disse øyeblikkene soldaten både frykter og begjærer. Kun gjennom destruksjon og tilintetgjørelse trer han i berøring med den affektive, selvoverskridende intensitetstilstand. Men drapene er likevel ikke uttrykk for et annet, *egentlig* begjær: i sin perverterte, reaktive, angstfylte form retter begjæret seg mot det eksplosive og destruktive. Soldatene *vil* drepe og ødelegge. Voldelig ”selvforsvar” anviser veien til begjærtillfredsstillelse. Det finnes her, som hos Ernst Jünger, intet liv uten våpen, intet liv uten krig.

Angsten soldatene uttrykker overfor det feminine står i nær forbindelse med kommunismen. Kampen mot de røde kvinnene er aldri noe annet enn kampen mot bolsjevismen. For soldatene, som identifiserer seg fullt og helt med nasjonen, inngår enhver triviell og bagatellmessig hendelse i en makrohistorisk kontekst. I Tysklands kamp mot den røde fare. Kommunismen beskrives ut fra en gjennomgående strømmetaforikk, som floder, bølger og oversvømmelser som skyller inn over landegrensene. Mot denne ”røde floden” står soldatene klippefast på grensene. De vil ikke svømme, ikke flyte med, men stå stødig forankret som demninger mot de kaotiske bølgene. Vi gjenfinner en konflikt mellom det molekylære og det molare (Deleuze og Guattari), mellom strømmene og de avgrensede helheter, på alle nivåer i soldatenes skildringer. De viser til stadighet en draging mot det ordnede, en angst for det flytende. All bevegelse må foregå ordnet. Etter kommandolinjer, i kolonner, organiserte blokker, faste enheter. Mens de relaterer alle strømmer til sin egen kropp, identifiserer de seg med troppen og nasjonen som fullstendige og avgrensede kropper.

Truslene tar ikke utelukkende form av frittflytende strømmer, men formuleres iblant som diffuse hybrider. Som blandingstilstander på kroppens grenser. Farene ikles

---

<sup>55</sup> Ibid.

betegnelser som skitt, smuss, slam, sumper, gjørme og velling. Soldatene griper til slike blandingskategorier, likvide substanser ofte forbundet med kroppsutsondringer, for å begrepsliggjøre fryktens objekt. Man frykter å synke i ”den bolsjevikiske sumpen”. Man frykter fuktige og urene blandinger, hybridtilstander av alle slag. Igjen mener Theweleit at metaforikken bearbeider en frykt i forhold til egen kropp.<sup>56</sup> Hos soldatene synes det å ligge til grunn en ego-svakhet, en panisk opplevelse av å miste konsistensen. Kroppens helhet er under kontinuerlige angrep. Det innkapslede subjektet, med sitt panser mot verden, martres av heterogene strømmer i sin egen kropp. Beskrivelser av strømmer, av bølger, av sumper og gjørme, viser til konkrete erfaringer av soldatenes kroppslige heterogenitet. Soldatmannen må sloss for å bevare sitt selv. Voldshandlingene fungerer som *selv*-forsvarsmekanismer overfor den vedholdende trusselen om indre oppløsning. Mennene beskytter seg mot forbudte impulser; mot affektive intensiteter de aldri har lært å forholde seg adekvat til, og derfor føler seg oversvømt av.<sup>57</sup>

Hos soldatmannen møter vi en type hvis kroppslige strømmer har blitt fullstendig beleiret av den samfunnsmessige sedelighet. Pansringen resulterer i et paranoisk forhold til egen kropp. Oppdragelsen fra id til ego, natur til kultur, innebærer her en tørrelgging av affektstrømmene og installering av skyldfølelse. Theweleit hevder at skyldfølelsen ikke avhenger av henvisningen til prester og guder. Skyldfølelsen risses direkte inn i kroppen. Den kroppslige effekten av sedelig oppdragelse stammer ikke primært fra de ideologiske bildene: ”Guden som ”ser alt” bor i den enkeltes hud, i personens rander og porer, i dennes muskulatur; han er en bestanddel i selve lystfølelsen, han driver forvandlingen fra lyst til angst.”<sup>58</sup> Oppdragelsens forbud og straff innsetter kroppslige alarmsystemer og bevoktningsinstanser. Samvittighetskvaler manifesterer seg som muskelsammentrekninger og ”stikk i brystet”. Forbudsstempelet på bestemte kroppslige opplevelser inngir en forknytt angst og smerte, som finner botemidler i den utrettelige forfølgelse av sensurerte

---

<sup>56</sup> ”Metaforikk” er kanskje ikke helt presist. Det er ikke ord som står for noe annet, men forsøk på å formidle en faktisk opplevelse.

<sup>57</sup> Remi Nilsen: ”Affektive strømmer, mannsfantasier og kroppspansring”, s. 156 i *Agora* nr. 3 2005.

<sup>58</sup> ”Der Gott, der ”alles sieht”, wohnt in der eigenen Haut, an den Rändern, an den Löchern der Person, in ihrer Muskulatur; er ist Bestandteil der Lustempfindung selbst, er betreibt die Verwandlung der Lust in Angst.” Theweleit: *Männerphantasien I*, s. 430.

impulser hos en selv og andre. I kampen mot det levende. Det er den destruktive reaktivitet som driver soldatmennene ut i kamp mot strømmer av alle slag. Theweleit betrakter dem som det ekstreme grensetilfelle av en sivilisasjonsprosess, et morderisk produkt av det borgerlige samfunn. Med støtte hos Norbert Elias hevder han at sivilisasjonsprosessen har tatt form av en grensedragning og en pansring. En spaltning av individet fra dets affekter. Det sentrale for denne oppgrensningen ble evnen til selvdistansering, selvkontroll, selvobservasjon og affektdemping.<sup>59</sup> Den misogyniske aggressivitet soldatene fremviser, er uttrykk for et angstfylt kroppsforhold utløst av en slik borgerlig oppdragelse. Som vi så hos Miller, blir den utadrettete volden en nærliggende forløsningskanal for dem som stadig fornemmer det fryktede og forhatte bevege seg i deres egne kropper.

Theweleit istemmer Walter Benjamins påstand om at fascismen utgjør en parodi på revolusjonen og en estetisering av politikken, som til syvende og sist munner ut i krig. Benjamin betraktet fascismen som et forsøk på å organisere massen og å la den artikulere seg gjennom en form for reaksjonær revolusjon. En måte å gi massene en uttrykksmulighet uten å rukke ved eiendomsforholdene. Den revolusjonære energi ble kanalisert inn i en politisk estetikk med førerkulten og massemonstringene, og med krigen som sitt uvegerlige kulminasjonspunkt.<sup>60</sup> Theweleit hevder at fascismen på den ene siden appellerer som beskyttelse mot alt som flyter og strømmer, mot livets overveldende og kaotiske multiplisitet, som den tvinger i kne med militær disiplin og orden. Men samtidig som strømmene bindes opp, lar fascistene dem flyte i sine ritualer. De kodes og kanaliseres inn i masseopptog og fanemarsjer. Indre tilstander oversettes til monumenter og massemonstringer. Det er dette som menes med en parodi på revolusjonen, en rituell, iscenesatt frigjøring, der de marsjerende soldatene på samme tid uttrykker befridde drifter og prinsippene som undertrykker dem. Opphissede, eksaltete, men i bunn og grunn depotenserte, idet de kun får leve affektene ut innenfor nøyaktig oppteegnede rammer. Fascismen tillater et begrenset utløp for affektene, og kan betraktes som en form for affektiv organisering. Mennenes kropper danner den umiddelbare resonansflaten for politisk-retoriske figurer som enhet, renhet, grense og lebensraum. Betydningen av demarkasjoner hos fascistene

---

<sup>59</sup> Theweleit: *Männerphantasien I*, s. 311.

<sup>60</sup> Walter Benjamin: *Kunstverket i reproduksjonsalderen*, s. 62-63.

viser tilbake til et skrøpelig panser som fikserer grensen mellom indre og ytre. *Strømmen*, trusselen i sin reneste form, er alltid noe grenseoverskridende, om det så gjelder grenser opptrukket av kroppen, staten, sedene eller tradisjonen.

### Sivilisasjonens andre

Vi har så langt betraktet fascismen til dels som et svar på det paranoiske forholdet til en ulovliggjort, fortrenget, undertrykket og antatt farlig kroppslighet. Fremmedgjøringen fra affektive strømmer og vitale impulser, opprettholdt gjennom et voldelig fremtuktet panser, skaper et angstfylt forhold til en kroppslig alteritet som stadig truer med å komme til overflaten. Reich, Miller og Theweleit viser hvordan dette konkret arter seg på individuelt nivå. Hos dem er det snakk om en perversjon av begjæret inntruffet i de tidlige leveår. De antyder samtidig at dette må betraktes som utslag og repetisjoner av en langvarig kulturell og historisk prosess, som har etterlatt dypere furer enn det som lar seg glatte ut med individuell psykoanalytisk praksis. Fascismen bekrefter problemet som *politisk* anliggende.

Dette leder ut på kollisjonskurs med visse naturaliseringstendenser hos Freud. Undertrykkelsen stammer ikke fra en mikrokosmisk familieinstitusjon avskåret fra det samfunnsmessige, en lukket enklave dømt til å gjenta det ødipale drama, men er et produkt av historisk foranderlige regimer for hvilke familien kun tjener som reproduksjonsinstrument. Familien er alltid allerede kulturen, i form av *ideologi* hos Reich eller *oppdragelsesregimer* hos Miller. Oppdragelsens politiske relevans demonstrerer de ved å fremstille familien som henholdsvis strukturfabrikk (Reich, Theweleit) og hatets arnested (Miller). Der den tradisjonelle psykoanalysen naturaliserer den borgerlig-patriarkalske familiestruktur og viser ethvert spørsmål om genealogi tilbake til en "ur-hendelse"<sup>61</sup>, peker disse forfatterne ut over familiens ramme ved å drive analysen over terskelen til det politiske. Der den tradisjonelle psykoanalysen ender i et forsvar for det bestående, ved kun å gripe inn i de individuelle patologier, vil disse forfatterne gå til roten og renske ut patologiene en gang for alle. De nekter å akseptere forestillingen om den onde natur, og ser destruktive impulser som et reaktivt og perverst resultat av den sedelige oppdragelsens misforståtte forbedringstiltak. Men, psykoanalytikerne konsentrerer

---

<sup>61</sup> Se Trond Berg Eriksen: *Freuds retorikk*.



seg om familien og oppdragelsen. Vi vil forsøke å utvide perspektivet. Spørsmålet om fascismen må stilles innenfor et mer generelt rammeverk. Betrakter vi fascismen som mer allmenn enn det uttrykket den har fått i bestemte historiske regimer, må vi også vise hvilke trekk som peker ut over den historiske konteksten. Vi skal nå, gjennom Horkheimer/Adorno og Bataille, forsøke å sette kroppsfortrengningen og fascismen inn i en bredere historiefilosofisk sammenheng.

*”Neden under Europas kendte historie løber en underjordisk.”* skriver Horkheimer og Adorno: *”Den består af de gennem civilisationen fortrængte og forvrængte menneskelige instinkter og lidenskabers skæbne.”* Og videre: *”Set fra den fascistiske nutid, i hvilken det skjulte kommer for dagens lys, fremtræder også den manifeste historie i sin sammenhæng med denne natside, som man går let hen over i nationalstaternes officielle legende – og ikke mindre i deres progressive kritikk.”*<sup>62</sup>

Fascismen stiger frem som tilsynekomsten av noe uvedkjennelig, den forkrøpling og pervertering av det kroppslige som tiltar i takt med det sivilisatoriske fremskritt. Horkheimer og Adorno ser i opplysningen en bevegelse drevet mot den stadig forbedrede beherskelse av naturen, simultant rettet mot naturens krefter og den enkeltes iboende drifter. Rasjonalitet henger uløselig sammen med herredømmet over den indre og ytre natur. Herredømmet hviler på en trang til selvoppholdelse gjennom utrydning av de impulser og affekter som skulle kunne true det rasjonelle subjekt. Selvoppholdelsen triumferer ved en art selvfornektelse, idet den baseres på den avvergende kontrollen over ønsker, begjær og lidenskaper. Man må gjøre seg fremmed for egen natur. Fornektelsen av det kroppslige, fordømmelsen av følelsene, utgjør de sentrale komponenter i fornuftens gradvise formalisering.<sup>63</sup> Tenkning og fornuft distanseres fra begjæret, som bare kan lede på avveie. Mennesket avskjæres mer og mer fra bevisstheten om seg selv som natur. Fremskrittet ledsages av en skjult perversjon; barbariseringen følger sivilisasjonen som en slagskygge.

Horkheimer og Adorno viser at denne opplysningens logikk innvarsles allerede med de homeriske epos. Myten er allerede opplysning. Odyssevs frykter å fortape seg i sirenenes forføreriske sang, å bli styrtet i avgrunnen av sine ukontrollerte lidenskaper. Ingen kan motstå deres forlokkelser, som leder ut i den ulykksalige selvoppløsning.

---

<sup>62</sup> Horkheimer og Adorno: *Oplysningens dialektik*, s. 316.

<sup>63</sup> Ibid. 144.

Han må ta opp kampen mot egne impulser ved å bruke list. Listen, eller hva Nietzsche kaller "selvoverlistelsen"<sup>64</sup>, danner her den vestlige rasjonalitetens embryotiske skikkelse. Med list sørger Odyssevs for å bli tjoret til masten før seilassen passerer sirenene. Dette er opplysningens logikk: Selvoppholdelse gjennom selvfornektelse. Man må holde de impulser fra livet som forpurrer det formålsrasjonelle subjekts prosjektrettede ferd. *"Angsten for at miste selvet og med selvet også at ophæve grænsen mellem sig selv og andet liv, skyheden over for død og destruktions, er nært beslægtet med en lykkeforjættelse, som civilisationen hvert øjeblik har været truet af."*<sup>65</sup> Ved å beherske den indre og ytre natur dannes subjektet som noe enhetlig.<sup>66</sup> Menneskets uttreden fra naturen forutsetter en refleksjonens makt som i samme bevegelse konstituerer og blir konstituert av subjektiviteten.

Den dobbelte front mot de indre og ytre naturkrefter henger nært sammen. Utad fungerer opplysningen gjennom en permanent avmystifisering, en bortdriving av begrensede illusjoner om naturens antropomorfe egenskaper gjennom den progressive nedrivning av animisme og overtro. Vitenskapens sannhetssøken er selv underlagt en streben etter herredømme. Den formaliserte fornuften kjennetegnes ved en tankens løsrivning fra naturens objekter. En distansering. Fornuften hever seg over den affektive og sanselige forbindelse med verden ved å operere i det begreplige. Erkjennelse forstås som tilbaketrukket begrepslig refleksjon. Reduksjonen av alt til det begreplige medfører for Horkheimer og Adorno at man skjærer bort det innkommensurable og ikke-identiske. Dette henger sammen med en utarming av de erfaringer og opplevelser den rasjonelt avstemte kropp er i stand til å ha: *"Skabelsen af enhed i den intellektuelle funktion, i kraft af hvilken herredømmet over sanserne utfolder sig, betyder forarmelse af både tænkning og erfaring; adskillelsen af de to områder efterlader dem begge som beskadigede."*<sup>67</sup> Fornuftens foreskrevne distanse stenger for den kroppslige opplevelse av det forskjellige. Man mister den konkrete

---

<sup>64</sup> Brukt som beskrivelse av Sokrates i *Götzendämmerung*. Se Nietzsche: *Afgudernes ragnarok*.

<sup>65</sup> Horkheimer og Adorno: *Oplysningens dialektik*, s. 72-73.

<sup>66</sup> Hammer: *Theodor W. Adorno*, s. 55.

<sup>67</sup> Horkheimer og Adorno: *Oplysningens dialektik*, s. 75.

sansenessige og taktile forankringen i verden.<sup>68</sup> En overvunnet og temmet kropp gis ingen plass eller mulighet til å leve seg ut.

I den borgerlig-patriarkalske, opplyste kultur blir kvinnen stående som uttrykk for den fordømte natur.<sup>69</sup> Slik vi så hos Theweleit, oppstår misogynien som en utladningskanal for det fortrenge ved at kvinnene tjener som projeksjonsflate for den kropp man forakter.<sup>70</sup> Det er den samme skjebne som rammer jødene under fascismen, hevder Horkheimer og Adorno. En trang til tilintetgjørelse lader seg opp der den undertrykte natur nektes utfoldelse. Grusomheten og destruksjonsviljen skrives her på kroppsfortrengningens konto. Det er snakk om reaktive impulser for hvilke jødehatet utgjør en ventil. I tråd med Miller forstår Horkheimer og Adorno antisemittismen som en paranoisk projeksjon av de affekter man ikke kan la passere som sine egne.<sup>71</sup> Man retter raseriet mot det påstått svake og avmechtige, og bekrefter dermed sin egen tilhørighet til det overlegne. Til herrerasen. Dobbeltheten ved fascismen ser vi nok en gang: Den er på samme tid en paranoisk reaksjon som bunner i en undertrykket kroppslighet, og en måte å slippe det undertrykte til uttrykk. For Horkheimer og Adorno er denne tilsynelatende regressen, kulturens omslag i barbari, selv inneholdt i opplysningens dialektikk. Fascismen melder seg som et opplysningsforaktende, nyhedensk, folkenasjonalt opprør som adresserer massenes lengsel etter å utfolde en forbudt og ubestemt natur. Med ritualer og slagord, uniformer og marsjer, iscenesettes den mytiske mimesis som det eksakte motstykket til opplysningens beherskede refleksjon.<sup>72</sup> Dens barbariske paroxysmer uttrykker det perverterte biprodukt av den progressive opplysning selv.

Horkheimer og Adornos ”totalanalyse” demonstrerer det problematiske med å stille seg på fornuftens side mot barbariet og irrasjonaliteten. De fascistiske destruksjonsimpulser er selv fremkalt av en dominerende fornuft som fortrenger alle elementer som ikke lar seg innpasse. Den irrasjonelle brutalitet man fordømmer er

---

<sup>68</sup> Hammer: *Theodor W. Adorno*, s. 57.

<sup>69</sup> Horkheimer og Adorno: *Oplysningens dialektikk*, s. 169.

<sup>70</sup> Selv om Theweleit er kritisk til begreper som projeksjon og representasjon, idet det for ham dreier seg om konkrete erfaringer av kroppslig selvoppløsning.

<sup>71</sup> Horkheimer og Adorno: *Oplysningens dialektikk*, s. 262.

<sup>72</sup> *Ibid.* 259.

ikke et avgrenset unntaksfenomen uavhengig av fornuften, men en perversjon oppstått med fornuftens fornektelse av kroppen. Kritikken til Horkheimer og Adorno sletter på Freuds kulturkritikk, med den viktige forskjell at Freud heller mot å anta en naturlig, instinktmessig polaritet mellom eros og thanatos. Destruktive tilbøyeligheter skyldes ifølge ham ingen perversjon av den naturlige kjærlighet, men danner en driftsmessig negativitet som utligner den. Freud mener altså å finne en medfødt dødsdrift. Han antar at dragingen mot grusomhet og destruksjon har et biologisk korrelat, en "ond" natur. Vi ser at dette skiller seg fra påstanden om det onde som noe *reaktivt*. Undertrykkelsen antar hos Freud en nødvendighetskarakter. Dyret som buldrer i det ubevisste må holdes nede med alle midler.<sup>73</sup> Menneskene må da forskyve sine driftsmål for å få bukt med de lidelser som forbudene mot umiddelbar driftstilfredsstillelse fremvirker. Kulturen forvandler driften til en "målhemmet impuls". Dermed taper tilfredsstillelsen seg i kvalitet, "*Man oppnår større lystfølelser ved tilfredsstillelsen av en vill drift, uhemmet av jeg`et, enn en hemmet.*"<sup>74</sup>, men med driftenes avdempede form sikres en kvantitativ forlengelse av livet og muligheten for kultur. Den sublimerte kulturen er tross alt å foretrekke fremfor den ville naturen, mener Freud.

Batailles tilnærming til fascisme problemet skriver seg inn i den motsetningen vi skisserer ovenfor. Han fører Freuds begrep om dødsdriften videre, men støtter ikke ideen om at den simpelthen lar seg sublimere og omdanne til noe positivt og produktivt. En slik forestilling er selv en del av problemet. Bataille lanserer en distinksjon mellom *det homogene* og *det heterogene*, som antyder en uoverskridelig motsigelse ved det menneskelige. *Det homogene* kommer klarest til uttrykk i det borgerlige samfunn, kjennetegnet ved en allmenngjort utilitarisme. I et slikt samfunn har ikke tingene noen verdi i seg selv, kun i forhold til hverandre. Mennesker og ting måles i deres kvantitative nytte, knyttet sammen i ekvivalenstermer under pengenes fellesnevner. En samfunnsmessig orden garanteres gjennom reduksjonen av alle menneskelige uttrykk og relasjoner til standardiserte målestokker. Bare de målbare

---

<sup>73</sup> Som et apropos kan vi her vise til en interessant observasjon i Theweleits analyse av soldatmennene. Han viser at disse selv oppfatter seg som bærere av et indre villdyr, en rasende destruktivitet som stadig må holdes tilbake. Noen særlig grad av "fortrengning" er det ikke snakk om. Se Theweleit: *Männerphantasien II*.

<sup>74</sup> Freud: *Ubehaget i kulturen*, s. 22.

størrelser kan her tre frem. Homogeniteten preges av en forestiling om at alt lar seg ordne inn i et vekst- og akkumulasjonsregime. Men forestillingen hviler på at noe fortrenses: *det heterogene*, som ikke lar seg fange opp av regimets standarder, og som unnflyr dets begreper og tenkning. Vi ser her en linje til Horkheimer og Adornos kritikk, og fornuftens nødvendige fortrensel av det ikke-identiske.

Den homogene orden er resultatet av en historisk tendens mot å skulle bygge opp et absolutt rasjonelt, rent og transparent samfunn, basert på nytte, arbeid, viten og trygghet. Hegel er den moderne homogenitetens metafysiske fanebærer, mens Bataille formulerer hva man kunne kalle dens psykoanalyse, i den forstand at han forsøker å få frem hva denne ordenen fortrenser. Betrakter vi det homogene som et gjennomiktig system av kommensurabilitet, representasjon og identitet, administrert av rasjonalitetens lover, dreier det heterogene seg om noe systemet ikke kan behandle, ettersom det utgjør en radikal forskjellighet, en *ikke-logisk differens*.<sup>75</sup> Denne negative bestemmelsen, som forskjellighet, alteritet eller utside, støter på visse problemer idet man prøver å uttrykke det mer substansielt. Det heterogene er nettopp definert ved sin uassimilerbarhet. Her kommer også vitenskapen til kort, all den tid den baserer sitt perspektiv på elementenes antatte homogenitet (identitet). Ifølge Bataille er det heterogene per definisjon utelukket fra det vitenskapelige oppmerksomhetsfelt. En løfterik vei for å nærme seg det heterogene finner han likevel i psykoanalysens begrep om det ubevisste. Begrepet antyder noe sensurert og utgrenset. Noe som faller utenfor den altopplukkende selvbevissthet man finner hos Hegel.<sup>76</sup> Dette fortrenste ubevisste har imidlertid ikke først vært bevisst, slik tilfellet er i den freudianske psykoanalysen. Snarere unnflyr det den homogene bevisstheten fullstendig. Således utgjør det ubevisste for Bataille en del av det heterogene, uten at man kan transponere det over i en tingliggjørende diskurs.

---

<sup>75</sup> Bataille: "The Notion of Expenditure", fra *Visions of Excess*.

<sup>76</sup> Batailles Hegel er formidlet gjennom Alexander Kojéves forelesninger. Her fremstilles Hegels system som en filosofisk antropologi; historien som en prosess drevet av begjæret etter den andres anerkjennelse. Hegel blir i Kojéves tapning til historiens kulminasjonspunkt i egenskap av "den fullstendig selvbevisste vise", som dialektisk bringer all negativitet til opphør ved å forene splittelsene mellom substans og subjekt, i-seg og for-seg, væren og diskurs. For Bataille representerer Hegel et førsteklasses symptom på en moderne hybris, idet han foregir å bygge opp et absolutt transparent system uten utside. Se Kojève: *Introduksjon til lesningen av Hegel*.

Her kan vi uten større vanskeligheter påpeke selvmotsigelser. Bataille prøver da heller ikke å unngå dem. Men innvendinger på det logisk-begrepelige plan treffer ikke det *erfaringsmessige* sjikt han forsøker å sirkle inn med konseptet om det heterogene. Det er snakk om en uforklarlig differens, singularitet og innkommensurabilitet, men bestemt gjennom den *positive verdien* dette har i den *affektive opplevelsen*.<sup>77</sup> Vi kunne antydningvis beskrive det heterogene gjennom symptomatiske opplevelser: Formløse krefter og strømmer; voldsomhet, intensitet og affekter; kroppslige utsondringer og energiutladninger; øyeblikksvise tilstander av henrykkelse, av eksaltasjon, av feberhete rystelser og transgressive erfaringer på grensene til det bevisste liv. Det er overskytende rester som ikke lar seg innlemme i nyttesystemet, fordi de kjennetegnes ved sin voldsomhet, sin kvalitative intensitet og sin umiddelbarhet, og slik oppleves destruktive og farlige for et homogent regime som fremstiller menneskenes og tingenes *kvantitative varighet* som eneste mulige verdi.<sup>78</sup>

Det heterogene knytter Bataille videre til det hellige, slik han mener det har opptrådt i arkaiske kulturer. Disse kulturrene utviklet rituelle måter å håndtere de heterogene krefter og impulser. Bataille hevder med støtte hos Marcel Mauss at vi i flere arkaiske kulturer finner økonomiske institusjoner drevet mot eksess, mot ødsling, mot uproduktive utgifter, ikke mot nytte eller tilegnelse. Dette betrakter han ikke som noe rent kulturelt, men som en grunnleggende menneskelig impuls. Festivaler, offerseremonier og orgiastiske tilstelninger fremviser alle tilbøyeligheten til å tilintetgjøre verdier kun for intensiteten i øyeblikkets ekstase. Den formålsløse ofringen av rikdommer dyrker en kvalitativ umiddelbarhet fremfor den kvantitative varighet. Batailles påstand er at overskuddene *må* ødes. Produksjon og destruksjon henger intimt sammen. Forestillingen om en endeløs akkumulasjon er ikke bare illusorisk, men direkte farlig. Dette tydeliggjøres i paradokset ved at de moderne samfunn ruger over et så svimlende potensial for og vilje til masseødeleggelse. Stadig forbedrede produksjonsvilkår leter etter et korresponderende destruksjonsutløp. Samfunn som forneker destruksjon og vold ruster opp til et uovertruffent krigsberedskap. En undertrykket voldsomhet, oppdemmet inntil bristepunktet, finner

---

<sup>77</sup> Bataille: "Fascismens psykologiske struktur", s. 30, i *Agora* nr. 3 2005.

<sup>78</sup> Jf. Bataille: *Theory of Religion; Erotismen*.

sitt utløp i de mest dødbringende former, hvor massive destruksjonsimpulser veller frem.

Fascismen finner seg til rette i disse revnene i homogeniteten. Det homogene samfunnet drives mot hva Bataille kaller *imperative krefter* for å sikre dets opprettholdelse overfor uassimilerbare elementer som det selv produserer. Disse imperative kreftene har sitt sete i staten, men besitter en autoritetskraft som hever dem over det homogene. Autoriteten henviser alltid til et transcendent prinsipp som unndrar seg noen eksakt forklaring. Den suverene, i det minste når den trer frem i personifisert form, er selv noe heterogent, som i egenskap av sine usedvanlige nådegaver står hevet over det ordinære samfunn. Denne bestemmelsen er ikke ulik den fascistene Carl Schmitt gjør av suverenitetsprinsippet, eller hva Max Weber betegner som et karismatisk herredømme.<sup>79</sup> De imperative kreftene blir ifølge Bataille invitert inn når det homogene samfunnet opplever det heterogenes stadig mer insisterende nærvær. En fryktinngytende erfaring eller fornemmelse baner veien for det autoritære. Verdens fasthet og stabilitet er i ferd med å fordampe. Den fortrenge heterogenitet kommer skyllende inn over homogenitetens orden. Heterogeniteten utfordrer alle strukturer, alle avgrensede identiteter, subjekter og objekter, i kraft av sin transgressive voldsomhet som bekrefter det virkelige flytende og ufastleggbare karakter:

Den *homogene* virkelighet fremtrer under det abstrakte og nøytrale aspektet til strengt definerte og identifiserte objekter (den er i bunn og grunn en virkelighet som er spesifikk for de faste objekter). Den *heterogene* virkelighet er kraftens eller sjokkets virkelighet.<sup>80</sup>

Vi kan tenke oss at det heterogene som trusselbilde tar den diffuse formen beskrevet av Theweleits soldatmenn. Bataille fremhever den proletære masseoppstand og det lutfattige lumpenproletariatet som uttrykk for noe heterogent. I massens form spilles det revolusjonære ut som et affektivt energioverskudd, et kraftfelt av voldsomme spenninger som søker utladning.<sup>81</sup> Massen er et heterogent fenomen. Det er nettopp i utladningen, hevder Elias Canetti, at massen blir virkelig; når alle individuelle forskjeller er opphevet og massen utfolder sin ødeleggelseslyst uten personlig ansvar

---

<sup>79</sup> Se Carl Schmitt: *Politische Theologie* og Max Weber: *Makt og byråkrati*.

<sup>80</sup> Bataille: "Fascismens psykologiske struktur", s. 32, i *Agora* nr. 3 2005.

<sup>81</sup> Bataille: "Popular Front in the Street", i *Visions of Excess*.

eller gjerningsmenn.<sup>82</sup> Slik blir massen både tiltrekkende og farlig. Dens subjektsoverskridende ansvarspulverisering gir utløp for en destruksjonstrang, samtidig som man vegrer seg fra å tape sin homogene og avgrensede individualitet ved å smelte sammen med det kollektive villdyr. Når massene entrer den politiske arena, endres politikkenes vilkår. Bataille påpeker at fascistene her var på høyde med et fenomen som de politiske fornuftsdyrkere ikke kunne forstå:

We must contribute to the masses' awareness of their own power; we are sure that strength results less from strategy than from collective exaltation, and exaltation can come only from words that touch not the reason but the passions of the masses.<sup>83</sup>

Massenes brokete fremtreden signaliserer en åpning av det politiske felt som kan dreie i flere retninger.<sup>84</sup> De fremviser en rasende og ukuelig energi ("den røde floden") som konstituerer en truende uassimilerbarhet overfor det homogene regimet. Denne trusselen behøver selvsagt ikke å være reell. Reaksjonen følger den paranoiske veien vi har vært innom tidligere, der den sosiale maskinen støter på sine egne fortrenkte elementer. De *subversive* bevegelsene som virvler opp i samfunnets heterogene bunnsjikt møtes av en *imperativ* bevegelse ovenfra.<sup>85</sup> En høyere heterogenitet ment å beskytte mot den lave. Erfaringer som kan åpne for frigjøring, kan dermed også lede til en autoritær innstramning. De to retningene er fremkalt av de samme mekanismene. Hva Bataille kaller fascismens psykologiske struktur ligger i dragingen mot autoritær vold og imperative krefter der samfunnet konfronteres med sitt fortrenkte andre. Dette heterogene er, som vi har sett, et relativt fleksibelt begrep. Det kan tenkes å innbefatte de krefter og drifter vi har vært inne på tidligere, men lar seg ikke redusere til disse. Snarere dreier det seg om det radikalt andre, det

---

<sup>82</sup> Canetti: *Masse og makt*.

<sup>83</sup> Bataille: "Popular Front in the Street", s. 167 i *Visions of Excess*. Hitler og Mussolini, som Freud, fattet eksempelvis stor interesse for Gustave Le Bons bok om massepsykologi.

<sup>84</sup> I dag, hevder Peter Sloterdijk, har masseoppløpene mer eller mindre forsvunnet. Massene har blitt flokkindividualisert, plassert foran hvert sitt tv-apparat som konsumenter av den samme masseunderholdningen: "Den masse som ikke er forsamlet, og i det postmoderne samfunn ikke kan forsamles, har derfor ikke lenger følelsen av egen kropp og eget rom. Den ser seg ikke lenger selv strømme sammen og agere, den kjenner ikke lenger sin egen fysis pulsere, det stiger ikke lenger et felles brøl opp av den." (*Masseforakt* s. 34).

<sup>85</sup> Bataille: "Fascismens psykologiske struktur", i *Agora* nr. 3 2005.



utelukkede – utsiden, rett og slett. Den paranoiske reaksjonen bekjemper således noe den ikke er i stand til å innlemme, som samtidig er en del av det selv. Trusselens diffuse uttrykk bekrefter dette. Vi så det hos Theweleit. Man frykter strømmer og bølger, det skitne og urene, tilstander av oppløsning og sammenblanding. Batailles heterogenitet fremviser slike trekk. Når de proletære massebevegelsene kalles heterogene, er det nettopp fordi de uttrykker denne uassimilerbare alteriteten.

Bataille forstår fascismen som en generalisering av den militære organisasjonsform til staten som helhet. Den samler klassene ved å, som militæret, negere og utslette alle distinktive egenskaper gjennom uniformeringen under et enhetliggjørende prinsipp. Slik individet i en hær forsvinner i uniformen, paraden, den taktfaste marsjering og den rene geometriske orden, blir den enkelte under fascismen sugd opp i den nasjonale enhet inkarnert i førerens person. Denne organiseringen er både homogen ved sin disiplin og orden, og heterogen i sin guddommelige opphøyning av førerskikkelsen. Ifølge Bataille fullbyrdes her en sammensmeltning mellom det militære og det religiøse. De blir uatskillelige. Militærets hierarkiske modell kjennetegnes ved en affektiv binding til (hær)føreren, en identifikasjon med dennes ære og en beredvillighet til å følge hans kommando.<sup>86</sup> Fascismen konsentrerer den militære fører og den guddommelige leder i ett suverent prinsipp.<sup>87</sup> På sett og vis reaktiverer den en før-demokratisk herredømmeform, men skiller seg likevel fra det monarkiske, idet føreren ikke henter sin makt fra avstanden, men snarere fra nærheten til folket. Han representerer folket gjennom nærhet, ikke distanse.<sup>88</sup> Samtidig er denne

---

<sup>86</sup> Bataille har utvilsomt hentet ett og annet fra Freuds *Massenpsychologie und Ich-analyse*.

<sup>87</sup> Flere fortolkere har fremhevet et slikt religiøst aspekt ved fascismen. De har imidlertid blitt behørig kritisert. Peter Sloterdijk hevder at denne tilnærmingen mest røper en manglende evne til å forstå dumheten og det folkelige ressentimentet som ligger under den fascistiske bevegelsen: *"Diese Interpretationen spiegeln die Eitelkeit der Interpreten, die über weniger als eine Religion nicht reden wollen. Aus der Addition von Rassistendummheit, Bürokratendummheit und Soldatendummheit entsteht noch lange kein religiöses Phänomen."* (*Die Sonne und der Tod*, s. 68). Man overfortolker noe tomt og platt. Det skjuler seg ifølge Sloterdijk ingen spiritualitet bak hva Hannah Arendt kaller ondskapens banalitet. Bataille rammes kanskje ikke direkte av denne kritikken, ettersom hans fokus rettes mot den affektive strukturen og dennes kvasi-religiøse trekk.

<sup>88</sup> Hvilket viser det spesifikt moderne ved fenomenet, slik det blant annet ble beskrevet av den kulturkonservative filosofen José Ortega y Gasset, preget av sine weimarske opplevelser: "The characteristic of the hour is that the commonplace mind, knowing itself to be commonplace, has the

imperative instansen heterogen, en uantastelig autoritet, som avviser enhver underordning til et samfunnsmessige nytteprinsipp. Under den heterogene autoritetens vinger tillates man å utfolde forbudte affekter og begjær innenfor et homogent rammeverk. Fascismen åpner opp strengt regulerte sluser for fortrenge destruksjonsimpulser. Dens appell ligger i dens dobbelthet: På samme tid som den beskytter mot heterogene trusler, slipper den det heterogene til uttrykk.

Vi ser at Bataille synes å forutsette et naturlig destruksjonsinstinkt, en drift mot ødeleggelse og utslettelse. Hos Bataille er det fortrenge og undertrykte alltid noe voldsomt. En dyrisk natur som huserer i dypet av det homogene, fremmedgjorte mennesket. Fascismen er det katastrofale utfall av en kultur som forneker denne voldsomheten. Det er den blinde ødingen av glemte krefter. Batailles destruksjonsdrift skiller seg imidlertid vesentlig fra Freuds. Enhver drift mot å overskride det homogene peker tilbake til hva Bataille omtaler som en "tapt intimitet". Intimitet viser til en dyrisk tilstand, en før-menneskelig tilværelse kjennetegnet ved den rene immanens; her flyter alt værende sammen i et ubrutt kontinuum av prosesser, i kretsløp av kraftutfoldelser og energetiske utladninger. Man er i verden "som vann i vann".<sup>89</sup> Det distingveres ikke mellom liv og død, subjekter og objekter, fordi en slik operasjon krever en tilbaketrukket selvbevissthet. Intimiteten har en annen temporalitet. Alt er umiddelbart, det finnes ingen varighet knyttet til avgrensede identiteter og gjenstander.

Denne tapte intimitet, hva vi kunne kalle "naturen", er hva de heterogene grenseerfaringene gir antydningvis berøringer med. Idet den negerer varigheten og det diskontinuerlige subjekt, innebærer heterogeniteten en vold. Tradisjonelle samfunn utviklet praksiser for å kanalisere disse kreftene. Offerpraksisen tilfredsstilte en voldelig impuls. Den ritualiserte ødsling var på høyde med driften mot å overskride nytten og varigheten gjennom destruksjonens intense umiddelbarhet. De fascistiske og militaristiske elementene som oppstår i det moderne, svarer til en

---

assurance to proclaim the rights of the commonplace and to impose them wherever it will." (*The Revolt of the Masses*, s. 18).

<sup>89</sup> Bataille: *Theory of Religion*. Han understreker for øvrig at slike historiefilosofiske fremstillinger alltid er dramatiserende og mytologiske. Det er et forsøk på å antyde noe om det fortrenge, som per definisjon ikke kan fremtre klart eller uttrykkes begrepslig.

fortrengning som har antatt slike dybder at den destruksjonsrettede overskridelse nødvendigvis blir massiv og ukontrollert. I verste fall totalutslettende. Som hos Horkheimer og Adorno, blir den fascistiske brutalitet et uttrykk for den fatale undertrykkelse som sivilisasjonens fremadskridende rasjonalisering utøver på kroppslige krefter og impulser. Men som vi så, later det hos Horkheimer og Adorno til å være snakk om en reaktiv perversjon, ingen naturlig destruktivitet. Bataille kan sies å formulere et stykke antropologi som tillegger driftene en bestemt, voldelig retning. Dette stiller ham på linje med Freud, i opposisjon til et perspektiv som knytter det onde til det reaktive. Vi skal se videre på hvordan Deleuze og Guattari, i en allmenn fascismeanalyse som minner om Batailles, forsøker å holde fast på tanken om begjærets grunnleggende positivitet og det negatives reaktive karakter.

### Strømmer og koder

Deleuze og Guattari tar utgangspunkt i forholdet mellom det ubevisste og det sosiale, stilt som en forskjell mellom det *molekylære* og det *molare*.<sup>90</sup> Disse distinksjonene har visse likheter med Batailles skille mellom heterogenitet og homogenitet.<sup>91</sup> Det molekylære betegner ikke-lokaliserbare mikrofysiske strømmer som virvler rundt under det språkliges og observerbares nivå, mens det molare sikter til avgrensede enheter som lar seg uttrykke diskursivt og statistisk.<sup>92</sup> Det ubevisste er molekylært, det sosiale molart. Ved å betrakte det ubevisste slik, som nonfigurative strømmer og molekylære intensiteter, angriper Deleuze og Guattari en reduktiv tendens i måten det konsiperes innenfor psykoanalysen. Mot dennes fremstilling av det ubevisste som symbolistisk og avbildende, fremviser de et ubevisste som virker maskinisk og produktivt.

Kritikken av psykoanalysen formuleres ut fra hva vi kunne kalle en begjærets ontologi. Teori smelter sammen med praksis i Deleuze og Guattaris bestrebelse på å ”deterritorialisere” regulære regimer og opprette fluktlinjer mot nye muligheter for autonomi og ”autopoietisk subjektivitetsproduksjon”.<sup>93</sup> Deres anarkistiske feiring av

---

<sup>90</sup> Denne fremstillingen konsentrerer seg i hovedsak om Deleuze og Guattaris *L'Anti-Oedipe*.

<sup>91</sup> Likhet: Det molekylære er noe overskytende som fortrennes av det molare. Forskjell: Det molekylære er selv det som produserer det molare.

<sup>92</sup> Deleuze og Guattari: *Anti-Ødipus*.

<sup>93</sup> Guattari: *Chaosmosis*.

strømmer og fluks introduserer et begrepsapparat som selv er høyst bevegelig. I denne behandlingen blir vi imidlertid nødt til å forsøke å holde dem fast. Vi starter pedagogisk, med et skjematisk oppsett av motsetningspar<sup>94</sup> som kan sies å bære fremstillingen i *L'Anti-Oedipe*, innenfor hvilke fascismespørsmålet ifølge forfatterne får sin særegne aktualitet:

<b>Det ubevisste</b>	<b>Det sosiale</b>
Molekylær	Molar
Produksjon	Anti-produksjon
Mikrofysikk	Makrofysikk
Begjær	Interesse
Schizofren	Paranoid
Deterritorialisering	Reterritorialisering

Som antydnet innbefatter Deleuze og Guattaris begjærstilfilosofi en kritikk av representasjonstenkningen i den formen begjærkategorien blir meislet ut innenfor psykoanalysen. Her forestiller man seg begjæret som representert ved bestemte etterstrebede objekter, symbolsk manifestert i det ubevisstes stadige repetisjon av det antikke teater (Ødipus). Den ender ifølge Deleuze og Guattari opp med et idealistisk begjærstilbegrep modellert etter *behovet*. Begjæret får da en fastlagt form og retning. Det relateres til underskudd og mangel, idet det forstås som noe man skal tilfredsstille.<sup>95</sup> Men begjærets mangeltilstand er hos Deleuze og Guattari ikke

---

<sup>94</sup> Dette er selvsagt aldeles respektløst og urimelig overfor de fritt bevegelige rhizomene, disse "ikke-hierarkiske" og "ikke-lineære" strukturene som skyter sine røtter ut i alle retninger. Begreper er åpne, labile, strømmende, dansende, maskinelle – de lar seg ikke fikse i skjemaer av binære opposisjoner, som gjensidig bestemmende punkter i uforanderlige strukturer. Hensikten er, som sagt, "pedagogisk"...

<sup>95</sup> Deleuze og Guattari: *Anti-Ødipus*. Theweleit følger denne kritikken, og hevder med alvorlig ironi at psykoanalysen overser hvordan "incestforbudet" støtter seg på et forutgående "incestpåbud": "(...) *es ist nicht die Mutter, es war nie die Mutter, es war gar nicht nur eine Frau, was ich wünschte, ich wollte die Welt erfahren, sie produzieren, sie bevölkern mit meinen Kreaturen, jede mögliche Verbindung probieren, jeden Ort betreten und wieder verlassen, dann muß das, was der Analytiker als "Inzestwunsch" dingfest macht, auf irgendeine Wiese von außen, von der Gesellschaft, in die Person installiert werden.*" (*Männerphantasien I*, s. 391).

grunnlagt i en forutgitt natur. Den er et produkt av de samfunnsmessige regimer begjæret leveres ut innenfor. Mangelen *innskriveres* gjennom sosialisering og diskurser som strukturerer begjæret, og danner grunnlaget for det kapitalistiske samfunnets utbyttingsregimer. Deleuze og Guattari avfeier bestemmelsen av begjæret som mangel gjennom en slags *reductio ad absurdum*. Hvis begjæret skulle være mangel på et reelt objekt, måtte dets egen realitet være fundert i en ”mangelens vesen” som produserer illusjoner og fantasmer:

På det laveste stadium av fortolkningen innebærer dette at det reelle objektet som begjæret mangler, for sin del viser tilbake til en ytre sosial eller naturlig produksjon, mens begjæret innvendig produserer en fantasiverden som fordobler virkeligheten, som om det fantes ”et drømt objekt bak ethvert virkelig objekt” eller en mental produksjon bak de virkelige produksjonene.<sup>96</sup>

Begjæret må ifølge Deleuze og Guattari forstås maskinelt, som produksjon, en primærkraft i hva de kaller produksjonen av det reelle. *Begjærsmaskinene* produserer ingen egen psykisk realitet, men selve den samfunnsmessige realitet. Vi finner ingen sosial virkelighet annet enn den som er investert og produsert av begjæret. Det ubevisste fungerer som fabrikk snarere enn som teaterscene: ikke knyttet til bilder og symboler, men maskinerende og produktivt, i en strøm av assosiasjoner, forbindelser og tilkoblinger som utrettelig opprettes og oppløses. Det produserer, hvilket vil si at det er en mekanisme som produserer andre mekanismer. Slik sett *betyr* det ingenting.<sup>97</sup> Vi må gripe det på et funksjonsnivå, ikke et fortolkningsnivå. Deleuze og Guattari nærmer seg en analyse av det ubevisste myntet ut i rene funksjonalistiske termer. Dette innebærer at *produksjon* og *funksjon* faller fullstendig sammen.<sup>98</sup> Begjærsmaskin er et begrep som overskrider skillet mellom mekanisme og vitalisme, ved å på samme tid få frem en maskinisk egendynamikk og dens livgivende prinsipp.

En maskin er noe annet enn en organisme. Organismen har et fast oppsett av organene og danner en lukket, selvregulerende enhet. Maskiner er åpne og plastiske. De oppretter midlertidige forbindelser, lager stadig nye oppkoblinger og konneksjoner. Andre sammenstillinger er alltid mulige. Denne maskinelle forståelsen av livet

---

<sup>96</sup> Deleuze og Guattari: *Anti-Ødipus*, s. 36.

<sup>97</sup> Deleuze og Guattari: ”Capitalism and schizophrenia”, intervju i Guattari: *Chaosophy*, s. 54.

<sup>98</sup> Schaanning: *Vitenskap som skapt viten*, s. 256.

fremhever kreativitet og produktivitet som dets grunnleggende dimensjon. Konnektive prosesser er skapende og aktive, i en kontinuerlig *tilblivelse*. Begrepet begjærsmaskin, selv en kreativ konneksjon, tilbyr en åpen bestemmelse av det menneskelige uten tilflukt til en eller annen transcendent/ideell kategori, det vil si rekken av tronpretendenter som seiler opp etter Guds erklærte død: Humanismens Menneske, Subjektet, Rasjonaliteten. Mennesket adlyder ikke et på forhånd gitt design grunnlagt i en transcendent idealisme. Naturens og kroppens produksjonskrefter utgjør det værendes *immanente* prinsipp. I en fullstendig immanent materialisme kan ikke begjæret ha noen forutgitt retning. Som med Nietzsches *vilje* er det her snakk om ren affirmasjon og en kreativ åpenhet for det nye, det forskjellige, det enda ikke eksisterende.<sup>99</sup>

I sin rene form vibrerer det begjærsmaskinelle ubevisste som blott og bar intensitet; et kraftfelt av frastøting og tiltrekning, konturløse strømmer og gradienter, hvor ingen entiteter lar seg identifisere. Erfaringen av disse rene intensiteter, som ofte kan virke opprivende, kaller Deleuze og Guattari schizofren.<sup>100</sup> De schizofrene intensitetsopplevelser trer i kontakt med livets og materiens pulserende midtpunkt. Det ubevisste begjær kjenner hverken personer eller gjenstander, kun dirringer, vibrasjoner, strømmer og rystelser. Eksempelvis kan vi forstå den før- eller ikke-personlige relasjonen mellom mor og spedbarn som en prosess av strømmer brutt av maskinelle oppkoblinger. Brystet kobles til munnen som trekker ut en melkestrøm, uten at de noen gang oppleves som separate deler av kroppene, langt mindre som en relasjon mellom to separate kropper. Vi kunne anta at spedbarnet opplever en uskjelnelighet overfor omgivelsene. At et skille mellom indre og ytre enda ikke har satt seg. Foreldrene kommer ifølge Deleuze og Guattari først til syne på begjærproduksjonens ”registreringsoverflate”.<sup>101</sup> Begjærsmaskinenes produksjon fungerer molekylært og *konnektivt*, mens den *disjunktive* registreringsoverflaten ruter opp kroppene i avgrensede områder gitt bestemte oppgaver. De konnektive strømmene registreres disjunktivt som atskilte og distinkte deler av kroppene, videre som subjekter og objekter. Registreringskodene er sosiale koder som lukker kroppene

---

<sup>99</sup> Gutting: *French Philosophy in the Twentieth Century*, s. 340.

<sup>100</sup> Deleuze og Guattari: *Anti-Ødipus*.

<sup>101</sup> Ibid. 57.

ved å begrense maskinenes kombinasjonsmuligheter. Ikke ulikt Reichs kroppspansring.

Vi kan forstå det ovenstående som et forsøk på å nærme seg psykoanalysens *id* i dens presosiale og nakne form. Hos Freud fremstår det ubevisste som allerede kodet. Hans tenkning forblir idealistisk så lenge de affektive kroppsstrømmer knyttes til på forhånd gitte bilder og figurer. Men Deleuze og Guattari finner ingen trygg havn, ingen figurer eller begreper som kan fastholde det ubevisstes åpne bevegelser. Betraktet som strøm og kreativ maskinering har det ubevisste null og niks med en ødipal familietrekant å gjøre. Det betyr ikke at det ikke *kan* anta en slik form, men først etter at begjærets produksjon har blitt trukket inn i den sosiale produksjonens kretsløp. I den molekylære begjærsproduksjonen kjenner libido ingen personer, intet jeg, kun intensiteter, singulariteter, partialobjekter – men idet libido *investerer* personer og et jeg, blir det fanget i en sosial produksjon, i sosiale maskiner, med sine molare enheter.<sup>102</sup> De sosiale regimene koder kroppene, kanalisierer strømmene og innskriver mangelen i det som opprinnelig arter seg som et kreativt overskudd. Denne sosiale produksjonen står ikke i et ytre forhold til begjærsproduksjonen, ettersom det dreier seg om samme prosess. Deleuze og Guattari hevder at de to produksjonsinstansene er identiske i natur, men forskjellige i regime.<sup>103</sup> Begjæret foretar en umiddelbar investering av det sosiale feltet. Det konstituerer den sosiale produksjonens drivkraft. Regimeforskjellen består i at der begjærsproduksjonen er molekylær og revolusjonerende, er den sosiale produksjonen molar og regulerende. Den overleirer begjærets strømmende molekylære multiplisitet med begrensende molare entiteter, slik som de avgrensede, lukkede subjekter og objekter.<sup>104</sup>

Enhver identitet og identifikasjon kan slik sett fungere tillukkende. De molekylære og konnektive strømmene er både det produktive prinsipp og det som blir fornektet. I investeringen av subjektet ligger eksempelvis en fordring om dets vedholdende konsistens og stadige selvgjenkjennelse. Under subjektets herredømme konvergerer angivelig alle affekter og krefter i en univokalitet. Vi kan tenke oss at erfaringer og

---

<sup>102</sup> Ibid. 381.

<sup>103</sup> Ibid.

<sup>104</sup> I oppfølgeren til *L'Anti-Oedipe, Mille Plateaux*, brukes begrepet "stratifisering" for å beskrive disse prosessene. Deleuze og Guattari: *A Thousand Plateaus*.

opplevelser som rokker ved denne konsistensen, anses som truende og farlige. I et slikt perspektiv blir subjektet selv en undertrykkende og paranoisk investering. Undertrykkende, fordi subjektsformen stenger for det åpne og prosessuelle ved kroppen; paranoisk, fordi subjektet samtidig fornemmer en heterogenitet det ikke kan slippe til uttrykk. En identitet er, for å spille med ordene, alltid en *id*-entitet, en molar enhet investert av det libidinale. De sosiale formene er i én forstand kjennetegnet ved sin *anti-produksjon*, sine begrensninger og innskrenkninger av molekylære strømmer. Begjærsmaskinene investerer og produserer sosialmaskinens molare formasjoner, men som helheter *på siden av delene*.<sup>105</sup> Det molare er ikke aggregert av det molekylære, da nivåene er heterogene i forhold til hverandre. Begjæret er i seg selv revolusjonært, i stand til å opprette forbindelser langs andre linjer enn dem som foreskrives av regimene, og dermed rive opp den sosiale teksturen.<sup>106</sup> Først når begjæret kobles til den sosiale produksjonens på forhånd gitte objekter, kommer mangelen inn i bildet. Det kodes i henhold til rådende maskinelle oppstillinger. Slik presses de frie assosiasjoners flertydige konneksjoner inn i entydige rammer. Kroppen forstås da ikke som en åpen prosess. Den lukkes til en fast opprisset enhet, et panser som fikserer grensen mellom innside og utside. Dens deterritorialiserende strømmer reterritorialiseres i et subjekt muret inne i sin individualitet.

Med konseptet begjærinvestering alluderer Deleuze og Guattari ikke bare til psykoanalyse, men også til økonomi. Slik markeres et slektskap til og en overskridelse av de ulike freudo-marxistiske forsøk vi har streifet innom tidligere. For eksempel Reich: Hans begrep om seksualøkonomi tar sikte på å etablere en freudiansk *parallel* til den marxistiske sosialøkonomi. Men ved kun å betrakte dem som paralleller, klarer han ikke å fremstille interaksjonsforholdet på annet vis enn gjennom dikotomier som basis og overbygning, realitet og ideologi. Ideologien ”innvirker” på det materielle kun der det dreier seg om en forskjell i natur. Slik er det ikke hos Deleuze og Guattari. Begjæret, dets produktivitet og investeringer, er selv en del av den økonomiske infrastrukturen. Trukket ned til et elementært nivå virker dette rimelig nok: Eksempelvis er det kapitalistiske system fundert på en begjærsmessig investering i eiendomsforholdene, i produksjonsrelasjonene, i konsumkulturen, med

---

<sup>105</sup> Deleuze og Guattari: *Anti-Ødipus*.

<sup>106</sup> Deleuze og Guattari: ”Capitalism and schizophrenia”, i *Chaosophy* s. 54.



andre ord en dypereliggende affektiv tilknytning enn hva som konnoteres med begrepet ”ideologi”. Samfunnets mest undertrykkende og utbytende former opprettholdes ikke primært ved ideologiske apparater som manipulerer bevisstheten, men ved den direkte og umiddelbare investeringen begjæret foretar på det sosiale felt.

Det er nettopp her fascismeproblematikken blir presserende, mener Deleuze og Guattari. Reich hadde rett når han påpekte de undertryktes ubevisste deltakelse eller investering i sin egen undertrykkelse. Han tok feil når han tilskrev dette en subjektiv eller psykisk villfarelse, en ideologisk mystisisme, stilt overfor virkelighetens objektive rasjonalitet.<sup>107</sup> Interesseinvesteringer som svarer til en klasses posisjon, kan eksistere side om side med ubevisste begjærsinvesteringer ladet med reaksjonære og fascistiske anslag.<sup>108</sup> Skillene er ikke alltid tydelige. I hvert fall ikke så tydelige at vi kan hevde at det første handler om rasjonalitet, mens det andre er knyttet til det irrasjonelle. Når vi ser samfunnets ubegunstigede lidenskapelig forsvare repressive apparater, stikk i strid med enhver objektiv revolusjonær interesse, skyldes det ifølge Deleuze og Guattari den primære og ubevisste investering begjæret gjør i regimene som koder det.<sup>109</sup> Begjæret kan ikke fases ut fra det virkelige eller det rasjonelle. Det utgjør selv det reelles produksjonsfabrikk, hinsides skillene mellom subjektiv og objektiv, rasjonell og irrasjonell.

Fascismen aktualiseres innenfor en bestemt historisk kontekst. Vi har så langt omtalt de sosiale regimene som kodende. Men i den historiske formasjon innstiftet av kapitalismen, er det den motsatte tendens som dominerer. Kapitalismen kjennetegnes ifølge Deleuze og Guattari av en *generalisert avkoding*, en utløsning av strømmer, en frisetting av produktive relasjoner og konnektive muligheter. Den er deterritorialiserende. På sett og vis er den, i positiv forstand, schizofreniserende. Kodingen var karakteristisk for tidligere samfunnsformer. Det sosiale ble skrevet direkte inn i kroppene. Mulige forbindelser ble låst i kodede praksiser og ritualer, slik som ekteskapsinngåelse. I de senere despotiske samfunn inntrådte så en monark eller stat for å foreta en *overkoding*. Lover og regler ble tredd ned for å ramme inn

---

<sup>107</sup> Deleuze og Guattari: *Anti-Ødipus*.

<sup>108</sup> ”Interview om Anti-Ødipus”, s. 28 i Deleuze: *Forhandlinger*.

<sup>109</sup> Deleuze og Guattari: *Anti-Ødipus*, s. 365. Den revolusjonære aktivitet er således avhengig av en ”desinvestering” av de bestående apparater.

heterogene og transversale bevegelser. Multiplisiteten av strømmer og singulariteter fant seg fortrent av sosiale overkodingsapparater. Men alle slike territorielle oppbindinger er nødt til å lekke. Begjæret overskyter kategoriene; det oppretter linjer på tvers av kodenens begrensninger. Med kapitalismen får vi en situasjon hvor nettopp den permanente avkodning er toneangivende. Den river opp gamle strukturer og mangfoldiggjør produktive muligheter. Et slikt samfunn organiseres ikke av en suveren overkodingsinstans under henvisning til transcendens og metafysikk. Det kapitalistiske samfunns koordinerende prinsipp er *aksiomatikken*. Gamle koder erstattes av en fleksibel maskin som organiserer de avkodede strømmene immanent: Kvantitativt, vitenskapelig, teknisk, matematisk.<sup>110</sup> Aksiomatikken regulerer ikke gjennom spesifiserte forskrifter og direkte regler, men styrer relasjonene indirekte ved å sette standarder og legge premisser for utveksling og interaksjon.

Kodingen forsvinner likevel ikke. Parallelt med deterritorialiseringen pågår en reterritorialisering. Begge deler er en del av aksiomatikken. Kapitalismens generelle avkodning virker sammen med rekodifiseringen rundt territorielle, nærmest arkaiske formasjoner. Den moderne aksiomatikken internaliserer arkaismene. Her installerer anti-produksjonen seg i produksjonen selv. Foruten subjektet danner også staten, nasjonen, rasen, kulturen og tradisjonen slike enheter for reterritorialisering.

De moderne samfunnenes sosiale aksiomatikk er fanget mellom to poler, og svinger uopphørlig fra den ene polen til den andre. Ettersom de er skapt av avkodingen og deterritorialiseringen, på den despotiske maskinens ruiner, er disse samfunnene fanger mellom *Urstaaten* som de gjerne kunne tenke seg å vekke til live igjen i form av en overkodende og reterritorialisende enhet, og de frigjorte strømmene som fører dem henimot en absolutt terskel.<sup>111</sup>

De to tendensene eller polene, deterritorialisering og reterritorialisering, har sine psykologiske korrelat i schizofreni og paranoia. Vi vil hevde at skillet mellom det schizofrene og det paranoiske, slik det opptrer hos Deleuze og Guattari, svarer til distinksjonen mellom det aktive og det reaktive. Molekylære strømmer bindes opp i en investering av det sosiale feltets molare enheter. Investeringen ledsages av en reaktiv paranoia, ettersom tendensen til opprivning og deterritorialisering selv er en

---

<sup>110</sup> Deleuze og Guattari: *Anti-Ødipus*.

<sup>111</sup> *ibid* 277.

del av den kapitalistiske maskinens aksiomatikk. De lukkede og totale enheter utsettes for stadige trusler fra strømmenes grenseløse åpenhet. Opplevelsen av det overskytende, det åpne, av det virkeliges karakter av flyt og uforutsigbarhet, kan gjøre den paranoiske anti-produksjonen autoritær og brutal. Dermed vil Deleuze og Guattari forstå hva Reich betegner som ”tradisjonelle bindinger”, det vil si reaksjonære og fascistoide tilbøyeligheter, som en paranoisk refleks som oppstår idet de molekylære strømmene skyller inn over det molare. Det *reaktive* finner da sin politiske motsvarighet i det *reaksjonære*. Den kapitalistiske formasjonen driver et farlig balansespill. For å organisere de avkodede strømmene, tyr dens aksiomatikk til anti-produksjonens arkaismer. Den får alt til å flyte, samtidig som den avhenger av territorielle anordninger rettet *mot* strømmer og bevegelse. Her vil det alltid ligge en fare for at anti-produksjonens krefter tar overhånd. At staten omdannes til en paranoisk krigsmaskin, som erklærer død over alt som flyter.<sup>112</sup>

Den kapitalistiske maskinens simultane prosess av deterritorialisering og reterritorialisering er knyttet til dens ”ubevisste” fornemmelse av at begjæret både er produktivt og ladet med et radikalt potensial. Et uhemmet begjær renner til alle kanter, sprer seg utover vidåpne rom og horisonter, flyter av gårde uten hensyn til grenser og segregasjon. Derfor er det revolusjonært, derfor er det farlig. Idet det graviterer mot territorielle enheter vil det likevel kunne begjære egen avmakt og undertrykkelse. Det foretar en paranoisk investering av innskrenkende territorialiteter artikulert gjennom rasen, nasjonen, folket, kulturen og staten. Heri ligger dreiningen til anti-produksjon, hvor fascismen stiger opp som det mest brutale politiske uttrykket. Slik kan vi fortolke Theweleits soldatmenn: Når de diffuse farene melder seg stadig mer insisterende, blir investeringen av det territorielle intensivert og forsterket. Truslene mot staten og nasjonen føles kroppslig, idet soldaten knytter disse begrepene til sin egen kropp gjennom den totale identifikasjonen med sosialmaskinens territorielle enheter. Han forsvinner opp i dem. Dette illustrerer på sett og vis hva som menes med begjærsmessig investering, men en investering som har bikket over i det ekstreme. Vi kunne kalle det en overinvestering.

Vi ser at den paranoiske reaksjonen ikke begrenser seg til opplevelsen av et misforhold mellom libidinale strømmer og subjektets konstruerte enhet. Å sette

---

<sup>112</sup> Deleuze og Guattari: *A Thousand Plateaus*.

begjæret som primært betyr på ingen måte at man innskrenker analysen til det individuelle nivå. Snarere undersøker man det kollektive *under* det individuelle. Det ubevisste oppretter maskiner i utveksling med kollektive strømmer av språk, uttrykksmønstre, bilder, symboler – begjæret lenker seg sammen med materiell-semiotiske kollektive oppstillinger. Et slikt begjær lar seg ikke reterritorisere til en subjektiv individuasjon.<sup>113</sup> Det samme gjelder for fantasmene og deliriene, de er alltid koblet til semiotiske kjeder, alltid kollektive under det individuelle. Fascistiske regimer demonstrerer således et paranoisk massedelirium satt i system; deliriet gjennomskjærer alle trinser og tannhjul i den totalitære maktens maskinelle komposisjon, som på én og samme tid er normal og patologisk, rasjonell og irrasjonell.<sup>114</sup> Dynamikken mellom deterritorialiserte strømmer og reterritoriserende instanser løper på tvers av sedvanlige skiller mellom det kollektive og det individuelle, makro og mikro. Maskinene kobler seg sammen og produserer langs linjer som overskrider slike motsetninger. Psykoanalysens innsnevrede fokus på individet og familien får ikke grep om disse prosessene. Deleuze og Guattari hevder at de begrepene den utformer for å mediere mellom nivåene, bare avslører utilstrekkeligheten ved utgangspunktet.

Vi hevder at det sosiale feltet umiddelbart blir investert av begjæret, at det er det historisk bestemte produkt av begjæret, og at libido ikke har behov for noen mediering eller sublimering, ei heller noen psykisk operasjon eller transformasjon, for å innta og investere produktivkrefter og produksjonsforhold.<sup>115</sup>

Aversjonen mot hjelpebegreper ment å fremvise en slik ”psykisk operasjon eller transformasjon”, angår nok også det vi tidligere har vist til som *projisering*. Deleuze og Guattari gir en annen inngang til å se hvorfor den paranoiske reaksjonen manifesterer seg kroppslig. Den kroppslige erfaringen av truslene, eksempelvis mot statens grenser, rasens renhet eller nasjonens enhet, vitner ikke om projisering, men om en kroppslig affektproduksjon koblet til samfunnets territorielle enheter. De territorielle figurene investeres *direkte* av begjæret; de er ikke projektivt avledet fra infantile familieerfaringer, da familien aldri bare er familien, men alltid politikk,

---

<sup>113</sup> Guattari: ”Everybody wants to be a Fascist”, *Chaosophy* s. 160.

<sup>114</sup> Vi finner ikke så lite paranoisk-delirerende tale blant våre egne politikere, eksempelvis knyttet til de overveldende ”strømmene” av flyktninger og asylsøkere som raser inn over landegrensene.

<sup>115</sup> Deleuze og Guattari: *Anti-Ødipus*, s. 39.

kultur og historie. Slik sett *representerer* ikke nasjonen familien, eller staten/føreren faren, ettersom familien aldri er primær, men et ledd i den sosiale maskinen. Én territoriell figur blant flere. Nasjonen, folket og staten blir altså investert direkte av det ubevisste. De avhenger ikke av en formidlende familieinstans som skulle kaste skyggebilder på veggene.

Projiseringen har imidlertid to sider. Reich og Miller viser, som vi så, at fascistenes projeksjon er dobbel. Føreren blir faren, nasjonen blir familien; men på den andre siden blir jødene det onde. Vi må spørre hvilke mekanismer som ifølge Deleuze og Guattari ligger bak fremveksten av et fiendebilde, hvis det ikke dreier seg om projisering. Hvordan blir en diffust opplevd paranoia overfor strømmer oversatt til bestemte fiendegrupper? Er det tilstrekkelig å vise til en affektiv investering i nasjonen og rasen for å forstå intensiteten og aggressiviteten i nazistenes jødehat? Hos Reich og Miller, som hos Horkheimer/Adorno og Bataille, vil det her dreie seg om et opplagret hat eller en trang til destruksjon som søker en målskive for å berettige sin utladning. Deleuze og Guattari snakker i stedet om et paranoisk delirium fremkalt av territorienes fortrenkning av strømmer og begjærets produktive åpenhet. Aggresjonen og den destruktive brutalitet må da være uttrykk for at begjæret har investert anti-produksjonens instanser til fulle. Man har så å si blitt ett med dem. *Reaktivitet* relaterer Deleuze og Guattari dermed til frykten for flyt og de paranoiske fornemmelser som oppstår med enhver molar identifikasjon. Det er dette som gjør fascismen allmenn. Og derfor, hevder de, ønsker vi alle å være fascistere.

## **Del II: Kritikkproblemet**

Først, la oss rekapitulere. I Del I har vi fremstilt en forbindelse mellom en reaktiv kroppssituasjon og det vi kunne kalle en indre fascisme. Et gjennomgående premiss var at fascismen ikke kun kan gripes an på et ideologisk plan, at den samtidig må forstås i sammenheng med kroppens begjær og affekter. Begjæret etter destruksjon, etter å undertrykke og å undertrykkes, har ifølge denne fremstillingen blitt *produisert* gjennom en samfunnsmessig hemming av livets aktive krefter. Unntaket fra en slik tilnærming fant vi i Bataille, som problematiserte forestillingen om det reaktive ved å anta en naturlig drift mot destruksjon og ødeleggelse; perversjonen ligger for Bataille ikke i at kreftene endres kvalitativt, men at de oppmagasineres og utfolder seg ukontrollert.

Forenklet kan vi sette opp en motsetning mellom et syn som går ut fra kreftenes naturlige destruktivitet, deres dyriske og ”onde” karakter, og det synet som postulerer en naturlig positivitet, uskyld og ”godhet”. Distinksjonen aktiv/reaktiv svarer til sistnevnte, som innebærer en kritikk av de konsekvensene antagelsen om naturens ondskap får når den implementeres som teknikker for menneskeforming. Hvis det onde kommer fra den sosiale formingen selv, er det den vi må rette kritikken mot. Men hvor dypt stikker denne motsetningen? Når man i begge tilfeller knytter henholdsvis ”god” og ”ond” til en antagelse om menneskets *natur*, og ser henholdsvis et feiltak og en nødvendighet i at denne naturen *undertrykkes* og *fortrenges*, kan det virke som om motsetningen utgjør to sider av samme tankemodell. Den kritikk som skriver seg fra skillet aktiv/reaktiv, synes å utgå fra samme tenkemåte som det den opponerer mot. Hvis fascisme kan oppstå fra en sosial praksis der kroppen vurderes negativt (”ond”), ligger grunnlaget for kritikk dermed i synet på kroppen som positiv (”god”)? Hva innebærer det å kritisere fascismen ut fra et slikt begrep om det vitale?

For å problematisere denne kritiske modellen, vil vi foreta en viss nivåforskyvning. Det gjelder å innta et meta-nivå. Kritikkens kategorier settes i klammer og undersøkes med henblikk på deres uuttalte forutsetninger. Vi skal rette en kritikk mot kritikken for å drøfte betingelsene for den kritiske aktivitets muligheter. Som sagt er det en

bestemt *modell* vi skal ta for oss, en modell som har løpt igjennom fremstillingen i Del I: Om vi har snakket om begjæret, det affektive, det vitale eller driftene, har det stadig vekk dreid seg om noe som *undertrykkes* og *fortrenges*. Del I har operert med et dårlig presisert begrep om undertrykkelse, som hele veien har ligget tett på psykoanalysen. Vi har mer eller mindre forutsatt at det pågår en samfunnsmessig undertrykkelse av kroppslige krefter, motivert av antagelsen om disse kreftenes dyriske farlighet. I perversjonen av kreftene, den formede kroppens reaktivitet, har vi så plassert det fascistiske begjær. Spørsmålet er hvorvidt vi med en slik oppstilling reproducerer hva Foucault kaller *undertrykkelseshypotesen*, det vil si en bestemt monarkisk forståelse av makten som svarer til en naturalistisk forståelse av begjæret.<sup>116</sup>

### Hva undertrykkes?

Vi lot Wilhelm Reich legge noen av premissene for fascisme-problematikken slik den ble undersøkt i Del I. Under rubrikken "undertrykkelseshypotesen" retter Foucault en kritikk mot psykoanalysen generelt, Reich spesielt, som på vesentlige områder utfordrer det kritiske utgangspunktet for Del I. Foucault går her bak ryggen på det vi vil kalle en bestemt kritisk modell knyttet til psykoanalysen og freudo-marxismen. Hans spesifikke analyse lar seg allmenngjøre til en problematisering av kritikk og undertrykkelsesspørsmål overhodet. Det er mulig at også de allmenne perspektivene vi møtte hos Horkheimer og Adorno, Bataille, Deleuze og Guattari, selv i sine forsøk på å overskride psykoanalysens snevre rammeverk, beveger seg innenfor den samme kritiske modellen. For Foucault er ikke spørsmålet hvordan eller hvorfor vi undertrykkes, men: "*Hvorfor påstår vi med slik lidenskap, med slikt hat overfor vår nærmeste fortid, overfor vår nåtid og overfor oss selv at vi er undertrykte?*"<sup>117</sup> Eller mer bestemt for vår problematikk: Hva gjør at vi snakker om formingen av kroppen i undertrykkelsestermer?

Hos Horkheimer og Adorno så vi at det siviliserte mennesket ble definert ved en type selvundertrykkelse.<sup>118</sup> Fra samfunnet kommer de påbud og forbud som knytter seg til

---

<sup>116</sup> Foucault: *Seksualitetens historie I – Viljen til viten*. Det er primært denne boken som ligger til grunn for Foucault-fremstillingen her.

<sup>117</sup> Ibid. s. 19.

<sup>118</sup> Horkheimer og Adorno: *Oplysningens dialektik*.

det å være et rasjonelt subjekt, og det fornektende forhold til den kroppslige natur man må utvikle i tråd med dette. Et undertrykkelsesforhold installerer seg da internt i mennesket, som både blir subjekt og objekt for undertrykkelsen. Herre og slave i én og samme kropp. Men enkeltmennesket blir her blott en arena for en større kamp, ettersom det er *kulturen* som undertrykker *naturen*. Dette bildet av undertrykkelsen forfektes i visse varianter av psykoanalytisk tenkning. På den ene siden stiller man opp de naturlige instinktene, kroppens drifter, på den andre siden de sosiale lover og forbud. Hos Freud foregår undertrykkelsen av nødvendighet for kulturens opprettholdelse, ettersom han mener å finne en negativ aggresjonsdrift som utligner den positive seksualdriften.<sup>119</sup> Reich ser på sin side aggresjonen som et *reaktivt* produkt av kulturens forbud mot vitale impulser. Freud tar parti med kulturen og sublimeringen, Reich med naturen og den seksuelle energi. Men en slik motsetning kan synes overfladisk, all den tid de morfologisk sett er identiske. Begge perspektivene skriver seg inn i en tradisjonell dikotomi mellom natur og kultur, og henter sin utsagnskraft fra denne. Psykoanalysen bevarer dermed trekk ved en tradisjonell metafysikk. Den skiller natur fra kultur, og viderefører på sett og vis skillet mellom sjel og legeme med sin ego-id-konstellasjon.

Foucault viser til en beslektet motsetning i den psykoanalytiske tradisjonen, der forskjellen ved første øyekast kan synes mer fundamental. Den angår måten man konsiperer forholdet mellom makten og begjæret. I én tapning blir dette betraktet som et *konstitutivt* forhold. Begjæret blir her denaturalisert og fjernet fra forestillingen om instinktive drifter. Det er makten som, gjennom lov og forbud, instituerer begjæret som en mangeltilstand.<sup>120</sup> Både makten og begjæret tenkes da negativt; makten er begrensende, en slags anti-energi, mens begjæret får preg av et underskudd, en mangel, kjennetegnet ved sin streben etter noe det ikke besitter. Dermed fremsettes ikke nødvendigvis en undertrykkeshypotese på vegne av driftslivet, da man mener å finne et indre og opprinnelig forhold mellom makten i form av lov og begjæret i form av mangel. I den andre tapningen, som Reich er eksponent for, fremstilles begjæret som en positiv overskuddskraft, innskrenket og undertvunget av eksterne

---

<sup>119</sup> Dette gjelder for den senere Freud, hans såkalte kulturteori, blant annet *Das Unbehagen in der Kultur*.

<sup>120</sup> Foucault: *Seksualitetens historie I* s. 92. Det ser ut til at Foucault her sikter til Lacan og hans disipler.



instanser. Denne stiller opp en motsetning mellom makt og begjær tenkt som et ytre forhold, der en naturlig energi som kommer nedenfra undertrykkes av en samfunnsmessig orden ovenfra.<sup>121</sup> Herfra stammer så en korresponderende idé om frigjøring, av den naturlige vitalitet, menneskets sanne og autentiske natur.

Men, hevder Foucault, også denne motsetningen opptrer kun på overflaten. Posisjonene er behersket av en felles oppfatning av maktens virkemåte, hva Foucault kaller den juridisk-diskursive eller monarkiske maktmodellen. Man ser makten som en begrensende, negativ og kuende instans, skjematisk i en juridisk form etter de binære kodene lovlig/ulovlig og tillatt/forbudt.<sup>122</sup> Både undertrykkelsestematikken og teorien om loven som konstitutiv for begjæret oppstår innenfor samme maktkonsepsjon. En slik monarkisk kodifisert modell kretser rundt forestillingen om maktens *homogenitet*. Maktens juridiske logikk gjør seg angivelig gjeldende på alle plan, strekker seg fra statens makronivå til familiens mikronivå, med forbudet som sin fremste teknikk og lydigheten som sin definerte virkning. Selve modellen av makten anretter da det diskursive rom hvor en undertrykkelsehypotese kan fremføres.

Poenget for Foucault er ikke å benekte undertrykkelse, i det minste som historisk og regionalt fenomen, men å vise at det juridiske skjema ikke gir noe uttømmende bilde av makten. Han påpeker det begrensede siktepunktet til et maktbegrep som opptegner et ensidig negativt forhold. Makten er polymorf og heterogen. Den snakker ikke alltid undertrykkelsens språk. Foucault nærmer seg en rekke alternative maktbegreper, knyttet til en bestemt *maktanalyttikk* snarere enn en teori: den mikrofysiske disiplinærmakt, den normaliserende viten-makt, den regjerende biomakt, som alle griper makten an som *teknologi*, med blikket festet på dens funksjonalitet og dens produktive egenskaper. Makten betegner ingen essens eller besittelse, men bestemmes relasjonelt, lokalt og strategisk, et nettverk av heterogene teknikker som virker formende og produktive.<sup>123</sup>

---

<sup>121</sup> Ibid. 92.

<sup>122</sup> Ibid. 95.

<sup>123</sup> De mange perspektivskiftene i forhold til maktanalyttikken kan både forstås ut fra det spesifikke ved det empiriske materiale Foucault tar for seg, og ut fra interne ”teoretiske” problemer i forfatterskapet selv. Thomas Lemke går ut fra det siste. Han ser en slags teoretisk evolusjon hos Foucault, der innføringen av regjeringsbegrepet løser et forklaringsproblem knyttet til hvordan rekken av lokale

Foucault synes å holde fast på tanken om en grunnleggende plastisitet og en sosial forming av kroppene. Når han vegrer seg fra å betrakte formingen som undertrykkende, skyldes det de to forholdene vi har fremhevet: Undertrykkelse impliserer at det finnes noe (en natur, en autentisitet, en sannhet) som knebles og holdes nede; undertrykkelse impliserer at makten som er i spill, i sitt vesen er negativ og forbudsmessig. Undertrykkelseshypotesen forutsetter en dikotomi mellom natur og kultur, der en naturalistisk forestilling om begjæret har et eksakt korrelat i forestillingen om maktens monarkiske karakter. Hvis vi oppfatter makten som noe produktivt fremfor noe innskrenkende, som oppmuntrende og ansporende fremfor forbydende, endres forholdet. Makten blir noe som frembringer og skaper. Den trekker ikke fra, men legger noe til. En produktiv makt virker ikke nødvendigvis til fortrenghet for noe annet og opprinnelig. Foucault går langt i å antyde at de kategorier man tyr til for å tematisere undertrykkelsesforholdet, så som den perverterte natur eller det fremmedgjorte subjekt, er rene ekstrapoleringer fra konsepter fabrikkert av maktens anordninger.

Vi finner ingen utside til makten. Ingen energi eller drift, ingen kropp som skulle besitte en opprinnelighet eller konstituere en utside i forhold til apparater av maktviten. Når makten ses slik, finnes det ikke lenger noe punkt *utenfor* vi kan formulere undertrykkelseshypotesen fra: ingen antastet menneskenatur, ingen forkrøplet subjektivitet, ingen fremmedgjøring, for alle disse figurene er selv produkter av maktens dispositiver. Det måtte ha fantes en opprinnelig frihet, kropp eller subjektivitet, forut for maktmekanismene, for at vi skulle kunne snakke om undertrykkelse i denne forstand. Foucault hevder langt på vei at den juridisk-diskursive maktmodellen lar makten fremstå som akseptabel, ved å trekke opp grensene mellom den ovenfra virkende makt og vår frihet.<sup>124</sup> Men en makt som skulle ha tatt fullstendig bolig i oss, produsert oss, som angir kriteriene for vår kritikk av den, og som uttrykker seg gjennom vår vilje og vår frihet, er langt vanskeligere å svelge.

---

mikromaktteknikker ender med å løpe sammen i det som ligner en koherent og overordnet strategi. Lemke: *Eine Kritik der politischen Vernunft*.

<sup>124</sup> Foucault: *Seksualitetens historie I* s. 97.

Den kritiske diskursen, sentrert rundt begrepene undertrykkelse/frigjøring, går derfor ikke alltid på tvers av samfunnets maktmekanismer. I denne forbindelse viser Foucault direkte til Reich, hvis seksuelle frigjøringsprosjekt utfolder seg innenfor ”seksualitetsdispositivet” selv.<sup>125</sup> Seksualitetsdispositivet refererer til settet av moderne diskurser, praksiser og teknikker som etablerer seksualiteten på samme tid som felt for vitenskapelig kunnskap, politisk intervensjon og subjektets selvforhold. Selv fascismen opererer innenfor et slikt dispositiv; Foucault fremhever kontinuiteten mellom demokratiske og fascistiske regimer myntet ut i begrepet om biomakt.<sup>126</sup> Reichs ”menneskenatur” – småbarnas sunne onani og orgonenergiens frie flyt – blir et produkt av den selvsamme makt-viten-konstellasjon som forordner den angivelige undertrykkelsen. Det seksuelle begjær utgjør da en opprørsk energi i begrenset forstand, kun *innenfor* seksualitetsdispositivet, som en politisk-teoretisk posisjon distribuert av dispositivet selv.

Den naturlige kjønnslighet finnes ikke utenfor diskursen som objektiverer den, hevder Foucault. Det moderne vitenskapelige begrep om seksualitet oppstod nettopp i den perioden man beskriver som undertrykkende. Midt i sensuren, forbudene og fortielsen vokste det frem en rekke nye måter å italesette det seksuelle på, knyttet til medisin, pedagogikk og psykiatri: man spesifiserte dets praksiser, grupperte opp dets ulike avviksformer og perversjoner, og definerte det som uttrykk for individuelle egenskaper (”legninger”) fremfor ganske enkelt handlinger. Man strakk ut et vitenskapelig felt – seksualiteten – der man søkte sannheten om kjønn og dets nytelser. Foucault finner opptakten til dette allerede i de kirkelige bekjennelsesprosedyrer. Bekjennelsen som form, som teknikk for å utsi den skjulte sannhet, innrømme syndige tanker og begjær, vevs inn i alle de praksiser som prøver å utvinne viten om seksualiteten:

Plikten til å bekjenne strømmer nå til oss fra så mange forskjellige punkter, den er heretter så dypt innpodet i oss, at vi ikke lenger oppfatter den som virkningen av en makt som tvinger

---

<sup>125</sup> Foucault: *Seksualitetens historie I* s. 145. Han viser annetsteds til undertrykkelseshypotesen som ”Reich-hypotesen”, se Lemke: *Eine Kritik der politischen Vernunft*, s. 128.

<sup>126</sup> Foucault: *Seksualitetens historie I*. Kontinuiteten mellom det liberale og det fascistiske blir nærmere utforsket av Giorgio Agamben i det Foucault-inspirerte arbeidet *Homo Sacer*.

oss. Tvert imot synes det som om sannheten, som utgjør det aller hemmeligste i oss selv, ”ønsker” å komme fram i lyset.<sup>127</sup>

Slik produserer seksualitetsdispositivet ikke bare viten, men også subjektivitet. Bekjennelsen angir en sjanger hvor subjektiviteten kan spilles ut. Her innskrives et subjektsforhold gjennom den gjentatte hermeneutiske utspørringen av en selv. Kroppene reguleres ved hjelp av en subjektsform som praktiserer en kontinuerlig undersøkelse av egne følelser, lidenskaper og begjær. Et subjekt skal kjenne sine indre hemmeligheter, og bringe skjulte sannheter ut av formørkelsen. Denne makten virker ikke gjennom lov og forbud: *”Den setter ikke grenser for seksualiteten, den forlenger dens ulike typer ved å forfølge dem langs endeløse inntrengningslinjer. Den ekskluderer den ikke, men inkluderer den i kroppene som en form for spesifisering av individene.”*<sup>128</sup>

Psykoanalysen signaliserer intet brudd med denne makten. Dens modell av natur og kultur, legeme og sjel, det undertrykte, fortrenge, ”sanne”, føyer seg sømløst inn i de apparater av makt-viten som produserer det moderne mennesket. Dispositivet fortsetter å opptre innenfor den psykoanalytiske praksis, den autoritative sjelegranskings ekspertvelde. Her finner vi ingen natur å frigjøre, for den har aldri blitt undertrykket. Den produseres innenfor apparatene selv. En foregitt frigjøring av mennesket under henvisning til en gitt natur overskrider ikke dispositivet. Det bekrefter det. Kroppene fortsetter å være oppbundet i former for vitenskapelig normalisering<sup>129</sup>, nytelser knyttet til realiseringen av ens ”natur”, i subjektet og dets opplevelse av mangel. Vårt begrep om frihet er historisk betinget, hevder Foucault. Følgelig også vårt begrep om undertrykkelse.

I moderne samfunn tenkes frihet og frigjøring i tilknytning til et subjekt. Man kjemper for friheten til å realisere sin natur, sin indre sannhet, sin autentiske subjektivitet, sine seksuelle begjær og ønsker. Men subjektet utgjør ifølge Foucault korrelatet til en

---

<sup>127</sup> Foucault: *Seksualitetens historie I* s. 70.

<sup>128</sup> Ibid. 58.

<sup>129</sup> Foucault opererer med forskjellige begreper om normalitet og normalisering. I den disiplinære maktanordningen er normen *preskriptiv*: Den setter opp et ideal som den enkelte kropps yteevne skal modifiseres etter. For den biopolitiske maktanordningen er normen *deskriptiv*: Befolkningens statistiske regulariteter konstituerer en normalitet. Se Lemke: *Biopolitik – Zur Einführung*.

maktteknikk.<sup>130</sup> Subjektene produseres. Det dreier seg ikke simpelthen om en *illusjon*, men en *konstruksjon*, som, betraktet som en virkning av noe annet, like fullt er reell. *”Denne virkelige og ulegemlige sjel er på ingen måte noen substans; den er et element hvor på den ene side virkningene av en viss type makt og på den annen side henvisningene til en viss type kunnskap griper inn i hverandre.”*<sup>131</sup> Subjektet danner ingen antropologisk konstant, men er en effekt av og et instrument for en bestemt ”politisk anatomi”.

Sjelen, teologenes illusjon, er ikke blitt erstattet med et virkelig menneske som er gjenstand for kunnskap, filosofisk refleksjon eller teknisk inngripen. Det mennesket vi hører så mye om og som skal frigjøres, er selv virkningen av en mye dypere underkuelse. Den ”sjel” som bor i mennesket og gjør at det eksisterer, er selv en del av myndighetenes herredømme over kroppen. Sjelen, en politisk anatomis virkning og instrument; sjelen, legemets fengsel.<sup>132</sup>

Om man snakker om sjelen, teologenes illusjon, eller subjektet, humanistenes illusjon, går her ut på ett. Vi finner en rekke moderniserte og sekulariserte varianter av sjelsbegrepet, med tilhørende vitenskaper som bidrar til dens produksjon ved å uteske dens hemmeligheter: psyken, sinnet, personligheten, bevisstheten. I moderne tenkning konstituerer subjektskategorien omdreiningspunktet for store deler av den filosofiske refleksjonen. Den favner på sett og vis de andre begrepene ovenfor. Vi ser flere linjer fra Foucaults subjektskritikk til den problematikken vi ruller opp i Del I. Han nærmer seg definitivt Deleuze og Guattari, når han hevder at mennesket forstått som sjel eller subjekt blir en komponent i et herredømmeapparat, en politisk teknologi som behersker kroppene ved å lenke dem til en sjelsforestilling.<sup>133</sup>

Men kroppens forming lar seg ikke simpelthen knytte til en undertrykkelsestematikk hos Foucault. Det ville sprengte rammene for analysen. På den ene siden hevder han at subjektet er menneskets moderne form, at mennesket dermed er et produkt av makt. Og denne makten relaterer Foucault samtidig til en disiplinering av kroppen. Han snakker da om forming og om kroppens plastisitet, men på sedvanlig indirekte vis: På terskelen til den moderne tid oppdages kroppens formbarhet, dens egnethet for

---

<sup>130</sup> Foucault: *Overvåkning og straff*.

<sup>131</sup> Ibid. 31.

<sup>132</sup> Ibid. 31.

<sup>133</sup> Ibid.

modifikasjon, dens mottagelighet for dressur og disiplin. Kroppen blir gjenstand for disiplinær maktutøvelse. Man oppdager dens ”føyelighet”. Man lærer å nyttiggjøre seg dens ”krefter”. Men føyelighet og krefter er noe Foucault tilskriver en *historisk bestemt konsepsjon* av kroppen, uten å ta stilling til hvorvidt denne er riktig. Det er slik den disiplinære maktanordningen betrakter kroppen og griper den an. Foucault konstaterer det, analyserer det, men vurderer det ikke ut fra noen standard for riktighet eller moralsk verdi.

### Muligheter for kritikk

Foucault demonstrerer problemet med en kritikk som utgår fra opposisjonen mellom en monarkisk makt og menneskets natur. Hvis man ikke kan forutsette noen av disse størrelsene, blir den kritiske aktivitet problematisk. Det finnes ingen makt som undertrykker, det finnes ikke noe bestemt som undertrykkes. Vi kan heller ikke ta for gitt at det skulle foregå en slik perversjon vi har vært inne på, hvor det aktive omdannes til det reaktive. Kritikken må lete etter andre midler og operere på et annet nivå; alt mens den oppgir å finne et fundament som begrunner den normativt. Så når Richard Rorty hevder at Foucaults kritiske arbeider postulerer det moderne samfunnets korrumpert av noe ”grunnleggende menneskelig”, har han åpenbart ikke fått med seg at Foucault leter etter et punkt for å drive kritikk uten å henfalle til undertrykkeshypotesen.<sup>134</sup> Dette punktet finner han i den historiske kontrastering, ment å få frem det kontingente ved samtidens praksiser og tenkemåter. Gjennom den historiske distansen tematiserer han samtiden på en måte den selv ikke er i stand til. Men hva slags kritikk er dette? Definitivt en annen type enn den vi møtte i Del I.

Ved å distansere seg fra forutsetningen om at makten undertrykker og forkrøpler, berøver Foucault seg selv muligheten for å kritisere kroppsformingen direkte. Han finner ingen normativ basis for kritikken i kulturen (eller ”naturen”) selv. Enhver kritikk formulert på vegne av en generell forestilling om det menneskelige vil kunne komme til å bekrefte makten. Man kan ikke, som Reich, fundere kritikken i konseptene samfunnet selv fremvirker. Da ender man med å støtte opp under det man innbiller seg å opponere mot. Selv et åpent begrep om det vitale synes å romme en antagelse om menneskets natur og essens. Foucault vil være skeptisk til å stille livet

---

<sup>134</sup> Rorty: *Contingency, Irony and Solidarity*.

opp som kriterium for å kritisere makten. Samtidig unnlater han selv å stille de spørsmålene som blir presserende ut fra diagnosen av fascismen som allment sivilisasjonsuttrykk: Hvorfor er en slik situasjon uutholdelig? Hvordan kan vi unngå å bli fascister? Foucault havner i utkanten av en slik problematikk, men markerer også en utside til problematikken selv. Han velter eller kansellerer den ikke, men maner til en viss forsiktighet.

Kritikken unnslipper ikke sin avhengighet av kategorier og forestillinger bragt til veie av historiske vitensformer. Derfor er det problematisk å formulere en undertrykkeshypotese under henvisning til en forutsatt menneskenatur. Man baserer kritikken på konsepter som på samme tid er normative og deskriptive (normaliserende), uten å se deres historiske situerthet og kontingens. Vi må imidlertid kunne hevde at det man kritiserer på vegne av, meget vel kan være *underordnet* selve påvisningen av en undertrykkelsespraksis. Det ville eksempelvis være for enkelt å avfeie Millers kritikk av den svarte pedagogikken på bakgrunn av at hun viser til forkvaklingen av et "ekte selv". Selv om kritikken tar utgangspunkt i begreper og en forestilling om mekanismer hentet fra psykoanalysen, vil den kunne få frem kritikkverdige forhold ved en sosial praksis.<sup>135</sup> Foucault ville kanskje vært enig; men han tillater ikke sine egne analyser å springe fra spørsmålet om *hvordan* makten virker til *hvorfor* vi bør kritisere den.

Prisen å betale for Foucaults posisjonsløse kritikk, er at han ikke kan fremvise noe alternativ. Foucault begrenser seg til å gi en utvendig behandling av spørsmålet om kropp og makt. Han snakker både om kropp, menneske, liv og krefter, men alltid forankret i et historisk materiale som fremviser visse konsepsjonsmåter.<sup>136</sup> Den konsekvente historiseringen er ment å understreke konsepsjonsmåtenes foranderlighet. Her ligger den kritiske dimensjonen, som åpenbart opererer på et annet nivå enn en problematikk knyttet til aktiv/reaktiv. Foucaults perspektiv er likevel relevant i forhold til hva vi nesten var i ferd med å gjøre, nemlig å stille opp en

---

<sup>135</sup> Det er denne pragmatiske holdningen til de kritiske analysene som gjør at vi ikke fant det avgjørende å henge oss opp i deres problematiske aspekter i Del I.

<sup>136</sup> Foucaults livsbegrep atskiller seg fra det vitalistiske (linjen Bergson – Deleuze), idet han knytter an til den epistemologiske tradisjonen og dens tematisering av kategorien liv i tilknytning til spesifikke vitenskaper. Se Foucault: "Life: Experience and Science", i *The Essential Foucault*.

undertrykkeshypotese ut fra noe som lignet en opposisjon mellom natur og kultur. Nivået vi befant oss på i Del I, der vi snakket om begjær, krefter, kropp og vitalitet uten noen historisk distanse, antydte at vi her fant et ontologisk kritikkgrunnlag. Som om vi erklærte en menneskenatur og reiste en undertrykkeshypotese på denne.

Foucault praktiserer en radikal historisering som styrer klar av ontologiske postulater. Han finner ingen forutgående naturlig eller universell kropp som så skulle bli undertrykket av historiske maktprosesser.<sup>137</sup> Produksjon er noe annet enn undertrykkelse. Men hva er det som produserer? Makten, hevder Foucault. Problemet her synes å være en oppdriving av makten til produksjonsfaktor som igjen gjør alt til effekter av makten. Dette er uten tvil utilsiktet og en oppfatning av hans arbeid Foucault eksplisitt uttaler seg mot. Men i flere tilfeller ser vi problemet avtegnet seg: Ved å plassere til slutt, som resultat, det andre plasserer først, som prinsipp (subjektet, kroppen), får han ikke nødvendigvis et bedre grep om produksjonsprosessen. Han er avvisende overfor subjektet, og i beste fall ambivalent overfor begjæret, men blir stående igjen med et maktbegrep som selv nærmer seg et ontologisk prinsipp.<sup>138</sup>

La oss igjen trekke frem Deleuze og Guattaris begjærproduksjon. Begrepet forsøker både å få frem hvordan makten produseres og reproduseres, og et kreativt element ved kroppen selv. Kroppene er i stand til å trenge ut av regimenets koder. Desinvestere territoriene. Opprette fluktlinjer. Her tenkes alt immanent: Makten produserer begjær, begjæret produserer makt, i kontinuerlige oppkoblinger og investeringer, produksjoner og registreringer. Deleuze og Guattari sprenger dikene mellom natur og kultur. De begår ingen vulgærfreudianisme som lokaliserer en sannhet i kroppen stilt opp mot kulturens sublimerte skinn. Begjæret danner et immanent produksjonsprinsipp, en ontologisk størrelse, uten at det kan fremstilles i generell eller ideell form. Det må alltid analyseres ut fra en historisk spesifisering innenfor et sosialt felt. Vi finner verken begjær i seg selv eller undertrykkelse i seg selv, men konkrete historiske måter begjæret kodes og spiller seg ut på.<sup>139</sup> Denne åpenheten

---

<sup>137</sup> Lemke: *Eine Kritik der politischen Vernunft*, s. 93.

<sup>138</sup> Denne (sympatiske) kritikken finner vi tydelig formulert hos blant annet Hardt og Negri, som finner "løsningen" hos Deleuze/Guattari, samt hos Lemke, som mener at problemene blir adressert av Foucault selv i de senere delene av forfatterskapet.

<sup>139</sup> Guattari: "Everybody wants to be a Fascist", i *Chaosophy* s. 155.



påkaller de merkelige, vage, fremmede termene Deleuze og Guattari tyr til for å innsirkle begjærets "natur": Strømmer, maskinelle koblinger, multiplisiteter, konnektive syntesedannelser. Men begjærets kreative egenskaper hules ut idet man binder det opp i en situasjon av mangel. Man koder det. Iklær det en retning. Forstår det som noe man skal *tilfredsstille*. Individuasjonen i en subjektsform innskriver nettopp en slik tilstand. Vi skal ikke rygge tilbake for kritikkens begrepsarsenal i analysen av dette forholdet: Fremmedgjøring, fortrenkning... til syvende og sist undertrykkelse. Mener Deleuze og Guattari.

Deleuze og Guattari finner altså *noe*, om ikke en natur, så en dimensjon ved livet som åpner for noe annet, som peker mot andre erfaringer og ukodede fluktlinjer. Å snakke om *fremmedgjøring* impliserer at det finnes et sjikt ved mennesket som ikke er fullstendig bemektiget. En livets mulighet pipler stadig ut av territoriernes porer. Det fremmedgjorte er ikke subjektet eller menneskets autenticitet, men en kroppslig affektivitet i stand til å produsere erfaringer på tvers av sosialt foreskrevne kategorier og oppstillinger. Man fremmedgjøres fra det åpne og ufastleggbare. Begjæret har ingen naturgitt teleologi. Undertrykkelsen er rettet inn mot begjæret som åpen produksjon. Dermed blir den tradisjonelle psykoanalysen et ledd i det samme undertrykkelsesapparat, ved å reterritorisere begjæret i den forestilte blodskams lammende reaktivitet – et begjær kodet til å nære incestuøse ønsker, holder seg selvsagt tilbake i skam, angst, dårlig samvittighet, redsel for livets krefter og impulser.

De ødipale anvendelsene av syntesene, ødipaliseringen, trianguleringen, kastrasjonen, viser alt sammen til krefter som er noe sterkere, noe mer underjordiske enn psykoanalysen, enn familien, ideologien, selv alle disse i skjønn forening. Det dreier seg om alle den sosiale produksjonens, reproduksjonens og undertrykkelsens krefter. For det trengs faktisk temmelig store krefter for å overvinne begjærets krefter, tvinge disse til underkastelse, og overalt sette reaksjoner av typen pappa-mamma som erstatning for det som hovedsakelig var aktivt, aggressivt, kunstnerisk, produktivt og triumferende i det ubevisste selv.<sup>140</sup>

Hvordan forholder da Foucaults kritikk seg til Deleuze og Guattari, tatt i betraktning at disse både tenker med og mot psykoanalysen? Med sitt åpne begjærsbegrep går de i rette med den tradisjonelle psykoanalysens reduksjon av begjær til genital seksualitet

---

<sup>140</sup> Deleuze og Guattari: *Anti-Ødipus*, s. 135.

og dens begrensende fokus på familiekonstellasjonen. De driver analysen av det ubevisste over mot det politiske, det historiske, det sosiale, uten å gå veien om medierende instanser. Samtidig beholder de begrepene om fortrenning og undertrykkelse. Vi så at Foucaults kritikk rammer den delen av en psykoanalytisk tilnærming som går ut fra en natur kontrastert til samfunnets forbud. Bryter man ut av en slik dikotomi, vil det ikke lenger finnes noe prinsipp utenfor det kroppslige som undertrykker. Må vi da gi avkall på undertrykkelsesbegrepet? Ikke ifølge Deleuze og Guattari. Hos dem handler det ikke så mye om en menneskenatur, som en ubestemthet uten noen forutgitt retning. Begjæret relateres ikke til medfødte drifter eller instinkter. Det som undertrykkes, er ikke et bestemt innhold, men åpenheten selv. Det som fortrennes, er muligheten for andre oppstillinger og sammenkoblinger. Og det som undertrykker, er begjæret selv, kodet og investert i det sosiale feltets territorier.

Vi kan lese Foucault som en kritiker av kropps- og menneskeforming på linje med Deleuze og Guattari. Han vil muligens kunne gå med på å skille mellom en forming som er åpnende, og en som er lukkende; en som stimulerer det *aktive*, og en som produserer *reaktive* tilstander. At makten er produktiv, betyr ikke at den unndrar seg kritikk. Den produserer kropper og subjekter, men på en måte som er lukkende og normaliserende. Den stenger for noe *annet*, noe ubestemt, en annen kropp, en annen måte det menneskelige kan leves ut på. En annen frihet. Makten universaliserer. Den ontologiserer. Foucaults kritiske strategi består i å destabilisere samtidens maktapparater ved å bryne dens universalier mot historiske kontraster. Subjekts- og frigjøringskritikken er et ledd i dette. Dagens menneske er ikke Mennesket i sin universelle eller endegyldige form. På dette etisk-kritiske punktet danner Foucault forbund med Deleuze og Guattari. Foucaults påstand om at det ikke finnes noen natur som venter på sin frigjøring, gjenlyder i Deleuze og Guattaris insistering på at begjæret må slites løs fra forestillingen om en mangel. De moderne frigjøringsapostler spiller ut en mangelretorikk når de viser til subjektets fremmedgjøring eller den urealiserte menneskenatur. Mangelen er normaltstanden for et menneske innesperret i subjektet. Det vil aldri kunne bli sant eller autentisk nok. Her synes det å herske enighet mellom Foucault og Deleuze/Guattari.

Deleuze og Guattari kritiserer, som vi har sett, en homogeniserende lukning og oppgrensning, en fornektelse av kroppens åpne, prosessuelle mangfold. Kroppens produksjonskrefter vil alltid vise ut over kategoriene man forsøker å presse den inn i.

Enhver begrensning av muligheter installerer en reaktiv umyndighet. For Deleuze og Guattari handler det hverken om å frigjøre en natur eller gjenreise et subjekt, men om å øke sensitiviteten for et erfaringsmangfold og et skapende potensial ved en kropp som overstiger subjektskategorien. Kritikken springer ut av en frihetlig vitalisme. Et begrep om liv forankret i det kroppslige. Selv om Foucault vil distansere seg fra en slik vitalisme, later han til å søke noe av det samme som Deleuze og Guattari. Symptomatisk nok leter Deleuze og Guattari etter alternativet i kroppen, mens Foucault oppsøker distansen, og finner den kontrastive erfaring og det alternative subjekts- og frihetsbegrep i historien.<sup>141</sup>

Foucaults sympati med Deleuze og Guattaris *L'Anti-Oedipe* demonstreres flere steder. I en fotnote i *Surveiller et punir* skriver han sitt eget prosjekt inn i en kritisk kontekst etablert av nettopp denne boken.<sup>142</sup> Den engelske utgaven forsynes så med et entusiastisk forord av Foucault. Han fremhever her fascismekritikken som bokens gjennomløpende tematikk og vesentlige *etiske* motivasjon.

Og ikke bare den historiske fascismen, Hitlers og Mussolinis fascisme – som var i stand til å mobilisere og bruke massenes begjær så effektivt – men også fascismen i oss alle, i våre sinn og vår hverdagsadferd, fascismen som får oss til å elske makt, og til å begjære den samme ting som hersker over oss og utbytter oss.<sup>143</sup>

Foucault synes villig til å skrive under på aktualiteten ved fascismespørsmålet. Fascismen vinner for enkelt innpass i våre forestillinger og vår atferd. En fascismekritikk må rette seg mot denne reseptiviteten, ikke bare mot en bedragerisk og motsigelsesfull ideologi. Den må rettes mot kjærligheten til makten, til moralen, til forbudene, mot frykten for det mangfoldige, det andre, det forskjellige. *L'Anti-Oedipe* animeres av en etisk holdning, mener Foucault, den tjener som *Introduksjon til ikke-fascistisk liv*.<sup>144</sup> Han oppsummerer denne anti-fascistiske livsholdningen med en rekke prinsipper som kan sies å dyrke det *aktive* fremfor det *reaktive*: Befri dere fra det negative, fra uniformering og totalisering, fra individformens begrensninger;

---

<sup>141</sup> Jf. Foucault: *Seksualitetens historie II – Bruken av nytelsene*. Dette skal imidlertid ikke forstås som alternativ i betydningen at Foucault mener vi bør bli grekere. Det fremviser blott en annen måte å tenke forhold mellom subjektivitet, kropp, etikk og frihet.

<sup>142</sup> Foucault: *Overvåkning og straff*, s. 26. Se også innledningen i Foucault: *Society must be defended*.

<sup>143</sup> Foucault: "Forord", i *Anti-Ødipus* s. 9.

<sup>144</sup> Ibid. 9.

foretrekk det positive, produktive, mangfoldige, nomadiske, utsprende og strømmende.<sup>145</sup>

Entusiasmen i Foucaults forord virker smittet av den ukuelige optimismen Deleuze og Guattari evner å forene med sin dystre diagnose. Man skal ikke la seg fortvile over den strenge dommen ("Alle vil være fascist!"), ettersom det reaktive alltid kan vendes over i det aktive. Det er mulig å laste av seg alt ressentiment, all tyngende negativitet og livsforakt, og hengi seg til den positive, gledesfylte kreativitet. Dette er den etiske holdning Foucault ynder å kalle ikke-fascistisk.

---

<sup>145</sup> Ibid. 9.

### **Del III: Etikk**

*"By turning theology into anthropology, by putting man in God's place, do we abolish the essential, that is to say, the place?" Gilles Deleuze: Nietzsche and Philosophy.*<sup>146</sup>

Foucaults måte å tematisere forholdet mellom kropp og makt markerer, som vi så, et meta-nivå til den direkte behandlingen vi foretok i Del I. Med et utsidig perspektiv får han frem hvordan ulike typer makt innskriver og fremkaller kroppslige selvforhold, begjær og nytelsesformer, og viser slik problemet med å tale på vegne av en natur som skulle gå forut for de maktapparater som instituerer den. Samtidig ligger det en (selvpålagt) begrensning i å drive rene beskrivelser av historiske maktpraksiser. Foucault kan snakke på nivået for maktens diskurser, teknikker og rasjonalitet, men ikke direkte om kroppen i dens erfaringsmessige og affektive dimensjon, dens aktive og reaktive tilstander. Vi vil forsøke å vende tilbake til dette nivået.

Vi har tidligere antydnet at begjær og affekter kan forstås som *strømmer*. Strømmer viser til noe utflytende og bevegelig, noe amorft og uhåndgripelig, noe overskridende og voldsomt, noe energetisk og intensivt. Å bli gjennomstrømmet av affektive ilinger kan på én og samme tid oppleves gledesfylt og fryktinnjagende. Strømmer som utgår fra kroppen, som forbinder kropper med hverandre, truer med å oppløse personlige grenser. Den kontinuerlige sirkulasjonen av strømmer, av affekter, impulser og begjær, demonstrerer en porøsitet ved subjektet, som viser ut over dets innkapslede selvforhold. Ens reseptivitet for emosjonell påvirkning, ens *affektivitet*, bekrefter en åpenhet overfor omgivelsenes strømmer og kraftlinjer, en åpenhet som unndrar seg fullstendig kontroll.

Vi synes å mangle et adekvat språk for å snakke om disse strømmene. Våre måter å betrakte det menneskelige, subjektive, moralske og rasjonelle på, kommer til kort overfor det strømmende. Som Deleuze antyder i det innledende sitatet, har overgangen fra teosentrisme til antroposentrisme ikke rokket ved *stedet*, forstått som

---

<sup>146</sup> Deleuze: *Nietzsche and Philosophy*, s. 83.

sentrumet, forankringspunktet, territoriet. Territoriet er noe som lukker seg for det som strømmer. I Del I fant vi nytte i konseptet *pansring* som beskrivelse av det vernet som opprettes for å fiksere subjektets grense mellom innside og utside. Et visst nivå av pansring virker nødvendig, hvis alternativet er den molekylære utflyting og ugjenkallelige selvoppløsning. Men pansringen kan gå for langt. Tar den sikte på å stenge for alt som strømmer, vil resultatet kunne bli den angstfylte og paranoiske reaktivitet vi har sett følgene av tidligere. Fornemmelsen av egen affektivitet fremstår da som noe truende. Alt som påvirker en emosjonelt blir forbundet med frykt og angst. Negative affekter vil ut fra dette perspektivet kunne analyseres som et *produkt* av fiendtligheten overfor det affektive selv.

Kan vi tenke oss en *etikk* på høyde med livets strømmer? Distinksjonen mellom aktiv og reaktiv antyder en etisk problematikk som setter spørsmålstegn ved en moralsk distinksjon mellom det gode og det onde. Forholdet aktiv/reaktiv fører det etiske spørsmålet tilbake til en *immanent* forståelse av *livet*. Hva man tradisjonelt kaller godt og ondt kan i et slikt perspektiv oppfattes som trekk og tilstander ved kroppen. I tråd med dette har vi fortolket fascismen som et reaktivt uttrykk, en situasjon frembragt gjennom hemming og undertrykkelse av kroppens affektive strømmer. Hemmingen har vi sett foregå på flere plan, fra teknikker for å inngyte skyld og dårlig samvittighet, skape politiaktige selvforhold (Millers ”indre forfølger”), til opprettelsen av affektive bindinger overfor territorielle instanser. De ulike planene styrker og bekrefter hverandre, og danner gjensidig støttende påler i en utarming av livets muligheter.

Problemet med moral er dens karakter av pansring. Moralen angir regler for rett og galt ut fra en gitt konsepsjon av godt og ondt. Lover og regler som foregir å ha universell applikasjon, baserer seg på ideen om at verden har en stabil form, at mennesket utgjør en fastlagt størrelse, at situasjoner og hendelser fremviser en uforanderlig identitet. En slik situasjon må man imidlertid *produsere* ved å lukke mennesket til i et fast oppsett, som fortrenger og forbyr de elementer som ikke passer inn. Moralen kan dermed kritiseres for å forme mennesket etter et gitt design som fornekte det åpne og ufastlagte. Alt som ikke kan slippes til innenfor designet, blir betraktet som trusler. Strømmene demmes opp og erklæres som farlige. I Del I belyste vi hvilke fatale konsekvenser en slik kropps- og menneskeforming kan få.

Ved å knytte an til distinksjonen mellom aktiv og reaktiv, beveger vi oss bort fra denne forestillingen om det gode og det onde i moralens (transcendente) forstand. Der skillet mellom godt og ondt tilhører moralen, vil skillet mellom aktiv og reaktiv peke i retning av en annerledes type etikk. Forestillinger om kroppens farlighet, forsøk på å begrense dens affektive ytringer og begjærstrømmer, blir da betraktet som problematisk. Hemmingen av det aktive produserer reaktive tilstander som kan komme til uttrykk som hat og ressentiment, begjær etter undertrykkelse og destruksjon. Først når kroppen nektes utfoldelsesmuligheter blir den farlig, ifølge dette perspektivet. Skillet mellom aktiv og reaktiv vil derfor ikke artikulere det etiske i forhold til transcendent begreper om godt og ondt, men søker en pragmatisk form for verdsettelse på livets nivå; ved å, som Spinoza, snakke om gode og dårlige relasjoner, eller, som Nietzsche, om krefter i oppgang og nedgang.<sup>147</sup>

Vi så Deleuze og Guattari finne en allmenn fascisme i tendensen til å motsette seg livet forstått som mulighet, kreativitet og åpenhet, der man forsøker å forsvare tilstivnede territorier mot alle de strømmer som truer dem. Fascismen ligger for dem i en fiendtlighet mot livet forstått som åpen prosess, mot åpenheten ved kroppens begjærsmangfold og affektivitet. Hos Nietzsche vektlegges nettopp åpenheten som et artskjennetegn, når han kaller mennesket for det ikke-fastlagte dyr.<sup>148</sup> Spinoza fremhever på sin side at vi ikke vet hva en kropp er i stand til å gjøre, at vi ikke kjenner alle dens muligheter, hvilke måter den kan affekteres.<sup>149</sup> Vi kan lese dette som *etiske* utsagn, i opposisjon til alle forsøk på å begrense menneskets muligheter ved å feste det i en essensialisme eller tillegge dets begjær en bestemt teleologi. Etikk, i denne forstand, vil nettopp dreie seg om en *livsholdning* på høyde med en slik åpen og immanent tilværelse. Alternativet til en forbudsmessig moral er ikke amoral, men en annerledes måte å nærme seg det etiske.

---

<sup>147</sup> Vi foretar her en sammenstilling som på mange måter følger Deleuzes lesning av Spinoza og Nietzsche, ettersom disse befinner seg i kulissene for Deleuze og Guattaris anti-fascisme. Deleuzes lesninger er aktualiserende, men synes å tillempe Spinoza og Nietzsche vel mye til hverandre.

<sup>148</sup> Nietzsche: *Hinsides godt og ondt*, s. 70.

<sup>149</sup> Spinoza: *Etikk*, s. 132.

## Fra moral til etikk

Hos Spinoza finner vi et anslag for å tenke det etiske som *motsats* til hva vi her kritiserer som moral.<sup>150</sup> Spinoza fremstiller en metafysikk og en antropologi som ikke forutsetter noen kroppslig pansring. Individene står ikke frem som isolerte øyer, men som modi og fremtredelsesformer for en overordnet substans (naturen, ”gud”). De befinner seg alltid inntrukket i kretsløp. Gjennomkrysset av kraftlinjer. I felt av påvirkninger og årsakssammenhenger. I et *immanensplan*, forstått som et strømmende kontinuum av krefter og bevegelser, prosesser og forandringer. Disse kreftene virker på den enkelte ved å frembringe affekter, i betydningen følelsesmessige tilstander som manifesterer seg parallelt i kroppen og sjelen. Deleuze fremhever det åpnende ved denne spinozistiske bestemmelsen av mennesket som modi:

Konkret er det mange ting som forandrer seg hvis man definerer legemene og tankene som evner til å påvirke og å bli påvirket. Man vil da definere et dyr, eller et menneske, ikke ved dets form, dets organer eller dets funksjoner, og heller ikke som subjekt; man vil definere det ved de affekter det er mottakelig for.<sup>151</sup>

Mennesket er affektivt, en kapasitet til å affekttere og å bli affekttert. Det kan ikke oppfattes som isolert, som en lukket subjektivitet, fordi dets affektive tilstander alltid vil være bestemt av påvirkningsforhold. Vi opplever disse tilstandene, men er ikke i stand til fullt ut å utgrunne eller overskue de komplekse årsakskjedene vi finner oss kastet ut i. Selv om vi slik sett bare har innsikt i effekter, oppfatter vi våre handlinger som frie. Vi tror at våre tilskyndelser opprinner fra oss selv, all den tid vi ikke kjenner de eksterne bevegelsene som fremvirker dem. Det individene tar for å være vilje er ofte uvitenhet overfor de lidenskaper som fører dem til å foretrekke bestemte handlinger fremfor andre. Spinozas etikk er en frihetsfilosofi siktet mot å overkomme *slaveriet*, forstått som å være utlevert til en affektmessig passivitet, ren påvirkelighet, uten selv å kunne medvirke som *adekvat årsak* til egne bevegelser.

Mens han betrakter sjel og legeme som parallelle uttrykk for den samme tilstand, erstatter Spinoza skillet mellom fornuft og emosjonalitet med et skille mellom passive og aktive affekter. Fornuften innbefattes i de aktive affektene, som øker kroppens

---

<sup>150</sup> Den Spinoza som presenteres her har åpenbart tatt farge av aktualiserende lesninger gjort av Deleuze og Balibar.

<sup>151</sup> Deleuze: ”Spinoza og oss”, s. 37 i *Agora* nr. 2-3/2000.



kapasitet til å handle og sinnets kapasitet til å tenke. Dens erkjennelsestrang er selv drevet frem av lidenskapen, *conatus*, begjæret etter å opprettholde ens egen væren. Selvpopholdelsesdriften angir hos Spinoza en allmennmenneskelig essensialisme som på samme tid er *singulær*: Det man streber etter å opprettholde, er ikke en generalisert menneskenatur, men den enkeltes singulære natur, som ikke er bestemt av gitte modeller for menneskelig liv. Ens natur er det prosessuelle produktet av unike erfaringer og møter som skriver seg parallelt inn i sinnets og kroppens disposisjoner.<sup>152</sup> Begjæret er menneskets generelle essens, men singulært i sin forfølgelse av den unike natur hver enkelt konstituerer. Det er en streben etter å opprettholde ens egen måte å være på. Etter å leve ut fra egne lover. Vi kunne kalle det en streben etter autonomi, selv om Spinoza ikke postulerer noen frihet i absolutt forstand. Autonomi består her i en økning av makt (*potentia*), i betydningen dugelighet, evne, årsakstygde. Nivået av selvutfoldelse justeres etter økningen og nedgangen i *makten til*.<sup>153</sup> Vi er aktive og handlende når vi er adekvate årsaker til noe, når vi selv står som påvirkende ledd i kausalitetskjeden. Vi er passive når vi trekkes med i skred av hendelser vi bare kan være inadekvat årsak til, og bare er i stand til å tenke inadekvat om.<sup>154</sup>

Passivitet og aktivitet uttrykker seg som vi så parallelt i kropp og sinn. Det angår både sinnets evne til å tenke og kroppens evne til å handle. Sinnstilstander manifesterer seg åpenbart kroppslig, der et ”lyst sinn” gir en kroppslig oppdrift, mens ”tungsinn” kan medføre kroppslig lammelse.<sup>155</sup> Omvendt vil kroppslige affekter som aggresjon eller smerte omtåke sinnets tankeevne. Passivitet kommer av ytre krefter som motvirker vår naturs streben ved å fremkalle passive affekter som hat, sorg, hevngjerrighet, misunnelse og nag. Det aktive begjær kan overmannes av passive og dårlige affekter som hindrer den positive utlevingen av ens egen væren. En klamp om foten og et slør for tanken som styrer begjærets handlingsdrift mot en blind utfoldelse i passivitetens vold. Under det passives herredømme kan man komme til, slik vi tematiserte i Del I, å vende seg *mot* livet og ønske sin egen undertrykkelse. Man vender seg bort fra positive livskrefter, og søker seg mot de instanser som innskrenker livet. Det er denne

---

<sup>152</sup> Balibar: *Spinoza and Politics*, s. 29.

<sup>153</sup> Næss: *Det frie mennesket*.

<sup>154</sup> Spinoza: *Etikk*, s. 129.

<sup>155</sup> *Ibid.* 214.

innsikten som legges til grunn når Deleuze og Guattari vil føre fascismespørsmålet hele veien tilbake til Spinoza.<sup>156</sup>

Etienne Balibar påpeker at Spinoza, med *Tractatus Theologico-Politicus*, trakk frem en problematikk som til da hadde ligget latent i den politiske filosofien, ved å introdusere en ny dimensjon til den abstrakte modellen orientert rundt opposisjonen mellom stat og individ.<sup>157</sup> Der andre fabulerte om en før-sosial naturtilstand fra hvilken opprinnelig isolerte, atomære individer kom sammen for å danne en samfunnskontrakt, beholdt han kontakten med historien ved å la *massen (multituden)* stå frem som den politiske analysens grunnenhet. Massene, deres handlinger og bevegelser, deres begjær og lidenskaper, måtte ifølge Spinoza tas høyde for som politisk faktor. Det var massene som veltet regimer og lot nye oppstå.<sup>158</sup> Enhver statsmakt hadde sin *reelle* basis i bevegelser som utgikk fra multituden selv.

Spinoza fremhevet dermed betydningen av de affektive drivkrefter i analysen av politiske formasjoner og omveltninger. Han viste hvordan en overgivelse til passive affekter, så som frykt, hat, angst og hevngjerrighet, kunne lede massene til å omfavne eget slaveri og undertrykkelse. Revolusjonære impulser pekte ikke nødvendigvis i retning av frigjøring. Der de passive affekter dominerte, ville en dragning mot det autoritære og en hengivelse til utilslørte tyrannier kunne bli resultatet. Slike stater havnet i en ond sirkel, hvor de politiske omstendighetene ble behersket av massenes frykt og frykten for massene.<sup>159</sup> Politisk atferd motivert av frykt, hat og ressentiment, hos fascistene knesatt som politiske prinsipper, kan med Spinoza ses som uttrykk for de passive affektors dominans. De som beherskes av passive affekter er lettere å herske over, og vil i sin tur etterstrebe makt *over* andre, fremfor den positive makten til å aktivere egen natur.<sup>160</sup> De vegeterer i en tilstand av slaveri, av påvirkelighet uten

---

<sup>156</sup> Deleuze og Guattari: *Anti-Ødipus*.

<sup>157</sup> Balibar: *Spinoza and Politics*.

<sup>158</sup> Spinoza: *Tractatus Theologico-Politicus*; Balibar: *Spinoza and Politics*. Massen eller multituden betegner ikke noe bestemt sosialt segment, og står ikke nødvendigvis i kontrast til en elite. Den overskrider sosiale lagdelinger. Dertil har den på samme tid en kvantitativ og en kvalitativ dimensjon: Det kan dreie seg om en statistisk majoritet, aggregert av individuelle meninger og atferdsmåter, men også folkemassen som fenomen, som kollektivt handlende mengde.

<sup>159</sup> Balibar: *Spinoza and Politics*, s. 39.

<sup>160</sup> Næss: *Det frie mennesket*, s. 121.

påvirkning, idet de kastes rundt av negative lidenskaper uten å være i stand til å bli herre over dem. Millers omtalte gjentakelsestvang rinner en her i hu.

Men passive affekter og destruktive lidenskaper blir ikke motvirket ved hjelp av moral. Spinozas etikk kan karakteriseres som *moralkritisk*.<sup>161</sup> Det skyldes nettopp hans plassering av verdiproblematikken i den enkeltes streben etter selvpopholdelse. Vi så hvordan selvpopholdelsesdriften forstås singulært, som uttrykk for den enkeltes unike natur i samspillet med det immanente felt av krefter man er innrullert i. De ulike påvirkningene bryner seg mot ens egen styrke og fremprovoserer affektive tilstander av den aktive og den passive sorten.<sup>162</sup> Man kan ikke, som moralen, nedsette noen overordnet og *substansiell* definisjon av det gode og det onde, med pretensjon om universell gyldighet. Spinoza bestemmer godt og dårlig *relasjonelt*, som henholdsvis det som kan bringes i harmoni med vår naturlige streben og det som forpurrer den. Det gode og det dårlige bunner i følelsesmessige effekter. Tingene er ikke gode eller dårlige i seg selv, men i relasjon til oss, gjennom de affektive tilstander de hensetter oss i.

Det gode er for Spinoza det som gir glede, som fremmer kroppens og sjelens samtidige velbefinnende. Som øker vår styrke. Vi begjærer ikke noe fordi vi anser det som godt, men anser noe som godt fordi vi begjærer det. *”Derfor bedømmer eller vurderer enhver ut fra sine følelser hva som er godt og hva som er dårlig, hva som er bedre og hva om er verre, og endelig hva som er det beste og hva som er det verste.”*<sup>163</sup> Denne forståelsen av godt og dårlig er relasjonell, immanent, med utgangspunkt i de foreliggende påvirkningsfelt hvor kroppen beveges og beveger seg. Spinozas etikk skiller som vi ser ikke mellom fornuft og kropp. Heller ikke mellom natur og kultur. Immanensplanet kan betraktes som sirkulerende sekvenser av språk og ideer, av kroppslige bevegelser, av legemers tiltrekning og frastøting.<sup>164</sup> Det består av relasjoner, av påvirkningsforhold, ikke klart avgrensede entiteter. På sett og vis utgjør naturen en komposisjon; det gode er de harmoniske relasjoner, mens det dårlige bryter opp og dekomponerer en naturlig tonalitet.

---

<sup>161</sup> Deleuze: *Spinoza: Practical Philosophy*.

<sup>162</sup> Spinoza: *Etikk*, s. 192.

<sup>163</sup> *Ibid.* 155.

<sup>164</sup> Balibar: *Spinoza and Politics*.

Disse prosessuelle, foranderlige og relasjonelle aspektene ved livet blir oversett, for ikke å si fundamentalt misforstått, i moralske forestillinger. Moralen opprettholder en ”slavetilværelse” ved å foreskrive den blinde adlydingen av påbud og lover uten hensyn til situasjoners singularitet og omskiftelighet. Det moralske mennesket slumrer i på forhånd gitte prinsipper uten aktivt å søke kunnskap om foreliggende omstendigheter. Man forsoner seg med umyndigheten gjennom en transcendent illusjon. Moralen oppstiller en evig og endegyldig lov, en transcendent bestemmelse av godt og ondt relativt til en generalisert og abstrakt kropp. Den treffer ikke livet i dets singulære streben. Religion danner for Spinoza et førsteklasses eksempel på inadekvate forestillinger. Slike forestillinger holder mennesket fast i det passive slaveri, dømt til å være virkning og effekt, ved å stenge veien for den aktive streben etter å bli handlingers adekvate årsak. At religioner som prøver å fremme kjærlighet og lykke inspirerer krig, hat og intoleranse, er derfor ikke egnet til å forbløffe.<sup>165</sup>

Beskränkninger på hva man kan tenke og gjøre, sinnets og kroppens parallelle hemming, er de moralske forbuds vesentlige effekt. Streng moralsk fromhet forsterker passive affekter, slik som samvittighetsnag og frykten for straff, men også den utadrettede fiendtlighet overfor andre livsuttrykk. Den stenger mennesket inne i umyndighet. Mot dette stiller Spinoza en affirmativ livsholdning der man aktivt oppsøker de relasjoner som øker ens krefter og velvære. Hans etikk handler om gode og dårlige eksistensmåter, ikke om godt og ondt i generalisert forstand. Det er dette vektleggingen av kunnskap i opposisjon til lov er ment å uttrykke. Moralens transcendent lov fordrer passivitet og produserer avhengighet overfor lovens fortolkere og formidlere. Den aktive søken etter kunnskap utvikler derimot kroppens og sinnets krefter i relasjon til ens immanente væren.

Herredømme over negative lidenskaper betyr hos Spinoza noe annet enn et hierarki som setter fornuft over følelser, sjel over kropp. Han overskrider slike skiller ved å fremheve begjæret som livets drivfjær og ved å knytte både det aktive og det passive til affektive tilstander. Samtidig påpeker han at begjæret inneholder impulser og lidenskaper som motarbeider fornuften. Slike lidenskaper kan føre til inadekvate forestillinger som fastholder en i umyndighet. Det gode går for Spinoza ut på å oppnå adekvate forestillinger, kunnskap, om ens singulære væren og de kausalitetsforhold

---

<sup>165</sup> Jf. Spinoza: *Tractatus Theologico-Politicus*.

man befinner seg i. Alt som øker ens handlingskrefter er godt, alt som reduserer dem er dårlig. Det aktive og frie mennesket vil kunne inngå i kompositoriske samspill som fremmer harmoni og glede, befri seg fra all tyngende negativitet og møte verden med styrke og åpenhet.

Spinoza setter oss på sporet av en etisk holdning på nivå med et *liv* forstått ut fra dets kroppslige immanens. Moralkritikken peker mot en etikk knyttet til aktiv livsutfoldelse. Dette konseptet om etikk som motsetning til moral skal vi ta med oss videre. Livet betraktet som *affektiv kapasitet* danner utgangspunktet for den aktive og vitalistiske etikk vi vil sette opp mot den reaktive moral. Men kroppene blir, som vi har sett, formet. Hva Deleuze og Guattari kaller *socius* innskrives i kroppene. I sin samfunnsmessighet lukkes kroppen til. De reaktive tendensene kan derfor befinne seg på et dypere nivå enn det Spinozas begrep om det *passive* antar. Spinozas bidrag begrenser seg til å tilby et metafysisk alternativ, uten at han går inn på spørsmålet om menneske- og kroppsforming. Nietzsche viser hvordan det reaktive ligger bunnfelt i kroppene, i kulturen, og i språket. Det later til å utgjøre et *vesenstrekk* ved det menneskelige. For Nietzsche vil derfor mennesket, slik vi kjenner det, selv være et hinder som må forseres, i åpningen mot det aktive som etisk horisont.

### Reaktivitet, ressentiment, nihilisme

Vi har sett Deleuze og Guattari hevde at den reaktivitet som leder til fascisme, kan forstås som en normaltstand. Den paranoiske anti-produksjon og kampen mot begjærets strømmer fremviser en livsfiendtlighet installert i hjertet av normaliteten selv. Det fascistiske barbariet er et produkt av sivilisasjonen, hevder Horkheimer og Adorno. Også Miller fremhever at det normale kan romme uhyrligheter, som i det likefremme hatet overfor barnets affektive uttrykt i den svarte pedagogikken. Med Nietzsche kan vi se hvordan normaliteten ved den reaktive tilstand har lange historiske røtter. Den skriver seg fra en fortrenkning av kroppen, som frembringer følelser av ressentiment og livsforakt. Det reaktive innvarsler en historisk bevegelse som munner ut i en uomgjengelig *nihilisme*. For Nietzsche melder nihilismen seg både som krise og mulighet. Som krise danner den konteksten for fascismen. Som mulighet viser den mot det etiske, en affirmasjon av verdienes fall som mulighet, det etiske som aktiv nihilisme. Vi skal se nærmere på den historien som Nietzsche ruller opp.

Med en samfunnets opphavsmyte tar Nietzsche oss tilbake til terskelen for menneskets fødsel, til punktet for overgangen fra ”natur” til ”kultur”. Her inntreer den primære *fysisfortrengning*, hvor mennesket blir inderliggjort ved å avskjæres fra sin spontane kroppslige utfoldelse.<sup>166</sup> Når kroppslige krefter hemmes, dreies de tilbake. Instinktene reverseres. De graver ut en indre verden, der en ”sjel” kan installere seg.<sup>167</sup> Restriksjonene mot kroppsutfoldelsen gjør at de instinkter som ikke får utløp, vendes innover. Den temmede kropp blir satt til å huse en sjel som oppfordres til å orientere seg bort fra den. Kroppen fortrenses, blir ubevisst, men overskrides ikke av den grunn. Fornuft og selvbevissthet uttrykker selv bare relasjoner av ikke-spirituelle krefter, oppstått ved reverseringen av en spontan livsdrift. Bevissthetslivet forsøker imidlertid å bemektige seg den øvrige kropp ved å nekte den å utfolde sine krefter. Bortvendingen fra den kroppslige tilværelse frembringer en tilstand av smerte og lidelse. En lidelse oppstått av livets utarming, en reaktivitet som virker paralyserende, transformert til en anklage mot livet selv.

Nietzsche oppfatter denne interioriseringen av mennesket som en effekt av og en komponent i samfunnsdannelsen. Den sosiale eksistens hviler på tilregnelighet. Menneskedyret må dresseres til forutsigbarhet. Først og fremst må det lære å avgi og å holde løfter. Løftet impliserer på samme tid at man forholder seg til en utstruktet tidshorisont, som innbefatter fortid, nåtid og fremtid, og at språket besitter en makt til å disponere over handlinger, til å utkaste dem over tid. Evnen til å love forutsetter et samsvar mellom utsagn og handling forbundet med *subjektet* som temporalt kontinuum. I løftets modell må menneskets bevissthet knytte seg til en hukommelse som gir den en selvidentisk permanens. Hva Nietzsche polemisk betegner som ”menneskeoppdrett” krever således en viss *mnemoteknikk*.<sup>168</sup> Identiteten fastholdt i subjektet danner her en nødvendig fiksjon beseglet i det grammatikalske språk. Interioriseringen av mennesket rydder plass til en mottagelighet for ansvar. Den tilregnelige, den som kan avgi løfter, er den som kan holdes ansvarlig. Som kan nagles til et skyldforhold. Etableringen av skyldforholdet, opprinnelig et forhold av løfter og løftebrudd, kreditor og debitor, ansvar og gjeld, reder grunnen for det

---

<sup>166</sup> Begrepet fysisfortrengning er hentet fra Pettersen: *Nietzsche – Lidelse og menneskedannelse*.

<sup>167</sup> Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, s. 72.

<sup>168</sup> Ibid.

moralske mennesket. Følelsen av skyld blir preget i det innvendiggjorte subjektet selv. Skyldfølelsen leirer seg på selvforholdet og smelter med tiden fullstendig sammen med det.

Hukommelse knyttet til en varig identitet vitner allerede om en viss fortrenkning. Subjektet som selvidentisk enhet er i utakt med en verden i kontinuerlig fluks. Kroppen er filtret inn i fluktuerende omgivelser som virker på den, ved at den stadig gjennomgår utvikling, forandring, affektive tilstandsendringer. Dette misforholdet gir for Nietzsche noe av opphavet til menneskedannelsens lidelser. Menneskenes og tingenes temporale permanens, identitetens bestandighet, innebærer en fornektelse av kreftenes foranderlighet og verden som prosessuell bevegelse. Det var dette glemselen var på høyde med, ifølge Nietzsche.<sup>169</sup> Kunsten å glemme anser han som en aktiv og positiv handling. Den som glemmer, lar ikke ulykker og ugjerninger ta feste og tyngse seg. Nietzsche plasserer det på linje med fordøyelsen; knugende minner lignes med fordøyelsesbesvær. I den aktive eksistens spiller bevisstheten ifølge Nietzsche på lag med kroppens krefter. De utvikler sin styrke, som hos Spinoza, parallelt og i samspill. For at dette skal skje, må en aktiv glemsel sørge for at bevisstheten ikke hefter seg ved fortid. Man må riste av seg det forgangne for å møte en verden i bevegelse med likefrem åpenhet.

En slik aktiv holdning blir uforenlig med en samfunnsmessig eksistens som fordrer subjektets ansvarlighet. Det sosiale betinger da en reaktiv kropp hvis bevissthet invaderes av mnemoniske spor.<sup>170</sup> Her utgrenses de eksessive (uansvarlige) atferdsformer forbundet med det aktive. Kroppen holdes i tøylene av et subjekt trukket inn i samfunnets evige gjeldsforhold. Bevisstheten utstyres med et minne som forsterker lidelse og smerte ved å lagre det som vederfares en. Alt forblir i det halvfordøyde. Når de reaktive kreftene overmannet de aktive, fødes et ressentiment. Ressentimentets (det nagende, forulempede) menneske evner ikke lenger å glemme. Det gnages opp av sine minner, det blir aldri ferdig med noe som helst. Det fylles av en hevntørst på uopphørlig jakt etter noen å bebreide for sine lidelser.

---

<sup>169</sup> Pettersen: *Nietzsche – Lidelse og menneskedannelse*.

<sup>170</sup> Deleuze: *Nietzsche and Philosophy*, s. 107.

Den lidelse som frembringes av kroppsfortrengningen, kan ende i en bebreidende holdning overfor livet selv. Ressentimentet uttrykker en slik holdning. Her fortolkes lidelse som et spørsmål om skyld. Man retter en anklage mot livet, som må rettfærdiggjøre seg i forhold til lidelsene det rommer. Den innvendiggjorte lidelse avler behovet for livets *theodicee*. Begrunnelsesbehovet bærer for Nietzsche bud om et svekket liv. Et presteskap kommer det til unnsetning for å lindre fortrengningens urettsfølelse med moral. Ressentimentet dreies tilbake og finner skylden i mennesket selv. Man er *qua* menneske syndig, født i skyld og evig gjeld. Gjennom prestens fortolkning elaboreres *den dårlige samvittighet*, som utvikles i takt med etableringen av menneskets innside, til en selvdrivende smertefabrikk.<sup>171</sup>

Presten entrer scenen for å reversere ressentimentet, og fortolker lidelsen som et produkt av arvesynd. Mennesket, i alle sine vitale aspekter, erklæres som syndig. Den primære kroppsfortrengning blåses med tiden opp til en rekke åndeliggjorte verdier, vendt mot det hinsidige i sin nei-sigen til verden. Nedvurderingen av livet, negasjonen av verden, blir effekten av verdier som settes for høyt. Produktet er nihilismen, manifestert i en livsudyktig tretthet og i hatet mot all vitalitet. Moralens livspessimisme passiviserer driftene og innskrenker den kroppslige utfoldelsen.<sup>172</sup> Med dyder, tukt og sedelighet trenges det aktive og spontane frihetsinstinkt tilbake og blir selvfortærende. Det er resultatet av dette Zarathustra treffer på sine vandringer, når han ankommer en by der menneskene gjennom sine dyder har lyktes i å forminske seg selv.<sup>173</sup>

Nietzsche betegner den moralske innstilling som en livsfiendtlig reaktivitet som dyrker det svake og slaveaktige. Det er likevel disse forminskede menneskene som kulturelt sett er dominante. Et katastrofalt kulturforfall ble innvarslet med ”slaveoppgjøret” i moralen, der de avmektiges ressentiment inntok tronen som den nye verdsettelsesstandard. Mens den fornemme moral var kjennetegnet ved en ja-

---

<sup>171</sup> Som Freud påpeker: ”Jo mer moralsk et menneske er, desto strengere og mer mistenksom er samvittigheten, slik at det er de mest fromme som faktisk belaster seg selv med den største skyldfølelse.” *Ubehaget i kulturen*, s. 75.

<sup>172</sup> Vi skal forstå Nietzsches måte å snakke om kroppen på, ut fra viljer, krefter, drifter og instinkter, som metaforiske perspektiveringer av mer strategisk enn ontologisk art.

<sup>173</sup> Nietzsche: *Slik talte Zarathustra*, s. 111.



sigen, en erobrende og affirmativ livsholdning, uttrykker den reaktive slavemoralen et begrensende nei.<sup>174</sup> Slavemoralen er alltid reaktiv og forbudsmessig, i iherdig kamp mot et negativt *andre*, en utside eller et utenfor. Den pastorale makt slår seg opp gjennom et listig moralsk falskmyntneri som foregir å skape dydige husdyr av farlige rovdyr. Listen består i å tilrane seg en fortolkningsmakt som til syvende og sist gjør alle til slaver. Når slavene seirer, slutter de likevel ikke å være slaver. Deres ressentiment, deres reaktivitet, blir kulturbærende prinsipper. Med moralsk snedighet tar de alt som kan minne om liv ved fødselen. De erstatter aggresjonen, kreftenes utagering, med tilskrivning av skyld.<sup>175</sup>

Nietzsche hevder at den svake er den som separerer handlingen fra den handlende, og dermed atskiller kraften fra sitt uttrykk. Den svake påstår at de sterke kunne avstått fra å handle, at de svake kunne handlet hvis de ikke avstod fra det. Et fritt subjekt projiseres så inn bak kraftens utfoldelse. Kraftytringen som begivenhet diktes om til en fri handling, bak hvilken et subjekt lar seg identifisere som godt eller ondt.<sup>176</sup> Den svake erklærer seg selv god i egenskap av sin handlingsudyktighet. Han innfører fiksjonene subjekt, frihet og kausalitet for å innstevne den sterke i et ansvarsforhold. Den er ond som ikke holder tilbake. Når kreftene tilbakeholdes, endrer de valør, og taper i sin tur kraft. Det er det utmattede liv som feller dommer over livet. Bak enhver moral finner Nietzsche et dårlig tilslørt hat mot livets aktive uttrykk, mot mangfoldet, mot den kreative viljesutfoldelse.

Nietzsche forstår altså moralen som et svar på et lidelsesfullt ressentiment frembragt av kroppsfortrengningen. Den bidrar imidlertid til å mangfoldiggjøre og intensivere lidelsen. Ved å predike en vending mot noe åndelig, bort fra kroppen, fra den profane verden, fra livet, forsterker den problemene. Menneskehetens forbedrere skaper de reaktive tilstander som kommer til uttrykk som hat, ressentiment og destruktivitet. De viderefører en innstilling opphengt i å fordømme, bebreide, anklage og hemme, fremfor å skape og utagere. Som vi så hos Miller, bringer de selv det onde inn i mennesket; ikke simpelthen som fiksjon, men som et faktisk potensial for

---

<sup>174</sup> Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, s. 28.

<sup>175</sup> Som Foucault sier det: Lovene tempererer ikke volden, de tilfredsstillter den. Se Foucault: "Nietzsche, Genealogy, History", i *The Essential Foucault*.

<sup>176</sup> Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*.

destruktivitet og et hat overfor livet som mulighetsmangfold. Livet kan for Nietzsche ikke dømmes etter eksterne standarder for godt og ondt. Moralens autoritative domfellelse innebærer en grov tilsnikelse som kun de livsudyktige kan tillate seg. Man foregir da å kunne stille seg utenfor det hele, å rette en dom fra en privilegert meta-posisjon, som om kroppen skulle oppnå en nøytral tilstand ved å bli fornektet:

Man måtte indtage en position *uden for* livet, og på den anden side kende det så godt som én, som mange, som alle, der har levet det, for overhovedet at kunne tillade sig at røre ved problemet om livets *værdi*: tilstrækkelige grunde til at begribe, at dette problemet er et utilgængeligt problem for os. Når vi taler om værdier, taler vi under livets inspiration, under livets optik: livet selv tvinger os til at sætte værdier, livet selv sætter værdier gennem os, *når* vi sætter værdier...<sup>177</sup>

Det er nettopp kroppen som må tilbakelegges når man søker seg mot en slik posisjon utenfor livet. En kroppslig eksistens innebærer, som Spinoza viser, at man inngår i felt av påvirkning, av krefter, at man er reseptiv for affektive pirringer, åpen for eksitasjon. Fiendtligheten overfor den kroppslige væren, uttrykt som en kamp mot affekter og lidenskaper, skaper en angstfylt uskikkethet i forhold til livet. Nietzsche finner denne holdningen krystallisert i hva han kaller det asketiske ideal.<sup>178</sup> Holdningen er katastrofal. Den inneholder selv sporen til den nihilistiske krisen han mener å finne opptakten til der det moderne samfunn bryter frem.

Nihilismen kommer for Nietzsche til uttrykk som Guds død. Når de høye verdier devaluerer seg selv, når de taper troverdighet, spennes mennesket ut i en uutholdelig limbo. Det mister sine transcendent autoriteter, men har også gjort seg uskikket for et liv i immanensen. Man erfarer et meningstap, samtidig som man mangler evnen til å skape mening og verdi på egen hånd. Verdiane har uthulet seg selv. Mennesket står igjen i en passiv nihilisme som forneker både hinsidighet og dennesidighet. Dets

---

<sup>177</sup> Nietzsche: *Afgudernes ragnarok*, s. 48.

<sup>178</sup> Nietzsche anser den metafysiske filosofien som en fortsettelse av dommene og anklagene overfor livet. Filosofene gjør som prestene, de oppfinner en sannere verden idet de ikke finner seg til rette i den tilsynelatende. De hevder at man avspores fra sannheten av krefter som er den fremmed: Kroppen, lidenskapene, sansene. Kroppen kan man ikke stole på, til det er den for ustadig, for utsatt for bedrag og tilfeldige impulser. Metafysikerne finner da ikke det virkelige i opplevelsens intensitet, men i en annen og skjult verden, atskilt fra fenomenenes fremtreden. De mistenkeliggjør livet og leder oppmerksomheten mot en sannhet som ligger utenfor det.

umyndighet kaster det ut i en krise. Praksiser og holdninger som viser til en transcendent verden, gir ikke lenger mening. Det oppstår hybride autoriteter som kanalisere ressentimentet i nye retninger. Et nasjonalt fellesskap drevet ut i kamp for det gode mot det onde kan spille en slik rolle. Fascismen adresserer den meningstomme situasjonen, i form av en politisk atavisme som gjeninnsetter den suverene autoritet overfor et liv svekket av verdienes nihilistiske selvutsløttelse. Den passiv-nihilistiske vilje til intet kan slik manifestere seg som et massivt kollektivt dødsinstinkt, investert i det nasjonale skjebnefellesskap, med den totale krig som sin ytterste konsekvens.

Den nihilistiske situasjonen beskrevet av Nietzsche finner en viss gjenklang i den diagnosen av det moderne samfunn som vi så hos Deleuze og Guattari. De hevder at de gamle territoriers og kodingsregimers sammenbrudd utløser en prosess av strømmenes simultane deterritorialisering og reterritorialisering, organisert gjennom kapitalismens fleksible aksiomatikk.<sup>179</sup> Deterritorialiseringen åpner for nye kreative sammenstillinger og bekrefter det værende som immanent prosess. Den legger til rette for aktiv selvproduksjon. Samtidig pågår en motsatt tendens som vil binde strømmene opp i representasjoner og territorier. Kapitalismen deterritorialiserer med den ene hånden, og reterritorialiserer med den andre. Det er denne reterritorialiseringen av begjærets avkodede strømmer som for Deleuze og Guattari fortsetter å skape tilstander av reaktiv paranoia og aversjon mot livet. Man avledes fra en kreativ evne til selvvaluering når begjæret investerer et lukket oppsett, ledsaget av angst for livets mangfoldighet og fluks. Konfrontert med de absolutte strømmer børster man støvet av folklorismer, tradisjonismer, arkaismer, alskens territorier som kan verne mot den uutholdelige erkjennelsen av det flytende, foranderlige, immanente og åpne. Men en styrkning av moralen og autoritetene gir et dårlig svar på den paranoiske tilstanden, og vil bare lede ut i større katastrofer. Gjenoppvekkingen av arkaismer er ikke på høyde med situasjonen. Det etiske må gå i retning av å *affirmere* strømmene og åpenheten. Slik kan, for Nietzsche, Deleuze og Guattari, den nihilistiske krisen omdannes til mulighet.

---

<sup>179</sup> Deleuze og Guattari: *Anti-Ødipus*.

## Det aktive

Hvis det reaktive utgjør normaliteten, kan vi da befri oss fra det? Er det mulig å kaste av seg negativiteten for å møte en verden i bevegelse med affirmativ åpenhet? En slik bragd ville muligens fortjene Nietzsches noe hyperbolske betegnelse *overmenneskelig*. For Nietzsche viser overskridelsen av det reaktive, autoritetsavhengige, umyndige mennesket mot en transformasjon av nihilismen fra passiv krise til aktiv mulighet. Ressentimentet kan drives ut gjennom en affirmativ livsholdning, som ikke tillater lidelsen å bli selvforsterkende, som ikke setter den som kriterium for å felle dommer over livet. Et liv i oppgang er skapende og kreativt. Det lar seg ikke sette tilbake av hindringer, det vil ikke oppdemme naget. Overmennesket er i stand til å aksle smerten og lidelsen, omdanne det til styrke og energi, uten å fylles av ressentimentets hevntørst. Nietzsches overmenneske unngår opplagringen av et reaktivt destruksjonspotensial ved åpent å tre i møte med det verden har å by på.

Ved å bryte ut av gitte fortolkninger og faste oppsett, øker man evnen til å bejæ fluksen og skape egne mønstre for verdsettelse. For Nietzsche blir *selvdestruksjonen* en aktiv og skapende handling, der man overskrider og rydder ut det reaktive fra kroppen, kullkaster sosialt dannede impuls mønstre og kroppskonfigurasjoner.<sup>180</sup> Deleuze hevder at Nietzsches overmenneske refererer til en ny kropp, til nye erfarings- og væremåter:

We should not think of Nietzsche's overman as simply a raising of the stakes: he differs in nature from man, from the ego. The overman is defined by *a new way of feeling*: he is a different subject from man, something other than the human type.<sup>181</sup>

Et første prinsipp for en etikk knyttet til det aktive synes å være en *åpning av kroppen*. Det reaktive er kjennetegnet ved en kroppens lukning som stenger for utfoldelsen av krefter og som innskrenker dens erfaringsmangfold. I tråd med Spinoza og Nietzsche kan vi forstå makt og kraft som etiske konsepter relatert til kroppens

---

<sup>180</sup> Vi finner eksempelvis en bestemt konfigurering av kroppen knyttet til hva Nietzsche kaller sannhetsviljen: Sansningen underlegges kravet om erkjennelse av det virkelige i form av identifiserbare objekter. I graderingen av de perseptive kvaliteter troner da som kjent synssansen øverst. Samtidig fordrer en erkjennelse orientert mot det *identiske objekt*, at det erkjennende *subjekt* selv er enhetlig og identisk. Subjekt og objekt kan sies å speile hverandre.

<sup>181</sup> Deleuze: *Nietzsche and Philosophy*, s. 154.

åpenhet, evner og muligheter. Med det aktive forstår Spinoza de positive affekter som oppstår når man inngår relasjoner som harmonerer med begjærets disposisjoner. For Nietzsche, Deleuze og Guattari (i mindre grad Spinoza) vil det aktive i hovedsak innebære et frislipp av det *kreative*. Den reaktive innstilling fornektet det skapende, at livet selv danner substratet for produksjon av verdier og fortolkninger. Aktivt liv er et kunstnerisk og kreativt liv. Den aktive er kunstneren som produserer innsnitt, lommer, åpninger og revner der begjæret kan skape og utfolde seg.

Det aktive som etisk begrep støtter seg dermed på kroppens *affektive* og *produktive kapasitet*. Begge deler henger sammen med en positiv forståelse av makt. Spinoza hevder eksempelvis at makt og rett må forstås som koekstensive.<sup>182</sup> Vi kan ikke atskille de to ved å oppstille det ene som instans for å bedømme og begrense det andre. Det finnes ingen ideal og transcendent rett, kun reell og immanent kraft/makt. Begjæret søker de relasjoner som er gode, som harmonerer med dets streben. Det har rett til å inngå i de affektmessige sammenhenger som det er i stand til. Lover og regler som viser til universelle standarder for det rette vil være feilslått. Makten må identifiseres med sin utfoldelse, og utfoldelsen selv med en rett til å utfolde. Spinoza står på linje med Nietzsches påstand om at kraften ikke kan separeres fra sitt uttrykk. En kraft som ikke utfoldes er ingen kraft. Den har i så fall endret karakter, fra aktiv til reaktiv. Moralen er nettopp den operasjon som foretar en slik atskillelse.<sup>183</sup> Dens skille mellom godt og ondt er ikke på nivå med livet forstått som immanente kraftrelasjoner.

Dette positive begrepet om makt som kraft distanserer seg åpenbart fra sedvanlige maktkonsepsjoner. Når Nietzsche hevder at de sterke må beskyttes mot de svake, tenker han uavhengig av noe bestemt sosialt hierarki. Herre og slave er konsepter anvendt i (om)vurderingen av verdiene, de står ikke relativt til etablerte hierarkier. En aktiv maktvilje sprenger seg ut av de kulturelle avleiringer og banale maktrepresentasjoner som måtte foreligge. Det dreier seg hos Nietzsche ikke om maktbegjær, hvis man med det mener en streben etter makt i henhold til rådende standarder for verdsettelse. Anerkjente representasjoner av makten er alle produkter av en reaktiv innstilling. Penger, ære, berømmelse og innflytelse er de konformes

---

<sup>182</sup> Balibar: *Spinoza and Politics*.

<sup>183</sup> Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*.

valuta.<sup>184</sup> Samfunnets mektige er i Nietzsches forstand ikke de sterke. Det er en reaktiv vilje som må motta mening og verdi fra andre fordi den ikke er i stand til å oppmønstre det på egen hånd. Herredømme over andre fremviser en slik reaktivitet. En aktiv vilje er transvaluerende, rettet mot å skape nye verdier. Den godtar ikke overleverte fortolkninger, som individuerer viljen ut fra gitte modeller (subjektet), innenfor sosialt sanksjonerte rammer. Aktive krefter fremmer seg selv og sin forskjellighet. Hos Nietzsche, som hos Spinoza, sikter det aktive mot det singulære ved ens eksistens og mot makt forstått som handlekraft.<sup>185</sup>

For Nietzsche henger den kreative, fortolkningsmessige aktivitet sammen med en innstilling til språk som ikke tillegger det begrepelige noen sannhetskvalitet. En leken og poetisk omgang med ordene kan åpne muligheter som avstenges når språk forstås som representasjon. Begrepene stammer ikke fra noen idéverden, men har selv metaforiske opphav. De springer ut av et kroppslig møte. Ordet utgjør i utgangspunktet et akustisk bilde av en nerveimpuls, en lyd utstøtt for å påminne om en bestemt opplevelse.<sup>186</sup> Språk forstått som spill med metaforer er i kontakt med et kroppslig nivå av affektiv fortolkning, som en musisk transposisjon av affektive opplevelser. Det er kroppen som fortolker verden gjennom kontinuerlig metaforproduksjon. Konsept og affekt er vevet sammen i et interpretativt samspill. Aktive krefter utvikler kroppens sensitivitet gjennom en poetisk teft som åpner horisonter og erfaringsmangfold. Kreativt språkbruk kan stimulere sensibilitet og frigjøre kroppens muligheter.

Deleuze skiller ut fra Nietzsche mellom affirmativ og negativ vilje.<sup>187</sup> *Affirmativ* vilje er en vilje til makt. Den affirmerer ikke det som er gitt, men demonstrerer sin singularitet og feirer sin forskjellighet. *Negativ* vilje animerer reaktive krefter i deres benektelse av forskjeller og i begrensningene de pålegger aktive krefter. Den er en vilje til intet, som uttrykker en aversjon mot det levende. Negativ vilje ønsker et

---

<sup>184</sup> Deleuze: *Nietzsche and Philosophy*.

<sup>185</sup> Vi vektlegger her visse likheter mellom Spinoza og Nietzsche, slik de særlig har blitt fremhevet av Deleuze. De to filosofene er selvsagt forskjellige på vesentlige punkter.

<sup>186</sup> Nietzsche: "Om sannhet og løgn i en utenommoralsk forstand", i *Hermeneutisk lesebok*.

<sup>187</sup> Deleuze: *Nietzsche and Philosophy*. Deleuze foretar et skille mellom vilje og kraft hos Nietzsche, som muligens er føyd til for egen regning.

mindre liv, et liv uten alternativer. Et liv i overskudd vil derimot skumme over av kreativitet og skapertrang. Det affirmative frisetter livets krefter. Å ville er å skape. Affirmativ vilje oppviser en plastisk kraft som er transvaluativ og transformativ. Den driver en aktiv og uavsluttet morfogenese, en selvproduksjon i utveksling med en verden i kontinuerlig forandring. Et liv som aldri stopper opp, aldri *er*, men befinner seg i en stadig bliven. Aktive krefter er approprierende; ikke ved den passive tilegnelsen av gitte verdier, men ved å påføre og å skape former gjennom en kreativ utnyttelse av omstendighetene.<sup>188</sup> En formgivende vilje vrenger kreftene utover. Den utkaster perspektiverende fortolkninger med sin frigjørende poetiske kraft. Slik oppfinnes nye mulighetsrom og eksistensmåter. Nye perseptive og affektive kvaliteter.<sup>189</sup> Og nye verdier.

For å fornemme andre muligheter, trengs en åpning av kroppen som erfaringsfelt, av dens kapasitet til å affekteres. Evnen til å bli affektert uttrykker ingen passiv kroppstilstand. Tvert imot. Makt må forstås relativt til kroppens affektive mangfold og sensibilitetsregister. Bare en åpen kropp kan *kjenne* tilblivelse, vorden, intensiteten i møtet med det ikke-identiske. Derfor er den bevissthet som relateres til et subjekt eller et ego reaktiv.<sup>190</sup> Den setter seg som en suveren instans over kroppens heterogene mangfold. En reaktiv kropp er ikke mottagelig for det nye og fremmede; snarere opplever den slike møter som truende. Deleuze hevder at den negative vilje vil utslette det forskjellige. Den er ikke i stand til å skape, og bekjemper ethvert tilløp til utspredning av kroppens krefter. Mens de aktive krefter søker seg mot grensen for hva de kan gjøre, oppleve, erfare og tenke, søker de reaktive krefter den trygge tilflukt i gitte representasjoner. De negerer forskjellene ved å klamre seg til en stabilitet

---

<sup>188</sup> Ibid. 39.

<sup>189</sup> Deleuze og Guattari knytter den kunstneriske kreativitet til produksjonen av ”persepter” og ”affekter”. Se Deleuze og Guattari: *What is Philosophy?*

<sup>190</sup> Deleuze illustrerer det kreative og åpne ved å bryte ned denne subjekts- og enhetstenkningen når han splintrer det filosofiske ”tankebildet”. I *Difference et repetition* kritiserer han ideen om det enhetlige cogito, hvis erkjennelsesevne alltid tenkes ut fra en *concordia facultatum*: Forestillingen om at de ulike kroppslig-mentale egenskapene (tenkning, sansning, erindring) sorterer under en felles homogen instans, rettet mot identifikasjonen av *de samme* objektene. Mot denne ”gjenkjennelsesmodellen” trekker han frem bildet av den schizofrene, som følger den enkelte evnes heterogene og singulære logikk. Slik presses de til sin grense: den intense opplevelsen av de rene forskjeller, sansningen av det som bare kan sanses, erindringen av det som bare kan erindres, osv.

fastholdt i sosiale rammer og det selvidentiske subjekt. Reaktive krefter kjemper iherdig for å forsvare en gitt oppstilling av verden, fremfor å skape noe nytt.<sup>191</sup> Deres paranoiske angst for det forskjellige, forent med et ressentiment skapt av affektens tilbakedreining, kan, som vi har sett, danne en farlig kombinasjon vendt mot livet selv.

En lydhørhet for kroppens affektive heterogenitet vil mangfoldiggjøre dens erfaringsmuligheter. Det er dette som menes med dens kapasitet til å affekteres, dens *aktive* reseptivitet for inntrykk og sanselige pirringer. Levd erfaring handler da ikke om et distinkt erfaringsinnhold i form av det sansbare objekt, men om eksitasjonens intensitet, opplevelsen som intensiv fylde. Nietzsche snakker om den dionysiske beruselse, ikke nødvendigvis frembragt av stimulerende midler:

I den dionysiske tilstand er (...) hele det samlede affektsystem pirret og intensiveret: således at det udlader alle sine uttryksmidler på én gang og samtidig driver kraften frem til at fremstille, efterligne, transfigurere, forvandle, enhver form for mimik og skuespilleri.<sup>192</sup>

Et begjær som søker intensitet og affirmasjon av det forskjellige har brutt ut av den reaktive tilstand som koder det i forhold til en *mangel*. Forstått i sin produktive og affirmative immanens er begjæret preget av et rent overskudd. Det aktive stilles hos Deleuze og Guattari opp mot kapitalismens forsøk på å reterritorisere begjæret rundt bestemte *objekter* ment å fylle en mangel hos *subjektet*. De finner sitt aktive ”overmenneske” i marginaliserte figurer som *schizoen* og *nomaden*. Schizoen er fullstendig desentrert, i kontakt med de rene forskjeller og intensitetsstrømmer, fri for begrensningene knyttet til livets antropomorfe representasjoner (subjektet, rasjonaliteten).<sup>193</sup> Nomaden er den som ikke lar seg binde opp av noen slags territorielle formasjoner. Sammen uttrykker de den bevegelige og mangfoldige spredning som sprenger rammene for enhver oppstivet molar identitet. De evner å opprette singulære sammenstillinger, nye og kreative konneksjoner, ved å ”bryte reglene” – eller ganske enkelt ikke forholde seg til dem. I sin affirmative skaperglede har disse aktive eksistensene frigjort seg fra det negatives kategorier. De befinner seg

---

<sup>191</sup> Vi snakker altså på nivå av *krefter*, ikke frie subjekter.

<sup>192</sup> Nietzsche: *Afgudernes ragnarok*, s. 78.

<sup>193</sup> Her er det selvsagt snakk om en schizofreni som ikke har tippet over i noe katatonisk eller klinisk tilfelle.



i en dynamisk og prosessuell begjærproduksjon drevet av ren positivitet og overskudd, uten mangler, uten ressentiment eller destruktivitet. Affirmasjon handler her om å kaste seg med i en bejaelse av strømmer. Begjæret er for Deleuze og Guattari ikke noe annet enn begjær etter begjær, etter å skape, etter å opprette nye forbindelser og å affirmere forskjeller.

Vi så at det reaktive hos Deleuze og Guattari skrev seg fra en tillukkende investering i det sosiales molare former. All slik territorialisering bærer ifølge dem en latent fascisme. Investeringen av molare enheter avler angsten for de åpne begjærstrømmene. Fra den paranoiske maktens perspektiv må kroppene holdes fast i den sosiale produksjonens regelmessighet; hvis oppstillingene klapper sammen, utløses de avkodede strømmer.

Imod denne magtens fascisme stiller vi aktive og positive fluktklinier, fordi disse linier fører til begjæret, til begjærets maskiner og til organiseringen af et begjærets sosiale felt, ikke for selv at flykte eller som ”person”, men for at få det til at lække, sådan som man punkterer en sykelslange eller en byld. For at få strømmene til at flyde under de sociale koder, der vil kanalisere eller spærre dem.<sup>194</sup>

Å opprette nye maskiner, kollektive utsigelsesoppstillinger, på siden av maktens koder og regimer, føyer hos Deleuze og Guattari en politisk dimensjon til det aktive. Den positive og uhemmede produktiviteten vil dermed også artikulere seg på kollektivt nivå. Begjærets konnektive prosesser er alltid koblet opp mot kollektive strømmer av språk, sirkulasjoner av tegn. Molekylære strømmer forbinder seg på tvers av avgrensede individer. Betraktet ut fra et spinozistisk immanensplan vil de kreative affektstrømmene bevege seg transversalt, som kraftlinjer som gjennomkrysser og forbinder singularitetene. Kroppene kan løpe sammen i kompositoriske samspill, og øke deres makt kollektivt. De kan kjempe for å frigjøre positive livskrefter fra alle slags hemmende forbud og innskrenkende regimer. Spinoza og Deleuze/Guattari ser ut til å finne positive muligheter ved massen som politisk uttrykksform; den er ikke vesentlig destruktiv eller nødvendigvis drevet frem av negative affekter.<sup>195</sup> Den kan bringe til uttrykk en kollektiv kraft og affektivitet som er revolusjonær i positiv forstand. Hos Nietzsche, derimot, virker det

---

<sup>194</sup> ”Interview om Anti-Ødipus”, s. 29 i Deleuze: *Forhandlinger*.

<sup>195</sup> Konteksten for Deleuze og Guattari var da også etterdønningene av mai 1968.

maktpåliggende å immunisere seg mot enhver form for flokkatferd; flokken danser alltid rundt gullkalver, likegyldig hvilket sosialt segment den utspiller seg i.<sup>196</sup>

Nå later Nietzsches ”virkningshistorie” til å komplisere denne plasseringen av vitalisme som motvekt til fascisme. Det er en kjent sak at nasjonalsosialistene hos Nietzsche fant elementer de mente kunne tillempes egen sjåvinisme og krigsentusiasme.<sup>197</sup> Gitt en slik fortolkningsmulighet, må vi spørre hvorvidt en vitalistisk etikk virkelig baner vei for hva Foucault kaller et ikke-fascistisk liv. Skal vi tro en tradisjon fra Georg Lukacs, uttrykker for eksempel Nietzsches *lebensphilosophie* et åndelig forfall og en irrasjonalisme direkte ansvarlig for fascismens frembrudd.<sup>198</sup> Begjæret etter intensitet, affektiv livsfylde, kroppens utfoldelse og bekreftelse, kan tenkes å lede hodestups ut i krigen. Feiringen av den refleksjonsløse handling og kraftytring synes å passe sammen med fascistenes eksplisitte anti-intellektualisme. Fascistene vinket da også farvel til den rasjonelle subjektivitet, med sin politiske samling rundt et meningssystem som vektla viriliteten, det brusende blodet, livets intensive polaritet knyttet til hat og kjærlighet, eros og thanatos.<sup>199</sup>

Her må vi imidlertid ikke blande kortene. En kritikk som slår vitalismen i hartkorn med fascismen, baserer seg på en distinksjon mellom rasjonell og irrasjonell som er for grov til å oppdage den avgjørende forskjellen. Med en grov distinksjon mellom rasjonell/irrasjonell, mener vi nettopp den typen som kontrasterer en begrepslig, reflekterende fornuft til det som angivelig er den fremmed: kropp, affektivitet, begjær, som da skulle tilhøre det irrasjonelles domene. Dette grove skillet sorterer selv under det reaktive. Det er tuftet på den innstilling som fordrer fornektelse av kroppen og

---

<sup>196</sup> Nietzsches tilsynelatende elitisme finner like mye flokkmessig konformisme i borgerlige og aristokratiske dannelseskretser som blant ”hopen”.

<sup>197</sup> Og historien gjentar seg, denne gang som farse: I dag legges Deleuze og Guattaris arbeider opp som pensum på israelske militærakademier, som nøkkelreferanser i den kreative intellektualiseringen av ”urban krigføring”. De skal angivelig tilby nye perspektiver på romlighet som åpner for alternative militære manøvre. Bruken er ikke lenger ideologisk, som med Nietzsche, men rent maskinell.

<sup>198</sup> Det siktes her til Lukacs: *Die Zerstörung der Vernunft*, en bok som åpenbart ligger til grunn for Nietzsche-fremstillingen i Kühnl: *Der Faschismus*.

<sup>199</sup> Trond Berg Eriksen går langt i antyde at det bare var hans jødiskhet som reddet Freud fra å nære entusiasme overfor de fascistiske krigsstemninger.

utgrensning av det affektive. Når skillet mellom aktiv og reaktiv betraktes som mer grunnleggende enn det mellom rasjonell og irrasjonell, rettes kritikken tilbake. Fascismen oppfattes i stedet som et uttrykk for den perversjonen som ledsager kroppsfortrengningen. Horkheimer og Adorno demonstrerer, som vi så, at denne oppreiste gange inn i bestialiteten ikke kan analyseres uavhengig av den instrumentelle fornufts dominans. Den springer ut av ressentiment og livsfiendtlighet, en hevnrang avfødt av en livsfornektelse man selv har blitt utsatt for. Krigen trer frem som en mulighet for å leve ut et oppdemmet hat skapt av livets utarming; det aktive, slik vi fremstiller det her, vil overkomme en slik utarting til destruktivitet ved å affirmere kreftenes kreative positivitet.

Fascistenes entusiastiske militarisme har lite å gjøre med hva vi her kaller det sterke og aktive liv. Den krigstørst som Theweleit beskriver i analysen av Freikorps-soldatene, er et begjær drevet av angst og ressentiment: En reaktiv perversjon i utrettelig kamp mot det forskjellige, det andre, mot vitalitet og frie livsuttrykk. En kamp mot livet, nærmest som en besettelse. Theweleit viser hvordan et avmagret og skambelagt affektliv kan avføde en søken etter overskridende erfaringer i destruksjonen. Voldens intensitet tilbyr ”nær-livet-opplevelser”. Soldatene opplever øyeblikksvise overskridelser av kroppspanseret gjennom drapshandlinger. Livet bekrefte i overlevelsens triumf.<sup>200</sup> Men denne destruksjonstrangen vitner mest av alt om en uskikkethet i forhold til de affektive strømmene i deres egne kropp. Den er alltid forbundet med frykt og selvforsvar, en sikring av kroppens grenser og subjektets konsistens. Den viser brutalitetspotensialet hos en reaktiv og fryktsom kropp. Noe lignende er i spill i fremstillingene til Reich og Miller. Her fremvises ingen styrke og aktiv kraft gjennom kapasiteten til å affekteres. Vi ser snarere den uendelig følte reaktivitet, den permanente hevngjerrighet, jakten på noen å beskyldes for sårene som kroppsundertrykkelsen etterlater. Vi ser ressentimentets livsforakt, slik Deleuze beskriver det: ”*The man of ressentiment experiences every being and object as an offence in exact proportion to its effect on him. Beauty and goodness are, for him, necessarily as outrageous as any pain or misfortune that he experiences.*”<sup>201</sup>

---

<sup>200</sup> Theweleit: *Männerphantasien II*.

<sup>201</sup> Deleuze: *Nietzsche and Philosophy*, s. 108.

Den aktive affirmasjon av livets mangfold og muligheter, kroppens krefter og affekter, skulle altså kunne overvinne negativitet og hindre det destruktive i å oppstå. En slik optimisme er tydelig hos Spinoza og Deleuze/Guattari; Nietzsche vil, på sin side, være mer tilbakeholden. Selv om også han legger den etiske holdningen i det aktive, affirmative og kreative liv, kan man ifølge Nietzsche aldri vende seg bort fra det tragiske ved tilværelsen. Man kan overkomme ressentimentet, man kan slutte å anklage og forakte livet, men det må gjøres gjennom en besinnet *amor fati* som anerkjenner nødvendigheten av å gjennomgå lidelsesfulle og reaktive tilstander. Denne tragiske dybden mangler hos Spinoza og Deleuze/Guattari. Hos dem synes det som om alt kan vendes til positivitet og glede. Passive affekter lar seg alltid transformere til aktive, mener Spinoza. Potensielt skulle det være mulig å sjalte ut det negative en gang for alle; det frie og aktive mennesket tenker eksempelvis aldri på døden. Nietzsche ville vel mene at man da lukker øynene for livets tragiske element, heller enn å tre det i møte. Affirmasjonen blir ikke konsekvent nok. Den manglende evnen til å forholde seg til dets negative sider, kan vitne om et ressentiment overfor livet.<sup>202</sup>

Denne forskjellen til tross, virker det både på Spinoza, Nietzsche, Deleuze og Guattari som om det skal være mulig å unngå de farlige og fatale reaktivitetstilstander, de som oppstår der hemmingen blir for sterk og hatet kommer til uttrykk som blind destruktivitet. Affirmasjon og skapelse styrker livets krefter overfor reaktive instanser som vil folde det inn i faste rammer og territorielle identiteter. Nasjonalistisk paranoia, opprop om autoritære innstramminger, kampen mot forskjell og annethet, biter ikke på et liv gjennomstrømmet av aktive krefter. Ved å åpne seg for livet som mulighet, kan man unngå den fascisme som vil vende livet mot livet.

### Betenkeligheter, åpninger

Kan vi, som Deleuze og Guattari, sette livets kreative impulser opp mot fascismen? En etikk som ikke angir regler direkte, men legger den etiske tyngde i et *liv* forstått som vesentlig aktivt, synes annerledes enn tradisjonelle former for etikk. Hvis den etiske holdningen primært består i å opprette fluktlinjer fra fascismens fristelser, vil

---

<sup>202</sup> Se Hevrøy: *Nietzsche og spillets livsfilosofi*. Deleuzes lesning av Nietzsche, i retning av den rene affirmative positivitet, styrer heller ikke klar av en slik innvending.

det dreie seg om hva vi kunne kalle en *mindre etikk*. Den må være i evig flukt fra alle de verdier som forstives på et fiksert fellesskap, reterritorialisert i nasjonen, kulturen, folket, staten – eller ”menneskeheten”. En fluktlinje har intet å gjøre med uttrekning eller utmeldelse, men handler om å produsere muligheter for liv, om aktiv nyskaping, ved å fremme og utforske lekkasjer i territorielle formasjoner.

I sin bok om Franz Kafka lanserer Deleuze og Guattari konseptet om en mindre litteratur, som oppstår der en minoritet skaper litteratur innenfor et større språk.<sup>203</sup> Ved å deterritorialisere kodifiserte betydningsmønstre, bryter disse språkets nomader og sigøynere opp fasttømrede referensielle strukturer og åpner nye utsigelses- og erfaringsmuligheter innenfor språket selv. En ikke-fascistisk etikk vil i tråd med dette være en mindre etikk, en etikk som unnslipper maktens grep gjennom begjærets ynglende kreativitet; ikke som negasjon eller tilbaketrekning, men som mangfoldiggjøring, spredning, produksjon av revner og sprekker – i affirmasjonen av forskjeller og singulariteter, av alt som unnflyr en paranoisk makt prisgitt molare identiteter. Slippe begjæret fri fra territoriene, drive det mot de rene intensiteter i den kreative affirmasjonen av strømmer. Dette er den aktive holdning som utfordrer makten, ikke ved simpel kritikk, men ved en feirende utfoldelse av et affektivt overskudd, som leder strømmene ut av maktens akvedukter.

Begjærets aktive produksjon settes opp mot maktens reaktive anti-produksjon. Makten står som vi har sett ikke utenfor, men bæres oppe av begjærets reaktive investeringer. En aktiv etikk fordrer en desinvestering, en utdrivning av de territorielle affektbindinger som tillater fascismen å sive inn i kroppene. Når dette for Deleuze og Guattari vil kunne åpne for et liv, kanskje også et samfunn, preget av ren positivitet og kreativitet, skyldes det at de betrakter begjærskreftene som vesentlig skapende og affirmative. Destruktiviteten er det reaktives uttrykk; enhver fornektende innstilling til livet stammer fra hemmingen av dets positive krefter. Formodentlig skulle dragingen mot vold og brutalitet kunne overvinnes av det aktives glede. Vi må anerkjenne vår tilbøyelighet til fascisme, til det negative og destruktive, våre paranoiske investeringer i anti-produksjonens apparater, mener Deleuze og Guattari – men da for i sin tur å skrelle disse perversjonene bort, luke det reaktive ut, vende oss til det aktive, affirmative og produktive.

---

<sup>203</sup> Deleuze og Guattari: *Kafka – for en mindre litteratur*.

Som Nietzsche snakker Deleuze og Guattari altså om det aktive ved selvdestruksjonen, om å bryte opp organ-iseringen av kroppen, og sette opp organene på nye måter. Man kan oppfinne nye muligheter for liv ved å innse sin egen formbarhet og plastisitet, sin egen ufastlaghet, selv om det innebærer å begi seg ut av det gjenkjennelige og sikre. Etikken blir estetikk; mennesket forstås ikke som subjekt, men et kunstverk i en stiliserende livspraksis.<sup>204</sup> En forståelse av det maskiniske vil kunne hindre at mennesket pansrer seg overfor de omgivelser det alltid er koblet opp mot. Men hvor dypt stikker da det reaktive hos Deleuze og Guattari? Hvis det kan raderes ut gjennom en åpning av kroppen, en selvformende re-organ-isering, virker det som om det reaktive ikke har tatt skikkelig hold. Det er vanskelig å få tak på om Deleuze og Guattari vil snakke om den typen opplagret reaktivitet man finner hos Miller og Nietzsche. Miller ser en fare for avspaltning og projisering av hatet, og ordinerer psykoterapi mot barndomstraumene – et botemiddel Deleuze og Guattari forkaster.<sup>205</sup> For Nietzsche vil det fortrenge være utilgjengelig, og det reaktive uutslettelig – affirmasjonen må derfor omfatte alt, også det negative. Å oppfatte reaktiviteten som noe man kan tilbakelegge ved en enkel vending til det positive, synes noe lettbent; Deleuze og Guattari kan muligens kritiseres for å skrape på overflaten.

Et aktivt ja til livet som motvekt til den reaktive kamp mot det levende. Er destruktiviteten da blott et reaktivt uttrykk? En perversjon av den positive livsdrift? Vi har fremstilt dette synet i en rekke forskjellige varianter, som en kritikk av menneskeformingens fatale feiltak: Når kroppen oppfattes som en dyrisk og farlig natur man må bekjempe, når den hegnes inn av forbud, oppdragelse og moral ment å gjøre den god, ender man opp med å skape det onde. Forestillingen om at en animalsk natur må holdes i age av samfunnets forbud, poder den livsfiendtlige reaktivitet på vitale krefter. Dannelsen av det fornuftige og moralske subjekt kan dermed få preg av en forarming av det kroppslige erfarings- og følelsesgrunnlag. Det som skal gjøre oss frie og autonome, tuftes selv på fornektelsen av de frihetlige muligheter forbundet med en upansret affektiv multiplisitet. Reaktivitet viser seg da som avstengning og

---

<sup>204</sup> Deleuze finner dette i de greske subjektiveringspraksiser beskrevet av Foucault. Se intervjuet "Livet som kunstværk" i Deleuze: *Forhandlinger* og Foucault: *Seksualitetens historie II – Bruken av nytelsene*.

<sup>205</sup> Man kan jo lure på hvor barnet og barndommen blir av i begjærstrømmene.

fremmedgjøring overfor de trekk ved livet som peker ut over sosiale koder – en angst for heterogene understrømmer, et hat overfor livets positive krefter og muligheter.

Hvis det onde er reaktivt, vil det si at det påføres og installeres. I så fall springer det ikke ut av noe naturlig instinkt, og har ikke karakter av nødvendighet. Det må snarere regnes som et *produkt* av slike ”antropologiske mistak”. Nå kan vi imidlertid tenke oss at de onde kreftene har en mer substansiell kvalitet enn det antas her, at de utgjør en uavrystelig dimensjon ved livet. Vi har sett Bataille antyde noe i den retningen. Hos Bataille vil det også være snakk om oppdemming, om pervertering, men reaktiviteten oppstår for ham i forsøket på en fullstendig utestengning av impulser som alltid allerede er drevet mot destruktivitet. Formingen og fortrengningen grenser for så vidt ut hva man, i homogenitetens perspektiv, vil kalle det onde. Problemet er at den ikke innser det ondes *nødvendighet*. I kontrast til det vi ovenfor har fremlagt som det aktives etikk, kan vi stille hva Bataille kaller ”hypermoralitet”. En homogen moralitet innbiller seg at det onde kan renskes ut én gang for alle. Det hypermoraliske forstår ondskap som noe vi må anerkjenne, utforske og erfare som trekk ved oss selv, for slik å kunne håndtere det.

Med ondskap forstår Bataille de impulser som søker overskridelse av den homogene orden. Mens det gode ut fra homogeniteten består i det rasjonelle og ansvarlige, plasserer Bataille det onde i affektive intensitetstilstander og kraftutladninger knyttet til det umiddelbares formålsløse ekstase. Alle krefter og impulser som utvisker grensene for det rasjonelle ego viser tilbake til en grunnleggende trang til destruksjon:

The basis of sexual effusion is the negation of the isolation of the ego which only experiences ecstasy by exceeding itself, by surpassing itself in the embrace in which the being loses its solitude. Whether it is a matter of pure eroticism (love-passion) or of bodily sensuality, the intensity increases to the point where destruction, the death of the being, becomes apparent.<sup>206</sup>

Livet er en energi som vil uttømmes. Produksjon og destruksjon, liv og død, seksualitet og vold, er to sider av det samme. Kroppens krefter og begjær er alltid dreiet i retning av ødeleggelse. For Bataille vil et frislipp av krefter derfor være like feilslått som den totale fortrengning. Vi må forstå at de onde impulsene, instinktet til å overskride varigheten, alltid er der. Den øyeblikksvise kontakten med det onde har en

---

<sup>206</sup> Bataille: *Literature and Evil*, s. 17.

suveren verdi, hevder Bataille.<sup>207</sup> Derfor er det nettopp det onde vi må affirmere. Ikke for å dyrke det, men for å forstå det. Hypermoraliteten ligger i å få kjennskap til det ondes krefter ved å utsette seg for rystende grenseerfaringer. En moral som foregir å utrydde det onde, som stenger for en slik erfaringsmulighet, vil gi perverse utfall: Man erklærer seg selv god, men finner stadig vekk det onde hos ”de andre”, og ruster opp til krig mot det godes fiender.

Bataille synes å tegne opp et nullsumspill. Enhver positivitet utlignes av det negative.<sup>208</sup> Å fortrenge voldens nødvendige andel i livet, skaper de eksplosive tilstander som kan utarte til masseutslettelse. Litteratur og kunst uttrykker for Bataille ikke primært en produktiv mangfoldiggjøring av livets muligheter, men måter å engasjere seg i det onde som erfaringsfelt ved å praktisere det homogeniteten oppfatter som unyttig, formålsløst og negativt. Dette begrepet om det onde er, som vi ser, rimelig idiosynkratisk. All unyttig virksomhet, alt som legger verdi i øyeblikket, i eksaltasjonens umiddelbarhet, plasseres på linje med det destruktive, voldelige og negative. Livet kan ikke unnsnippe dualiteten, sin nære forbindelse med døden. Menneskets bane ligger for Bataille i den sirkulære bevegelsen mellom tabuet og transgresjonen.<sup>209</sup> Noen definitiv overskridelse virker hverken mulig eller ønskelig. Man trenger både tabuenes vern mot kreftene, og den rituelle mulighet for å spille dem ut.

Vi har sett at de forestillinger vi formes etter, teknikkene som skal gjøre oss gode, kan medføre en negativ vending *mot* livet selv. Men det virker i overkant optimistisk å hevde at en kropp befridd fra innskrenkninger og forbud vil være positiv, affirmativ og skapende. Et slikt syn ser ut til å skrive de destruktive impulser over på den reaktive formingen alene. Bataille vil være enig i det problematiske ved overbevisningen om at kroppen må nedkjempes for at moral og fornuft skal kunne vokse frem. Men de sosiale regimenenes korrumperting består for ham ikke i en kvalitativ endring av kreftene, fra positiv til negativ, men snarere i fornektelsen av all negativitet. Å fortrenge kroppens affektive og begjærsmessige strømmer innebærer

---

<sup>207</sup> Ibid.

<sup>208</sup> Det er mulig at Nietzsche står nærmere Bataille enn Spinoza og Deleuze/Guattari på dette punktet. Affirmasjonen ligger for ham i anerkjennelsen av alle tings gjenkomst, både det positive og det negative, det aktive og det reaktive.

<sup>209</sup> Bataille: *Erotismen*.



for Bataille en fortrenning av det negative og destruktive. For Deleuze og Guattari vil det innebære en fortrenning av det positive og produktive. Om kroppsformingen dermed skaper det onde, eller om den fortrenger det onde, ser vi at effekten kan være den samme.

Spinoza sier at vi ikke vet hva en kropp kan gjøre. Men det gjelder både på godt og vondt. Så lenge vi stenger oss av fra å oppleve kroppens affektivitet, krefter og muligheter, vet vi ikke hva vi selv er i stand til. Vi vet ikke hvilke måter vi kan affekteres, eller hvilke retninger vårt begjær kan dreies. Som Walter Benjamin uttrykker det:

*Was man vernichten will, das muß man nicht nur kennen, man muß es, um ganze Arbeit zu leisten, gefühlt haben.*<sup>210</sup>

---

<sup>210</sup> Fra Benjamin: "Ein Jakobiner von heute", sitert i Theweleit: *Männerphantasien I*, s. 232.

## Litteraturliste

- Adorno, Theodor W. et. al. (1950): *The Authoritarian Personality*.  
<http://www.ajcarchives.org/main.php?GroupingId=6490>.
- Agamben, Giorgio (1998): *Homo Sacer – Sovereign Power and Bare Life*. Stanford University Press.
- Arendt, Hannah (1965): *Eichmann i Jerusalem – En beretning om det ondes banalitet*. Pax Forlag.
- Balibar, Etienne (1998): *Spinoza and Politics*. Verso.
- Bataille, Georges (1985): *Literature and Evil*. Marion Boyars.
- Bataille, Georges (1986): *Visions of Excess*. University of Minnesota Press.
- Bataille, Georges (1992): *Theory of Religion*. Zone Books.
- Bataille, Georges (1996): *Erotismen*. Pax Forlag.
- Bataille, Georges (2005): "Fascismens psykologiske struktur", i *Agora* nr. 3 2005.
- Benjamin, Walter (1991): *Kunstverket i reproduksjonsalderen og andre essays*. Gyldendal Forlag.
- Berg Eriksen, Trond (2000): *Freuds retorikk*. Universitetsforlaget.
- Canetti, Elias (1995): *Masse og makt*. Solum Forlag.
- Dahl, Hans Fredrik (1974): *Hva er fascisme?* Pax Forlag.
- Deleuze, Gilles (1988): *Spinoza: Practical Philosophy*. City Lights Books.
- Deleuze, Gilles (2000): "Spinoza og oss" i *Agora* nr. 2-3/2000.
- Deleuze, Gilles (2004): *Difference and Repetition*. Continuum.
- Deleuze, Gilles (2005): *Nietzsche and Philosophy*. Continuum.
- Deleuze, Gilles (2006): *Forhandlinger*. DET lille FORLAG.
- Deleuze, Gilles og Felix Guattari (1994): *What is Philosophy?* Verso.
- Deleuze, Gilles og Felix Guattari (1994): *Kafka – for en mindre litteratur*. Pax Forlag.

- Deleuze, Gilles og Felix Guattari (2002): *Anti-Ødipus*. Spartacus Forlag. Med forord av Michel Foucault.
- Deleuze, Gilles og Felix Guattari (2009): *A Thousand Plateaus*. Continuum.
- Foucault, Michel (1999): *Seksualitetens historie I – Viljen til viten*. Pax Forlag.
- Foucault, Michel (1999): *Overvåkning og straff: Det moderne fengsels historie*. Gyldendal Forlag.
- Foucault, Michel (2001): *Seksualitetens historie II – Bruken av nytelsene*. Pax Forlag.
- Foucault, Michel (2003): *Society must be defended*. Penguin Books.
- Foucault, Michel (2003): *The Essential Foucault*. The New Press.
- Freud, Sigmund (1992): *Ubehaget i kulturen*. J. W. Cappelens Forlag.
- Freud, Sigmund (2007): *Massenpsychologie und Ich-Analyse, Die Zukunft einer Illusion*. Fischer Taschenbuch Verlag.
- Freud, Sigmund (2007): *Das Ich und das Es – Metapsychologische Schriften*. Fischer Taschenbuch Verlag.
- Fromm, Erich (1970): *Flukten fra friheten*. Pax Forlag.
- Guattari, Felix (1995): *Chaosmosis*. Indiana University Press.
- Guattari, Felix (2009): *Chaosophy*. Semiotext(e).
- Gutting, Gary (2001): *French Philosophy in the Twentieth Century*. Cambridge University Press.
- Hammer, Espen (2002): *Theodor W. Adorno*. Gyldendal Forlag.
- Hardt, Michael og Antonio Negri (2005): *Imperiet*. Spartacus Forlag.
- Hevrøy, Stein Arnold (2007): *Nietzsche og spillets livsfilosofi*. Masteroppgave i filosofi, Universitetet i Bergen.
- Hobsbawm, Eric (2003): *Ekstremismens tidsalder*. Gyldendal Forlag.
- Horkheimer, Max og Theodor Adorno (1995): *Oplysningens dialektik*. Gyldendal Forlag.
- Kertész, Imre (2005): *Fiasko*. Pax Forlag.
- Kojève, Alexandre (1996): *Introduksjon til lesningen av Hegel*. Pax Forlag.

- Kühnl, Reinhard (1998): *Der Faschismus – Ursachen und Herrschaftsstruktur*. Distel Verlag.
- Lemke, Thomas (1997): *Eine Kritik der politischen Vernunft*. Argument Verlag.
- Lemke, Thomas (2007): *Biopolitik zur Einführung*. Junius Verlag.
- Lukacs, Georg (1952): *Die Zerstörung der Vernunft*.  
<http://www.mxks.de/files/bibliothek/Lukacs.DieZerstoerungDerVernunft>
- Miller, Alice (1983): *Am Anfang war Erziehung*. Suhrkamp Verlag.
- Miller, Alice (1988): *Du skal ikke merke*. Gyldendal Forlag.
- Nietzsche, Friedrich (1962): *Slik talte Zarathustra*. Gyldendal Forlag.
- Nietzsche, Friedrich (1998): *Afgudernes ragnarok*. Samlerens Bogklub.
- Nietzsche, Friedrich (1999): *Zur Genealogie der Moral*. Goldmann.
- Nietzsche, Friedrich (2001): "Om sannhet og løgn i en utenommoralsk forstand", i Læg Reid og Skorgen (red.): *Hermeneutisk lesebok*. Spartacus Forlag.
- Nietzsche, Friedrich (2008): *Hinsides godt og ondt*. Bokklubbens Kulturbibliotek.
- Nilsen, Remi (2005): "Affektive strømmer, mannsfantasier og kroppspansring. Om forholdet mellom fascisme og heterogenitet hos Bataille og Theweleit", i *Agora* nr. 3/2005.
- Næss, Arne (2001): *Det frie menneske – En innføring i Spinozas filosofi*. Kagge Forlag.
- Ortega y Gasset, José (1993): *The Revolt of the Masses*. W. W. Norton & Company.
- Paxton, Robert O. (2005): *The Anatomy of Fascism*. Vintage Books.
- Pettersen, Helge (1991): *Nietzsche – Lidelse og menneskedannelse*. Ariadne Forlag.
- Reich, Wilhelm (2003): *Die Massenpsychologie des Faschismus*. Kiepenheuer & Witsch.
- Rorty, Richard (1989): *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge University Press.
- Schaanning, Espen (1997): *Vitenskap som skapt viten*. Spartacus Forlag.
- Schmitt, Carl (2004): *Politische Theologie*. Duncker & Humblot.

Sloterdijk, Peter (2005): *Masseforakt*. Damm Forlag.

Sloterdijk, Peter og Hans-Jürgen Heinrichs (2006): *Die Sonne und der Tod*. Suhrkamp Verlag.

Spinoza, Baruch de (1989): *Tractatus Theologico-Politicus*. E. J. Brill.

Spinoza, Baruch de (2002): *Etikk*. Pax Forlag.

Theweleit, Klaus (2005): *Männerphantasien I + II*. Piper Verlag.

Vetlesen, Arne Johan (2005): *Evil and Human Agency*. Cambridge University Press.

Weber, Max (1971): *Makt og byråkrati*. Gyldendal Forlag.

## **Pensumliste for masteroppgave Fil 350**

**Vår 2010**

**Student: Eirik Høyer Leivestad**

**Kandidatnummer: 165633**

**Veileder: Arild Utaker**

Bataille, Georges (2005): "Fascismens psykologiske struktur", s. 24-55 i *Agora* nr. 3, 2005. **30 sider.**

Deleuze, Gilles og Felix Guattari (2002): *Anti-Ødipus*. Spartacus Forlag. **400 sider.**

Deleuze, Gilles (2006): "Active and Reactive", s. 36-66 i *Nietzsche and Philosophy*. Continuum. **30 sider.**

Foucault, Michel (1999): *Seksualitetens historie I – Viljen til viten*. Exil. **170 sider.**

Miller, Alice (1983): *Am Anfang war Erziehung*. Suhrkamp. Utdrag **50 sider.**

Horkheimer, Max og Theodor Adorno (2004): "Elementer i antisemitismen", s. 239-289 i *Oplysningens dialektik*. Gyldendal. **50 sider.**

Nietzsche, Friedrich (1999): *Zur Genealogie der Moral*. Goldmann. **150 sider.**

Spinoza (2002): "Tredje del" og "Fjerde del" av *Etikken*. Pax Forlag. **120 sider.**

**Totalt 1000 sider.**