

Sigmund Freuds samfunnsteori

ATLE MØEN

SIGMUND FREUDS SAMFUNNSTEORI

sap SCANDINAVIAN
ACADEMIC
PRESS

Sigmund Freuds samfunnsteori

© Spartacus Forlag AS / Scandinavian Academic Press, 2020

Universitetsbiblioteket i Bergen har gjeve økonomisk støtte til denne publikasjonen.

Forfattere har motteke støtte frå Det faglitterære fond.

Denne boka er utgitt Open Access og er omfatta av åndsverklovens avgjerder og Creative Commons-lisens CC BY-NC 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>).

Denne lisensen gir løyve til å kopiera, distribuera, remixe, endre og bygga vidare på materialet. Lisensgiveren kan ikkje tilbakekalle desse fridommene så lenge lisensvilkåra blir følgde. Desse inneber å gi opp riktig kreditering, inkludera ei tilvisning til lisensen, og dessutan opplysa om kva endringar som er gjort. Dette skal gjerast på ein rimeleg måte, men ikkje på nokon måte som tyder på at lisensgiveren godkjenner tredjeparten eller bruken av verket. Materialet kan ikkje brukast til kommersielle formål. Det er ikkje tillate å søka juridiske vilkår eller teknologiske tiltak som juridisk avgrensar andre frå å gjera noko lisensen tillèt.

Omslagsdesign: Lukas Lehner / Punktum forlagstjenester

Omslagsfoto: © Sigmund Freud Privatstiftung

Sats: Punktum forlagstjenester

Sett med: Garamond Premier Pro 11/14

ISBN: 978-82-304-0290-0

Scandinavian Academic Press

c/o Spartacus Forlag AS

P.b. 6673 St. Olavs plass, 0129 Oslo

www.scandinavianacademicpress.no

Innhold

Den poetiske fantasien	11
Introduksjon	21

KAPITTEL 1

Freuds merkverdige detaljar og fantastiske teoriar	47
--	----

DEL I

Innføring i psykoanalytiske perspektiv

KAPITTEL 2

Frankfurtskulen og Jürgen Habermas	63
------------------------------------	----

KAPITTEL 3

Objektrelasjonsteoriane – Winnicott, Erikson, Klein	81
---	----

KAPITTEL 4

Lacan – poststrukturalisme og subjektet	101
---	-----

DEL II

Skisser til ein psykoanalytisk samfunnsteori

KAPITTEL 5

Det moderne samfunnet – rasjonalitet og irrasjonalitet	125
--	-----

KAPITTEL 6

Sivilisasjon, klasse og verdssyn	145
----------------------------------	-----

KAPITTEL 7

Eit perspektiv på samsvaret mellom psyke og sivilisasjon	167
--	-----

KAPITTEL 8

Utsikt over dagens fellesskap, narsissisme, og fundamentalisme	179
--	-----

KAPITTEL 9

Kva driv oss? Ulike tankefigurar	201
----------------------------------	-----

KAPITTEL 10

Kjærleiksvariasjonar: Libido og Eros	217
--------------------------------------	-----

KAPITTEL 11

Dødsvariasjonar: Fellesskap og vald	247
-------------------------------------	-----

Notar	265
-------	-----

Litteratur	269
------------	-----

Tor Jonsson (1916–51)

Fattig ynskje

Var eg ein Gud,
ville eg skapa
ei stillare verd.
Der skulle alle elske.
Var eg ein Gud,
ville eg skapa
kjærleik og død,
berre kjærleik og død.

Olav H. Hauge (1908–1994)

Kom ikkje med heile sanningi

Kom ikkje med heile sanningi,
kom ikkje med havet for min tørste,
kom ikkje med himmelen når eg bed um ljøs,
men kom med ein glimt, ei dogg, eit fjom,
slik fuglane ber med seg vassdropar frå lauget
og vinden eit korn av salt.

Per Sivle (1857–1904)

Den fyrste song eg høyra fekk,
var mor sin song ved voggå;
dei mjuke ord til hjarta gjekk,
dei kunne gråten stogga.

Kjæraste Johanna og Oda
Mor mi Kirsten Ryum Møen (1934–15. januar 2014)
Onkel Nils Ryum (1936–17. januar 2014)

Eit barndomsminne

Nils Ryum

På Gummedalen i Gaukali.

Eg var på bærtur med systera mi.
Ho Kirsten, syster var blid og glad,
med spann i handa me for avstad.

Og sola stråla på himlen blå,
rundt smilte blomar med ansikt små.

Me hoppa grova frå stein til stein,
og stigen sprang me på lette bein.

Og sjå kor tytlingen lyser raud,
på alle tuver – bak dvergbjork lauv.
Og barnehender med fingrar små,
det var som hadde dei augo på.

I barnleg iver, på våre knær,
me fylte spanna med søte bær.
Og vinden pusta imellom strå,
og vesle krekla spann ut sin tråd,
og før me gådde det var det kveld;
til tytlingteigen me tok farvel,
og tok på heimveg så lysteleg,
eg skunda på, gjorde lange steg.

Men liten bror blei ivrig no,
for brått ei viergrein som ei klo,
greip vesle foten og fram eg datt,
kvart bær blei borte i lauv og kratt.

Og bak sto Kirsten, systera mi
med spanna fulle i handa si.

Der sto syster med fulle spann,
og tårer ned over kinnet rann.
Det er eit syn frå barndomsår.

Det aldri ut av minnet går.

Den poetiske fantasien

Dette bokprosjektet har tikka, gått og slått som ei intellektuell veggklokke i fleire år, ei klokke som tikkar og går så lenge ein passar på å trekkja opp lodda som gjev krafta til urverket og skaper dei periodevise slaga. Mine lodd, eller driftsenergien som heile tida vert attskapt i det daglege livet, og som har halde mi klokke gåande gjennom dag og natt, er alle som har gjeve meg vyrdnad og lykke, og mot og livsglede. Mot bakgrunnen av denne jamne tikkinga har det intellektuelle og faglege livet gått sin eigen gang med førelesingar, som er min store lidenskap, i alle fall når eg lykkast å formidla teoretiske innsikter til studentane. Dette prosjektet begynte som ei tidtrøyte, eit muntert og vågalt forsøk på å gå inn i eit ukjent landskap, men gradvis vart denne skrivinga meir seriøs, konsentrert og ei hovudinteresse i mi skriveverksemd. I denne skriveperioden har eg også skrive fleire forskingsartiklar, kronikkar om saker som eg føler trong til å skriva om, eg har skrive essayboka *Allmenningen* (2010), gjeve ut ei fagbok i samarbeid med fagfellar med tittelen *Myter*

om velferd og velferdsstaten (2018), og eg har hatt mange gode stunder og samtalar med kollegaene mine i faglege og sosiale samanhengar.

Eg har kjent mange av kollegaene mine gjennom heile mitt vaksne yrkesliv, og eg har alltid hatt kjensla av at fagvennene mine vil meg godt, og ofte vert vi klokare og meir ivrige av å vera i lag. Eg kan nok vera skarp i replikken, ein sjeldan gong, men vi har aldri sagt vonde ting til kvarandre, så vidt eg kan hugsa. Eg er så takknemleg for å vera ved Sosiologisk institutt i Bergen. Eg er privilegert fordi eg er professor, og heldig fordi eg dagleg kan omgåast vennlege, kunnskapsrike og inspirerande menneske. Eg kunne absolutt ha rekna opp alle som er ved instituttet, men eg avgrensar meg til nokre som eg særskilt vil heva fram, nemleg Hans Tore Hansen, Liv Syltevik, Ole Johnny Olsen, Ann Nilsen og Kristoffer Chelsom Vogt, kvar einskild av desse er for meg *primus inter pares*.

Eg vil også gie ein stor takk til ein anonym fagfelle, som både såg verdien i dette prosjektet, og som kom med mange konstruktive råd. Takk også til redaktør Kristian Wikborg Wiese, som både hadde tru på prosjektet og gav meg gode råd for å forbetra manuskriptet.

Og innimellom slår veggklokka sine slag, mens livet vert levd i sin eigen jamne takt, og også livet slår sine slag av glede og sorg, kjærleik og hat (heldigvis veit eg lite om denne kjensla frå eige liv). Og størst av alt er kjærleiken, skreiv Paulus. Freud er einig i dette, og han skriv i alle tekstane sine om kjærleiken i ulike variantar, libido, målhemma libido, Eros, men han introduserte suksessivt utover i forfattarskapen ulike motpolar til kjærleiken. Først meinte han at egdrifta, eller sjølvbevaringsdrifta, var motpolen til kjærleiken og seksualdrifta, så narsissistisk sjølvelsk som motpolen til objekt kjærleik som er retta mot den andre, før han introduserte dødsdrifta, Thanatos, som motpolen til Eros. Etter dette skiftet til å utforska Thanatos – både i den

stumme dødsdrifta og i den brautande destruksjonsdrifta – som motpolen til Eros forstod han både det indre livet og karakterutviklinga til den enkelte og kulturutviklinga, eller framveksten av sivilisasjonen, som forma av ein livskamp mellom desse to gigantane, Eros og Thanatos. Det vart eit taktskifte og eit nytt perspektiv i Freuds psykoanalyse, spesielt etter *Hinsides lystprinsippet* (1920). Difor kan ein seia at Freuds modne psykoanalyse og samfunnsteori handlar om kjærleik og død, Eros og Thanatos i mange ovringar og ulike samanblandingar.

I barndommen opplevde eg det beste i livet, grenselaus kjærleik frå mor, far, besta og beste, og søstera mi, og onkelen min som var forlovaren min då eg gifte meg med Ingse. Mor, far, søster og onkel Nils har gjeve meg det mest verdifulle i mitt liv, nemleg mine egideal. Dette er nettopp idealiseringar, og indre fantasiar, i mitt indre liv, desse stemmene inni meg, kanskje ikkje heilt realistiske modellar av det som har vorte sagt og gjort, men like fullt nokre idealiseringar som er fortettingar (tysk: *verdichtung*, «fordiktingar» i direkte omsetjing) av konkrete erfaringar av mor, far, søster og onkel. Denne poetiske fantasien har skapt mine egideal som er svært bestemmande i mitt liv, mest fordi eg nesten aldri klarer å realisera desse fortetta ideala, som er metaforar, metonym og symbol som på poetisk vis representerer faktiske erfaringar, nett slik eit dikt kan representera ein eksistensiell heilskap.

Menneska er biologiske og sosiale vesen, men det er likevel mange som har hevda, mellom anna den greske filosofen Cornelius Castoriades (1922–1997), at det mest originale med Freuds syn på menneska er at han framhevar den umedvitne poetiske fantasien, at vi er poetar og forfattarar som diktar opp tragediar, komediar, romansar, satirar og ideal i våre liv (Kaye 2019). Denne fantasien utspeler seg mellom anna i draumane våre, kjem til syne i nevrosane våre, og ein psykose liknar ein draum i vaken tilstand. Kvar gong vi misser fatninga, kan den poetiske

fantasien koma til uttrykk i orda våre i heftige kranglar, noko vi som oftast angrar etterpå, fordi kjenslene våre vert fordikta og fortetta i poetiske symbol. Og denne poetiske fantasien speler oss eit puss i feilsnakkingar og feilhandlingar og måten vi gjer bruk av fantasien på når vi «fordiktar» barndomsminna våre. Vi diktar alle opp ein familieroman, og det vi hugsar, er ført fram i minnet gjennom ein poetisk fantasi. Livet vårt er ikkje mindre prega av reelle og faktiske hendingar av den grunn, og den store livsoppgåva for kvart enkelt menneske er å utvikla realistiske vurderingar av den faktiske verda. Men vi hugsar likevel gjennom poetiske fantasiar, og vi hugsar gjennom iscenesetting av emosjonelle drama. Det er også slik min familieroman er skapt med fire sentrale aktorar, som representerer egideala i mitt indre liv, og stemmene frå desse personane dannar ein bakgrunn for mykje av det eg tenkjer og gjer. Eg kan ikkje seia at desse ideala, eller idealiseringane, er realistiske kopiar av konkrete livserfaringar, desse ideala er heller fortettingar og fordiktingar, eller krystalliseringar, som er skapte gjennom denne min indre poetiske fantasi.

Egideala frå mor, Kirsten Ryum Møen, er den store evna ho hadde til å kjenna på andre sine gleder og sorger, og ho kunne styrkja karakteren gjennom sjukdom og liding, ein svært sjeldan eigenskap, diverre tek mange skade på si sjel gjennom motgang. Søstera mi, Anne-Jorunn Ryum Møen, har ei ufatteleg medkjensle med meg og har støtta meg, alltid. Ho gler seg med meg og ber byrdene for meg. Egideala frå far, Ivar Møen, er å vera sannferdig, alltid snakka sant, vera klok og oppfinnsam, vera fredeleg, arbeidsam, løysa problem som oppstår gjennom konsentrert innsats, utan å mukka, og alltid setja andre først. Egideala frå onkelen min, Nils Ryum, sett bort frå at han også var eit personleg ideal for meg – både eg og han har vore sorgmuntre sjeler – var at han lærte meg å elska vitskap, filosofi og poesi. *Libido scientia, libido poetica e libido filosofica.*

Det finst ei djup innsikt og sanning i psykoanalysen som eksisterer side ved side ved framsteg i kognitiv vitskap, nevrovitskap, evolusjonsteori og samfunnsteori. Dette er at vi alle er produkt av objektrelasjonar, eller at vårt indre liv er skapt av samhandlingar med andre menneske. Det skjer for det første gjennom *overføring*. Vi overfører dei kjenslene og stemningane som vi ein gong i barndommen hadde til mor, far og andre nære omsorgspersonar, til alle nye kontaktar og relasjonar, og vi overfører denne stemninga til alt vi opplever, sansar, føler og tenkjer. For det andre er karakteren vår danna gjennom *introeksjon*, eller at vi har bygt opp karakteren vår frå materiale av dei emosjonelle relasjonane til nære omsorgspersonar. Den tredje psykiske mekanismen er *projeksjon*, som vil seia at vi alltid overfører våre indre kjensler av hat og kjærleik til andre menneske og situasjonar: Viss vi oppfattar andre som gnitne og lite sjenerøse, er det ofte vår eigen mangel vi ser igjen hjå desse personane. Den siste psykiske mekanismen er *reaksjonsdanninga*, som vil seia at enten vil vi identifisera oss med foreldre, søsken, og besteforeldre, eller så vil vi absolutt ikkje vera som dei. Eit anna kjent døme på reaksjonsdanning er at alle små søsken strever mot å verta foreldra sine yndlingar, mens reaksjonsdanninga er å utvikla kjensla om rettferd, noko som i det minste kan sikra at ikkje nokon av søskena vert foreldra sine utvalde.

Psykoanalysen hevdar også at vårt indre psykiske liv får grunnmuren bygd tidleg i spedbarnsalderen, eller den førødpale fasen, som den nye psykoanalysen etter Freud har fokusert mest på. I denne arkaiske barndommen kan vi føla tryggleik og behag, vi kan verta «haldne» i ro og kjælte med av ein morsperson, vi kan erfara eit symbiotisk paradís og erfara at verda er god, med fine tonar, ei mor som nynnar og trøystar oss og hjelper oss om kvelden inn i den svevntunge røynda: «Den fyrste song eg høyra fekk, var mor sin song ved vogga; dei mjuke ord til hjarta gjekk, dei kunne gråten stogga.» Vi kan vera i verda, og morspersonen

held oss med trygge hender. Men huset oppå denne grunnmuren byggjer vi heile livet, sjølv om rominndelinga i soverom, kjøkken, stove og bad kanskje vert laga i småbarnsaldere, eller den ødipale fasen, for å bruka eit av kjerneomgrepa til Freud.

Den avgjerande skilnaden mellom menneske, noko som også er ei slags uoppretteleg urettvise i livet, går mellom menneske som i hovudsak har opplevd anerkjenning, at nære omsorgspersonar er til stades og skaper emosjonell tryggleik, og at andre menneske er sannferdige, og på den andre sida dei uheldige som i hovudsak har erfart mangel på anerkjenning og liten respekt og at andre menneske manipulerer og lyg. Eg vart teken vare på av heile lokalsamfunnet, skulevennene mine løfta meg opp att kvar gong eg fall over ende, gjorde at eg fekk god sjølvkjensle, kameratane mine gjorde mykje for meg, og eg veit kor gale livet mitt kunne ha vorte utan denne støttande kameratskapen. Eg har kjent på kroppen at livet mitt kunne teke ein annan veg utan denne stadfestinga frå vennene mine. Og eg kjenner enno på anger og skuld for at eg kunne vera ein jævel i kjeften. Ingvild, ei av mine livsvenninner, har i vaksen alder sagt at ho var litt redd for den skarpe tunga mi.

Mitt strev og mi sorg har også vore enkel, fordi eg har vore i lag med menneske som har gjeve meg omsorg, kjærleik, stadfesting og respekt. Eg har vorte rosa for mine gode eigenskapar og talent, og desse gode vennene mine, både innanfor og utanfor familien, har forsiktig prøvd å dempa ned dei dårlege eigenskapane mine. Det kan synast som om eg no skjønne målar, og nokre av oss er så heldige at våre indre poetiske fantasiar fargelegg dei faktiske erfaringane i lyse fargar. Vi er alle kjende med metaforen om eit ljost sinn. Vi ønskjer alle å kasta ljøs over det indre mørket som stundom kjem til oss.

Ein av dei store psykoanalytikarane etter Freud, Melanie Klein, har vist at vårt psykiske liv er skapt gjennom samspel mellom kjærleik og hat. Dette betyr at enten overfører vi hatet

vårt og aggresjonen vår utover til andre gjennom ein paranoid identifikasjon, slik at møtet vårt med vår indre død, og den tomme meiningsløysa, vert overvunnen gjennom at vår indre desperasjon og aggresjon vert flytta over på ytre fiendar, slik at desse fiendane våre representerer eit trugsmål som eigentleg finst i vår indre verd. Denne aggressive disposisjonen opptrer i ulike former. Til dømes skal vil lytta ekstra nøye på menneske som kritiserer andre, fordi denne kritikken ofte har preg av dei slette eigenskapane til den som kritiserer. Og Freud har gjennom sitt arbeid om *verneinung*, fornektning, vist til at når vi på ein emosjonell måte seier at «slik er ikkje eg», så kan denne utsegna om oss sjølv nettopp avsløra kven vi er. Men på den andre sida er vi knytte til andre menneske gjennom omsorg og kjærleik. Dette kan føra til at vi gjennom heile livet forsøker å reparera på dei skadane vi har påført andre gjennom vår ibuande aggresjon, vi kjenner på at vi aldri vert heilt ferdige med å vøla på dei skadane vi har påført dei vi elskar. Det finst difor to anlegg i oss alle: paranoid aggresjon eller den depressive kjensla av å aldri gjera nok for andre.

Eg har som mange andre levd i kjærleik og død, mykje kjærleik og lett aggresjon. Eg er så takksam for den kjærleiken mi førre kone gav meg gjennom 18 år. Det tok slutt: Men å vera bitter er som å løysa opp livet i syre, eller det er å gje etter for dødskreftene. Og vi er alltid saman om døtrene våre Johanna Fredrikke og Oda Kristense, våre kjærleiksbarn. Johanna og Oda er modne og kloke jenter. Men kjærleiken har si skuggeside, som angsten for kjærleikstapet, ein grunnleggjande og infantil angst. Også dette skildra Freud gjennom innsikta om at vi er på det mest sårbare når vi elskar. Han meinte også at enten elskar vi, eller så kollapsar vi i sjukdom og egosentriske grubleri. Kjørleik eller hypokondrisk narsissisme er livsvala vi står overfor kvar einaste dag. Dødskreftene kastar stundom skugge over den lyse og livgjevande kjærleiken, og den kalde handa til Thanatos grip

den varme handa til Eros, slike sameiningar av motsetnader som Freud skildra.

«Var eg ein Gud, ville eg skapa kjærleik og død, berre kjærleik og død», skriv poeten Tor Jonsson. For seks år sidan, då denne boka var undervegs på si lange reise, miste eg mi kjære mor, og to dagar seinare min kjære onkel, min intellektuelle nestor og inspirator. Trøysta var at dei ikkje visste om kvarandre sin utgang frå livet. Og i Nice vart vi råka av terroren, dødskreftene i fritt løp. Eg kjende på dødsangsten til jentene mine, og eg var redd for dei, ikkje for meg sjølv. Desse islamistane som ifølgje seg sjølve er sterkare enn oss fordi dei elsker døden, slik vi vantru elsker livet. Religiøs fundamentalisme er døden i livet, fordi fundamentalismen forsøker å støypa det levande livet som strøymer fritt av kjærleik og lyst, inn i dødsmasker, eller evige og tilstivna sanningar. Vi bør streva etter å elska små sanningar, men ikkje Sanningi, som han skriv, Olav H. Hauge: «Kom ikkje med heile sanningi, kom ikkje med havet for min tørste.» Dersom vi skal elska livet, må vi oppleve det vakre i det som er forgjengeleg – ein somarblome er vakker fordi den er forgjengeleg – framføre den evige døden og stivbeinte levereglar, som demonstrerer at fundamentalisme og tvangsnevrose er same type dødslengt.

Eg trur nok det er særskilde grunnar og tilskuv i mitt indre som gjer at eg skriv om desse klassiske forfattarane. Eg har skrive ein del forskingsartiklar om Emile Durkheim og Max Weber. Eg er nok megaloman på ein ironisk måte. Eg søker det store og mønstergyldige i desse mennene sine verk, og med altfor klar og ubehageleg innsikt i at eg sjølv ikkje kan tenkja originale tankar. Eg må trøysta meg med å prøva å forstå og formidla eit lite utsnitt av dei veldige teoretiske universa til desse store forfattarane. Og så er eg tiltrekt av kva Durkheim, Weber og Freud har å seia om kva som kjenneteiknar ei etisk handling. Dei var alle opptekne av at etisk handling berre var mogleg gjennom adekvat realitetsorientering. Weber meinte at sinnelagsetikken var

for apostlar, mens ansvarsetikken som kombinerer etiske ideal med realistiske vurderingar, er det beste vi kan håpa på. Freud meinte at altfor høge etiske ideal gav ei narsissistisk nyting, men at små forbetringar av livsvilkåra var det einaste vi kunne håpa på. Emile Durkheim meinte også at å forandra verda gjennom etiske ideal var ein behageleg illusjon, men hadde liten verknad på det faktiske livet.

Det finst vel knapt nokon forfattar og forskar som har vorte så mykje omtala i bøker som Freud. Likevel er eg så eigenrådig at eg har tru på at det er viktig å lesa boka mi. Lykke til, kjære lesar. Eg håper denne boka kan få tre ulike typar lesarar: Eg vil gjerne at dei med allmenn interesse for samfunn, politikk, kultur og menneske, skal ha nytte av boka. For det andre har eg skrive boka for vidarekomne studentar i sosiologi, filosofi og psykologi og for studentar i interdisiplinære samfunnsteoriar. Og for det tredje er dette også ein tekst som vender seg til dei spesialiserte forskarane, i alle fall andre del av boka. Boka prøver å realisera ein vanskeleg balansegang mellom å vera ei innføringsbok for modne og interesserte studentar og eit forskingsbidrag for spesialistar. Eg er fullstendig klar over at mi framstilling berre kan gje eit lite innblikk, og at mi oversikt over Freuds verk og den psykoanalytiske tradisjonen er ufullstendig. Men eg håper likevel at nokre av mine tolkingar og rekonstruksjonar kan inspirera nokon andre til innsats med å fornya den psykoanalytiske samfunnsteorien.

Det er alltid ein kontradiksjon innebygd i slutføringa av eit skriftleg arbeid, fordi det samstundes markerer ei avslutning og ei ny byrjing. Eg føler på at no har eg i det minste lært så mykje om Freud at eg kan byrja å studera verket hans gjennom eit nytt perspektiv. Ei avslutning er også å begynna på nytt!

Introduksjon

Sigmund Freud (1856–1939), eller Schlomo Sigismund Freud, vart fødd 6. mai¹ 1856 i Freiberg (Příbor), ein liten by som låg i Moravia (i dagens Tsjekkia) aust i Habsburgarmonarkiet. Familien flytta vestover i riket, først til Leipzig og deretter til Wien, i 1859, då Freud var 3 1/2 år. Familien søkte nye utveggar til liks med tusenvis av andre jødar som hadde fått nye statsborgarlege rettar etter «folkets vår» i 1848, noko som medførte at dei kunne busetja seg meir fritt innanfor det veldige riket. Faren heitte Jakob, og han var ein vandrande handelsmann, men fortienesta var heller skral. Han var nok meir ein drøymar enn ein driftig forretningsmann. Men gjennom den skilsetjande reisa til Wien opna han opp eit nytt livsløp for Sigmund, sin eldste son frå ekteskapet med Amalie Nathanson. Jakob var gift to gonger tidlegare og gifte seg med Amalie då han var 39 og ho var 20.

Jakob hørte til ei gruppe jødiske nybrotsmenn som reiste frå det tradisjonelle jødiske fellesskapet, og som ville byggja seg eit nytt intellektuelt liv og yrkesliv innanfor nye kulturelle, politiske

og sosiale villkår. Det var ei geografisk reise, ei klassereise og ei etnisk og kulturell reise, ei omfattande forvandling av livsvillkåra. Sigmund kunne ikkje vorte det han vart, om faren ikkje hadde teke desse stega vekk frå eit liv som *Ostjuden* i ein jødisk *Shetl*, til livet som byborgar og sekulær jøde i verdsbyen Wien. Jakob representerte den jødiske *Aufklärung* (opplysninga), eller *Has-kalah*, som var ei motvekt mot både den rabbinske formalismen og den jødiske mystisismen, eller *hasidismen*. Jakob la grunnen for at Sigmund både skulle bera med seg den jødiske tradisjonen og danna seg og utdanna seg med referanse til den tyske kulturen.

Jakob vert framstilt som ein snill, humoristisk, oppofrande, sympatisk, klok og intelligent mann, og han var kjend for å spøka bort dei alvorlege sidene ved livet og fortelja gode og underholdande historier til barna. Han hadde denne særskilde blandinga av djup visdom og eit lett og ljost sinn. Baksida av denne humoristiske og litt barnslege sjarmen var at han hadde vanskar med å handtera dei harde realitetane i livet, noko som medførte at forretningane gjekk heller dårleg. Han var heller ikkje den sterke faren som kunne verna barnet mot den vanskelege, humørsjuka og skremmande Amalie, ei mor som Freud aldri klarte å handtera og integrera i sin eigen personlegdom.

Mora Amalie vert skildra som vanskeleg, egosentrisk, krevjande, infantil og ei humørsjuk og ustabil kvinne. Ho var også livleg, vakker og ei effektiv husmor, men altså ikkje ei kjærleiksfull mor og ektefelle. Ho kunne nok vera sjarmerande og smilande overfor framande, men innan familien var ho tyrannisk og egoistisk. Særleg mangla ho evne til å lindra den emosjonelle smerta til barna sine, og ho kravde heller at alle som stod henne nær, skulle beskytta henne mot alt som kunne vera smertefullt i livet. Det er gode grunnar til å tru at Amalie vart deprimert og emosjonelt død for Sigmund av di ho miste Julius, som vart fødd då Freud var om lag eitt år, og som døydde åtte månader seinare (Whitebook 2017: 30–35).

Det er likevel mykje som talar for at Freud hadde større utbytte og glede av å vera i lag med kvinner enn med menn, både fagleg og personleg. Han hadde langvarige og stabile tilhøve til mange kvinner gjennom heile livet, mens han hadde opprivande konflikhtar – som oftast enda i fullstendig brot – med dei fleste mennene han hadde nære faglege og vennskaplege samkvem med. Han samarbeidde nært med den eldre kollegaen Joseph Breuer i den første perioden då psykoanalysen byrja å ta form, gjennom case-studiar av kvinnelege hysteripasientar. Dette samarbeidet gjekk til grunne, mest truleg på grunn av ulike synspunkt på årsakene til hysteri, og fordi Freud kravde at Breuer underordna seg hans faglege vilje. I ein lang periode under danninga av psykoanalysen, då han støytte på motstand frå mange hald, hadde Freud eit tett fagleg samarbeid og eit svært fortruleg vennskap frå 1887 til 1901 med Wilhelm Fliess, ein lege frå Berlin. Dette vennskapet gjekk brått over, og all kontakt mellom dei stogga. Det same mønsteret med nært vennskap som slutta med eit brot, vart teke opp att med Alfred Adler, Otto Rank og Carl Gustav Jung, den siste var også tiltenkt å vera den ikkje-jødiske arvtakaren til psykoanalysen.

Freuds faglege og personlege omgang med kvinnene hadde ein ganske annan kvalitet. Han var mest truleg trufast andsynes kona Martha Bernays gjennom heile livet, rett nok var dette ekteskapet svært tradisjonelt med ei streng arbeidsdeling, og kona hadde lite innsikt i Freuds verk, i alle fall etter at dei vart gifte. Freud gjorde tydelege forsøk på å kontrollera Martha, mellom anna kravde han at ho skulle slutta å markera den jødiske sabbaten, noko som var eit stort offer for henne. Freud levde ut sine kjærleiksfantasier i lyriske brev til Martha, men den liden-skaplege fasen av samlivet tok mest truleg slutt etter at Anna vart fødd i 1895. Freud la heller ikkje skjul på at han levde bra i seksuell abstinens (Whitebook 2017: 123–132).

Minna, søstera til Martha, flytta inn til familien i 1896, og ho budde der resten av Freuds liv. Ho var også svært interessert i

arbeida til Freud og vart ein livslang og nær venn, reisefelle og samtalepartner. Freud hadde også ein livslang og gjevande vennskap med Lou Andreas-Salomé, ei svært vakker, språkmektig, gåverik og danna russisk forfattarinne og psykoanalytiker, som også har vorte kjend for å ha vore elskarinna til Friedrich Nietzsche og poeten Rainer Maria Rilke. Den franske prinsessa Marie Bonaparte spelte ei viktig og lagnadstung rolle i Freuds liv, mellom anna var det hennar kontaktar og pengar som gjorde at han kunne flykta frå Wien i 1938 og søkja asyl og tilflukt i London.

Den aller viktigaste kvinna i Freuds liv var kan henda dottera Anna, som han kalla «mi Antigone» (Kittang 1997: 12–13). Ho tok seg av han den siste delen av livet hans og støtta han på alle vis, både fagleg og personleg, og gav han lindrande omsorg i avslutninga av livet. Anna Freud (1895–1982) gjorde også viktige og sjølvstendige bidrag til psykoanalysen gjennom arbeidet, *Jeget og forsvarsmekanismene* (1936, 1974). Ein kan seia at saman med Melanie Klein utvida ho psykoanalysen til å fokusera på småbarnsalderen.

Freud levde det meste av livet i Wien som ein sekulær jøde, samstundes med mange andre svært kjende kunstnarar, filosofar og vitskapsfolk, slike som Robert Musil, Karl Kraus, Adolf Loos, Ernst Mach, Gustav Klimt, Arnold Schönberg og Ludwig Wittgenstein. Dei arbeidde innanfor ulike felt, disiplinær, kunstformer og stilartar, men det var også «familielikskap» mellom desse skapande personane, noko som må forståast i samband med den særskilde kulturelle tilstanden innan Wien og dobbelmonarkiet Austerrike-Ungarn, «kakanía», som Robert Musil kalla imperiet og den kulturelle tilstanden som eksisterte der. Det var eit veldig rike med eit mangfald av nasjonar og etniske grupper. Det var difor mange moglege motsetnader som måtte handterast med retoriske knep som laga ei fin overflate over eit djup av konflikhtar. Det oppstod difor ei særskild spenning mellom talemåtane og dei faktiske realitetane. Det var samstundes

ein barokk kultur med masse pomp og prakt og overdådige estetiske dekorasjonar. Freud og dei andre intellektuelle utvikla ein «familielik» tankestil, og dei ville alle forenkla den barokke dekoren, samstundes som dei ville forstå den hyklerske og falske kulturen og trengja under overflata ned til ein meir djupare realitet og ei djupare meining (Janik og Toulmin 1973).

I 1938 måtte Freud flykta frå Wien og nazistane, og han søkte tilflukt i London, der han døydd 23. september 1939. Ein tidleg morgon den 6. juni 1938 steig Freud ustødig, mager og kraftlaus ned frå toget som kom inn på eit sidespor på Victoria stasjon i London. Det var varmt vår, men Freud var kledd i ulldress, frakk, hatt og store svarte sko. Han syntest litt svimmel og desorientert etter den lange reisa. Britiske aviser hadde skrive om at Freud hadde rømt unna nazistane i Wien, og at han var på veg mot London, og difor vart han motteken av ein masse med entusiastiske menneske som helsa han med jubel, age og respekt. Freud hadde ønskt heile livet å verta ein berømt mann, og no i slutten av livet fekk han oppleve denne rosande stadfestinga av sin person og av sitt virke og verk. Han hadde ein gong tidlegare opplevd ei liknande entusiastisk mottaking, då han var på førelesingsturné til USA i 1909 i saman med mellom anna Carl Gustav Jung. Men denne varme velkomsten i London vart nok meir verdsett av Freud, nettopp fordi han verdsette England så høgt, mens han var full av miskjenning og forakt overfor USA (Edmundson 2010, Kindle Locations 1557–1567).

Freud var ein ihuga ateist, like fullt vart den siste boka hans, *Mannen Moses og den monoteistiske religionen* (1939), eit testamente over Freud sitt nære tilhøve til den jødiske religionen og det åndelege i kulturen, og dessutan identifiserte Freud seg med Moses. Begge såg inn i eit nytt land, utan at dei sjølv fekk reisa inn i det (Whitebook 2017: 17–25). Han ville forstå Moses sin karakter, noko han hadde strevd med lenge, mellom anna gjennom ein studie av Michelangelos statue av Moses. Freud vart

gripen av kunstnaren si framstilling av Moses i det han skulle overgje lovtavlene til Israel-folket, men Moses oppdaga at folket hans dansa ikring gullkalven. Freud ser i Moses-bysta ein mann som er arg, men han ser også at Moses tamde sinnet sitt og ikkje lét det få utløp i aggressive handlingar. Moses var difor ein kulturell helt og ein stor leiari, nettopp fordi han kunne sublimera sinnet sitt til skapande verksemd.

Moses var sint fordi israelittane dansa rundt gullkalven, noko som var eit dobbelt brot på den strenge monoteismen som Moses ville at folket hans skulle lyda: For det første fall israelittane tilbake til polyteisme gjennom å tilbe gullkalven, og for det andre var det eit brot på biletforbodet som påbaud Israel-folket å tru på den eine guden utan å ha tilgang til visuelle eller sanselege representasjonar av Gud. Det var denne evna til å tru på abstrakte prinsipp, denne utsøkte evna til *Geistigkeit*, eller det åndelege, framføre det sanselege og sanselege persepsjonar, altså ei radikal renonsering av det sanselege, som var jødefolket sin store kulturelle prestasjon og gáva deira til menneskeslekta. Dette førte også til at jødane fekk ei særskild kjensle av å vera åndeleg overlegne andre meir sanselege menneske, og Freud meinte at denne arrogante og sjølvsikre framtoninga til jødane var hovudgrunnen til at dei vart hata av nesten alle andre folkeslag.

Det var denne raffinerte evna til abstraksjon, åndeleg evne og intellektualitet som også kunne forklara dei mange kulturelle prestasjonane til jødiske intellektuelle av nesten alle slag. Monoteismen si vekt på å tilbe den eine guden som eit abstrakt prinsipp og utan noka form for sanseleg representasjon førte til at jødane vart flinke til abstrakt intellektuelt arbeid, noko som førte til at dei gjorde seg gjeldande i matematikk, fysikk, filosofi og litteratur. Deira overlegne intellektualitet stammar frå Moses og monoteismen. Denne innsikta avslutta Freuds livsverk. Det vart hans intellektuelle testament (Edmundsen 2010, Kindle Locations 2769–2814, Kaye 2019).

Det er vel få andre store tenkjarar, forfattarar og forskarar som er så vidgjetne som Sigmund Freud. Mange av Freuds omgrep har vorte ein sjølvsgd del av daglegtalen, utan at vi lenger reflekterer over det, samstundes som omgrepa i psykoanalysen også er vortne ein del av den samfunnsteoretiske og sosiologiske *common sense*. Eg vil tru at det er skrive meir om Sigmund Freud enn om dei fleste andre forfattarar, filosofar, psykologar, sosiologar og samfunnsteoretikarar. Mengda med psykoanalytisk litteratur er enorm, og alle som gjer eit forsøk på å studera Freud og psykoanalysen, må gjera dette ut frå eit spesielt perspektiv og eit utval av tekstar av og om Freud.

Mitt perspektiv og mine forskingsspørsmål er svært avgrensa: Er arbeida til Freud relevante for dagens sosiologi og samfunnsteori? Og kva for delar av verket til Freud er mest relevante for dagens sosiologi og samfunnsteori? Kan ein rekna Sigmund Freud til ein av dei klassiske sosiologane, på linje med dei om lag samtidige klassiske sosiologane, slike som dei tyske samfunnsforskarane Georg Simmel (1858–1918) og Max Weber (1864–1920), den franske grunnleggjaren av sosiologien, Emile Durkheim (1858–1917) og den amerikanske filosofen og sosialpsykologen George Herbert Mead (1863–1931)? Og til slutt: Kan eit Freud- perspektiv kasta nytt ljøs over aktuelle tema?

Eg har freista å forstå desse klassiske sosiologane og samfunnsforskarane gjennom lesing, undervisning, skriving og forskning over ein periode på meir enn 30 år. Eg har forsøkt å forstå denne klassiske teorien både mot bakgrunnen av den historiske samanhengen verka vart skrivne innanfor, og i høve til om denne klassiske teorien kan kasta ljøs over aktuelle fenomen (Møen 2000). Når det gjeld Freud, trur eg til dømes at hans oppdaging av dødsdrifta, Thanatos, og gjentakings tvangen kan hjelpe oss til å forstå dagens fundamentalisme, valdsbruk og tvangshandlingar. Freud kan hjelpe oss til å forstå dei mørke sidene ved menneska og samfunnet, samstundes som han lærer

oss ein djup realisme og øver oss til å kritisera personlege fantasiar og politiske illusjonar og utopiar.

Eit anna fenomen som vert diskutert mykje i det offentlege ordskiftet, er påstanden om at dagens ekspansive kapitalisme og rastlause konsumsamfunn skaper fleire umodne og narsissistiske menneske som søker tilhøyrslø innanfor «stammefellesskap», eller «ekkokammer». Umyndige menneske føler at dei får stadfesta sine skrøpelege karakterar med å vera innanfor slike (irrasjonelle) meiningsfellesskap, om lag som massen av umyndige menneske – i mellomkrigstida – følte at dei styrkte seg sjølve gjennom å tilbe Hitler, Mussolini og Stalin. Den totalitære og karismatiske føraren treng den gjenklagen, eller resonansen, som tanketomme retoriske formalar kan skapa i massen av narsissistiske menneske.

Kva i alle dagar var det som skjedde i USA då Donald Trump vart vald til president? Kan det vera at Freuds kritikk av Amerika kan kasta ljøs over denne merkelege historiske hendinga. Freud meinte å ha oppdaga – etter si Amerika-reise i 1909 – eit samfunn med ein nivellerande og konform sosial likskap, og mangel på politiske, kulturelle og vitskaplege autoritetar, og difor ein særskild langt etter autoritet og myndigheit. Freud meinte også at det eksisterte ein særeigen psykisk fattigdom innanfor dei sosiale gruppene i Amerika, noko som kunne føra til svak solidaritet, frávær av kulturelle ideal og svake leiarar som var ute av stand til å hindra at dei utarma individa vart motiverte av primitive kjensler som misunning og raseri (Kaye 2019: 115–116). Dette kan vera noko av grunnen til at ei umoden, sjølvoppteken bølge kan verta president i den mektige nasjonen. Det kan synast som han meiner at alle faktiske realitetar som ikkje samsvarar med hans eigne indre fantasiar, er «fake news». Han tyranniserer ein heil nasjon, tek luven frå eit ope ordskifte og oppfører seg som eit uoppdragent barn, som kan ta all merksemda til eit heilt familieselskap, fordi foreldra beundrar barnet sitt og manglar autoritet til å rettleia det til å gje meir plass og lyd til dei andre i festlyden.

Det var i utgangspunktet fleire sider ved den historiske institusjonaliseringa av psykoanalysen som ein sjølvstendig disiplin og ei sjølvstendig kunnskapsform som førte til ein avstand til samfunnsteorien og sosiologien. For det første vart psykologien generelt knytt til dei medisinske fakulteta i den nye universitetsstrukturen som utvikla seg utover på 1800-talet. For det andre etablerte psykoanalysen seg som ein disiplin i stor grad utanfor universitetsstrukturen, noko som gav denne disiplinen eit esoterisk og skandaløst preg. I den grad psykoanalysen har etablert seg på universiteta i etterkrigstida, har dette også skjedd utanfor den psykologiske fagdisiplinen, gjerne innanfor litteratur, kulturstudium, feminisme og i svært avgrensa grad innanfor sosiologien (Wallerstein mfl. 1997: 29).

Eg vil hevda at det engelske ordspelet «he is well kown but not known well» passar godt til å skildra Freuds plass i dagens samfunnsteori. Ifølgje Chancer og Andrews (2014) i *The Unhappy Divorce of Sociology and Psychoanalysis* skjedde det eit ulykkeleg skilsmål mellom psykoanalysen og sosiologien utover på 1950-talet. Vidare kan ein seia at når psykoanalytikarar orienterer seg mot andre disiplinar, rettar dei ofte interessa mot nevrovitskap, kognitiv vitskap, litteratur, kunst- og filmvitskap, alle prestisjetunge disiplinar som også gjev dannelskapital som kan investerast i den selskaplege samtalen (Chodorow 2020, Kindle Location 2171-2196). Dette skjer samstundes med at sosiologien vert sett på som ein uvesentleg disiplin, eller endå verre; mange synest ikkje å vera klare over at samfunnsvitskapane i det heile eksisterer. Dette er forbausande all den tid Freud sjølv var genuint interessert i at individa var plasserte i ein kulturell og sosial samanheng (Kaye 2019).

Sosiologane og samfunnsforskarane har frå sitt hald marginalisert Freud, fordi mange av dei meiner at Freud reduserer sosiale strukturar til emosjonelle individuelle motiv. Dette er forbausande fordi psykoanalysen på 1940–1950-talet var sentral

for utviklinga av sosiologien, både i USA med Talcott Parsons sitt ambisiøse prosjekt, og for den såkalla Frankfurtskulen, som ville danna ein kritisk psykoanalytisk samfunnsteori.

På ein måte er det storslåtte ved Freuds verk vorte viska ut av den trivielle kunnskapen om psykoanalysen, noko som finst både i daglegtalen, populærkulturen og den vitskaplege og filosofiske førestillinga om kva psykoanalysen handlar om. Nesten alle informerte og kunnskapsorienterte menneske har meiningar om Freud, men likevel er det min påstand at ein del av desse meiningane er knytte til allmenne førestillingar som sirkulerer som sjølvsagde sanningar utan særlege grunngevingar, slike som at «Freud er forelda og utdatert».

I ein viss forstand kan dette vera korrekt. For det første har det skjedd store framsteg innanfor vitskapen: Utviklinga i kognitiv vitskap og nevrobiologi har gjeve ny innsikt i emosjonane og tenkinga som gjer at Freuds teoriar treng å verta lesne gjennom nye perspektiv. For det andre er psykoanalytisk terapi avløyst både av nye medisinar og av kognitiv terapi og åtferdsterapi. For det tredje, har samfunnet endra seg drastisk sidan Freuds erfaringar av den seksuelle represjonen innanfor den borgarlege wienerkulturen, og det er vanskeleg å hevda at det skjer ei undertrykking av seksualiteten innanfor dagens hedonistiske konsumkultur (Žižek 2006: 2). Men eg meiner likevel at det finst innsikter frå Freuds tekstar som kan kasta ljøs over aktuelle fenomen, samstundes som desse innsiktene kan sameinast med vitskaplege framsteg innanfor evolusjonsteori, kognitiv vitskap, nevropsykologi og samfunnsteori. Eg vil for så vidt ikkje forsøkje å prova dette, men det er eit leiande motiv i mi framstilling.

Men sjølv om Freud er relativt perifer innanfor dagens samfunnsteori, har det gjennom historia vore gjort mange forsøk på å føra saman psykoanalyse og samfunnsteori. Slike forsøk vart gjorde av Theodor W. Adorno (1903–1969), Herbert Marcuse (1898–1979) og Erich Fromm (1900–1980), som alle i periodar

var knytte til Frankfurtskulen. Jürgen Habermas (1929–) sin filosofi, samfunnsteori og sosiologi inneheld også innslag frå psykoanalytiske perspektiv. Først rekna han psykoanalysen for å vera ein modellvitskap for den kritiske teorien, seinare trong han Freud og psykoanalysen for å forstå nye psykopatologiar som utvikla seg innanfor ei utarma og «kolonisert» livsverd.

Den amerikanske sosiologen Talcott Parsons (1902–1979) la fram eit minst like omfattande og ambisiøst samfunnsteoretisk prosjekt, eller ein generell systemteori, med ein analyse av tilhøva mellom det kulturelle, det sosiale og det biologiske systemet og det personlege systemet, der Freuds teoriar var hovudinnslaget i å forstå det personlege systemet. Den tysk-engelske sosiologen Norbert Elias (1897–1990) var viktig for å forstå samanhengane mellom psykisk struktur og samfunnsstruktur, sett gjennom detaljerte historiske analysar av framveksten av den europeiske sivilisasjonen. Jacques Lacan (1901–1981) var viktig fordi han fornya psykoanalysen ved å føra saman perspektivet frå den lingvistiske strukturalismen og det psykoanalytiske perspektivet. Han meinte sjølv at denne tilbakevendinga til Freud avslørte at det umedvitne var bygt opp som eit språk, og på denne måten skapte han ei språkleg vending av psykoanalysen. Den austerrisk-britiske forfattaren og terapeuten Melanie Klein (1882–1960) har både vidareført og fornya psykoanalysen, både gjennom systematiske bruk av omgrepet om dødsdrifta innanfor ein klinisk samanheng og gjennom å utvikla terapeutiske metodar for å analysera små barn. Det er ikkje meininga å gje ei fullstendig liste over psykoanalytisk samfunnsteori, men det er vanskeleg å ikkje nemna at noko av den viktige fornyinga av psykoanalysen skjedde innanfor feminismen som ei av dei viktigaste sosiale rørslene i det 20. hundreåret. Ein kan seia at feminismen tenkte med Freud og gjorde bruk av Freud i ein kritikk av den patriarkalske fordommen som fanst innanfor Freuds skrifter. Ein kan kanskje seia at psykoanalysen var like viktig for feminismen som marxismen var for arbeidarrørsla.

Ikkje minst har det store feltet med objektrelasjonsteoriar opna opp for ein syntese mellom psykoanalyse og sosiologi, fordi samhandling og sosiale relasjonar har vorte den teoretiske kjernen i psykoanalysen: Den amerikanske sosiologen og psykoanalytikaren Nancy Chodorow gjer bruk av omgrepet *Intersubjective ego psychology* for å skildra denne kombinasjonen mellom intersubjektive/sosiologiske perspektiv og egpsykologi. Det første perspektivet tar utgangspunkt i at psyken er vesentleg forma av intersubjektive og sosiokulturelle forhold og den rolla andre spelar i våre indre liv. Det andre egpsykologiske perspektivet startar med eit fokus på psyken til ein person, med indre psykiske konflikter, indre kompromiss og indre psykiske fantasiar, der eget skaper sin eigen realitet (Chodorow 2020: 14–15). Freud hadde også ei grunnleggjande innsikt i at dei sosiale relasjonane var byggjesteinar i karakteren, og han meinte at psykoanalysen alltid forstod psyken til enkeltmennesket i tilhøve til andre menneske:

In the mental life of the individual, the other comes very regularly into consideration as model, object and antagonist; at the same time, therefore, and from the outset, the psychology of the individual is also social psychology in this extended but wholly justified sense (Freud 2004 [1921]: 17).

Mot bakgrunnen av alle desse forsøka på å integrera psykoanalyse og samfunnsteori kan ein likevel hevda at det i dagens situasjon ikkje finst eit sosiologisk prosjekt som har inkorporert Freuds grunnleggjande omgrep og teoriar i den teoretiske grunnstrukturen. Det er ofte tale om selektiv bruk av Freud for eksempel innanfor egutvikling og sosialisering, som hjå til dømes Talcott Parsons (1964) og Jürgen Habermas (1972). I begge desse tilfella er Freud ein nødvendig byggjestein i teoriane, men samstundes er både Parsons og Habermas sine samfunnsteoriar fundamentalt ulike Freud sin generelle samfunnsteori. Denne

store ulikskapen kan forståast på bakgrunn av at Freud var grunnleggjande inspirert av Nietzsche, mens både Habermas og Parsons vidareførte Kant sitt grunnprosjekt.

Eit døme på ein sosiologisk teori som har lykkast med å gjera bruk av Freud meir i den teoretiske grunnstrukturen, er sivilisasjonsanalysen til Norbert Elias (1897–1990), som dreg veksling på innsiktene i to av Freuds sentrale verk, *Ubehaget i kulturen* (1992 [1930]) og *Framtida for ein illusjon* (1985 [1927]). Elias sitt hovudverk om «sivilisasjonsprosessen» er på mange måtar ein detaljert historisk-sosiologisk analyse over Freuds problemstillingar i *Ubehaget i kulturen*. Det kan seiast at Freud gav Elias problemstillinga, men likevel er Freud med unnatak av ein footnote ikkje sitert i verket til Elias (Smith 2001: 35). Elias meinte at påverknaden frå Freud var så opplagd at det ikkje var nødvendig å peika på han i kvart enkelt tilfelle. Det finst heller ikkje ein eksplisitt diskusjon over tilhøvet mellom Elias og Freud, men det er likevel lett å sameina dei to perspektiva (Elias 1994: 249). Kva er så hovudtemaet til Elias, sett gjennom Freud sitt perspektiv?

Norbert Elias studerte samsvaret mellom på den eine sida framveksten av eit sentralt valdsmonopol og eit pasifisert samfunn og på den andre sida framveksten av sterk sjølvkontroll over aggressive anlegg og korleis menneska sine animaliske drifter gradvis vart meir skjulte bak eit sosialt sceneteppje og knytte skam til. Denne psykologiske *make up*, eller *habitus*, som er kjenne-teikna av sterk kontroll over aggresjonen og framveksten av nye manerar, vart prega fram av ein ny sosial figurasjon med nettverk av menneske som var gjensidig avhengige av kvarandre. Samhandlinga på marknadsplatsen førte til at fleire menneske måtte tilpassa seg kvarandre, og difor vart den eksterne kontrollen i marknadsrelasjonane inkorporert som ein intern sjølvkontroll.

Denne monopoliseringa av valden førte til framveksten av relativt fredelege sosiale rom i samfunnet, og den valdelege striden mellom menneska vart avløyst av fredeleg konkurranse

om velstand og prestisje. Innanfor desse fredelege områda vart menneska verna mot valdelege åtak frå andre, og kvar einskild måtte undertrykkja sine eigne valdelege lidenskarar og lyster til å nedkjempa kvarandre. Denne overgangen frå valdeleg strid til fredeleg konkurranse studerte Elias gjennom ein overgang frå at adelen var krigarar og riddarar, til at dei vart fredelege hoffmenneske som deltok i ein prestisjekamp. Riddarar og andre menneske levde under eit konstant valdstrugsmål, og dette førte til at riddarane hadde fridom til å leva ut sine valdelege og seksuelle lidenskarar, altså nedkjempa fiendane og ta den kvinna som vekte lyst, samstundes som dei levde under konstant valdeleg fare frå andre. I ein viss forstand var det eit fritt og utrygt liv.

I det fredelege marknadssamfunnet vart valden sentralisert og monopolisert, samstundes som dei interne aggressive driftene vart underlagde kontrollen til eit sterkt overreg:

The peculiar stability of the apparatus of mental self-restraint which emerges as a decisive trait built into the habits of every 'civilized' human being, stands in the closest relationship to the monopolization of physical force and the growing stability of the central organs of society (Elias 1994: 447).

Men på same måte som Freud meinte Elias at denne pasifiseringa av samfunnet førte til eit «ubehag i kulturen»: Kampplassen vart flytta inn i den enkelte, slik at dei aggressive lidenskapane som tidlegare utspelte seg mellom menneska, no herja i kvart enkelt menneske og vart merkbare som eit altfor strengt samvit og ei gnagande skuldkjensle. Den eksterne valden mellom menneska vart omgjord til valdelege interne kampar og konflikhtar, noko som skapte konstant indre uro og misnøye, eller «ubehaget i kulturen» (Elias 1994: 453). Den eksterne faren for valden vert redusert, men aggresjonen vender innover, og dei moderne menneska vert heile tida plaga av denne indre uroa.

I denne boka vil eg leggja fram nokre framlegg til ein slik integrert freudiansk samfunnsteori, som også omfattar den sosiologiske teorien. Det første steget i ein slik samfunnsteori med eit perspektiv av Freuds innsikter er at vi først og fremst må forstå Freud som ein samfunnsteoretikar, og difor var den naturalistiske Freud berre ein posisjon som vart utforska for å skapa vitskapleg legitimitet til eit heilt nytt prosjekt (Kaye 2003a). Redaktøren av Freuds samla skrifter, James Strachey, hevda også at Freud brukte sine siste leveår til sosiologiske granskingar (Strachey 1985: 12). Det merkelege, sett frå ein samfunnsteoretisk og sosiologisk synsstad, er at framståande sosiologar først og fremst har sett på Freud som ein naturalistisk og medisinsk teoretikar, ein som i beste fall vert sett på som ein perifer samfunnsteoretikar, men som også i ein avgrensa forstand har gitt viktige bidrag til nokre sosiologiske problem, som internalisering og sosialisering. Slike sosiologar har difor miskjent dei tekstane av Freud som omhandlar allmenne kultur- og samfunnsspørsmål, av den enkle grunn at her meinte dei den medisinske teoretikaren var langt utanfor sitt kjerneområde (Kaye 2003a). Det paradoksale er at store delar av samfunnsteorien og sosiologien berre har godkjent relevansen til dei meir kliniske skriftene, og det er også denne framstillinga av Freud som er den mest vanlege i dei mange innføringsbøkene i generell sosiologisk teori. Det merkverdige med desse tekstane er at dei delane av Freuds tekstar som er minst relevante for sosiologien og samfunnsteorien, vert gjennomgått, samstundes som dei delane av Freuds forfattarskap som kunne ha danna utgangspunkt for ein freudiansk sosiologi, ikkje vert omtala på anna enn ein rutineprega og overflatisk måte.

Eg sluttar meg til synspunktet om at Freud først og fremst var ein samfunnsteoretikar, og at Freud difor nytta biologien og medisinen som ein metode til å analysa dei store kulturspørsmåla som opptok han gjennom heile livet. Desse store

kulturproblema krinsa rundt menneska si utveksling med naturen, opphavet til moralen, tradisjonen og religionen, kjeldene til sosial orden og uorden, utviklingsløpet til den moderne kulturen og årsaka til det patologiske, og endeleg: korleis skapa auka frigjering og forbetring av samfunnet (Kaye 2003a: 376). Samfunnsteori og kulturkritikk var Freuds sentrale interesse, og det var også her Freud meinte at psykoanalysen kunne gje dei viktigaste bidraga. Freud ville overføre den psykoanalytiske teoretiske interessa til studiar over sivilisasjonen, kunsten, religionen og den sosiale ordenen og til og med gje eit bidrag til å korrigera desse institusjonane.

I denne boka vil eg rekonstruera denne samfunnsteorien med utgangspunkt i fire av Freud sine hovudverk som heilt klart inneheld ein samfunnsteori, eller ein sosiologisk analyse av den vestlege sivilisasjonen og framveksten av det moderne mennesket. Kvar av desse bøkene er også knytt til ein eller fleire metapsykologiske tekstar med ulike framleggingar av driftsteoriar og ulike måtar å forstå omgrepet om overegget på, og kvar bok inneheld også ein tankefigur for å forstå nevrosar og patologi.

Den første boka til Freud som vil vera sentral for framstillinga mi, er *Ubehaget i kulturen* (1930)². I denne boka gjennomfører Freud ein samfunnsteoretisk analyse ut frå den siste utlegginga av driftsteorien, som var formulert i *Hinsides lystprinsippet* (1920), *Eg og detet* (1923) og *Analysis Terminable and Interminable* (1937). Desse bøkene inneheld ein særleg driftsteori, eller metapsykologi: Både den enkelte sin karakter og sivilisasjonen er prega av ei veldig spenning mellom Eros, eller livsdrifta, og Thanatos, eller dødsdrifta, og prisen for danning av ein sivilisasjon er ein auke i den indre dødsdrifta eller i skuldkjensla. Dødsdrifta vender seg enten utover som vald og aggresjon mot andre menneske og eit destruktivt herredømme over naturen, eller innover som skuldkjensle og melankoli, noko som også kan forståast som ein aggresjon mot eit anna menneske som

er inkorporert som ein skugge i karakteren. Sjølvmordet vert difor meir forståeleg når det er eit kamuflert drap på ein annan person som har inntekte karakteren til sjølv mordaren. Det er denne vedvarande og stille gnaginga frå dødskreftene som vert erfart som «ubehaget i kulturen», og denne skuldkjensla er den sentrale forma for nevrose.

Freud meinte at den moderne sosiale ordenen vert danna gjennom at individa gav opp ein fridom i byte mot den tryggleiken fellesskapet kan gje tilbake. I denne samanhengen vil eg peika på at den polsk-engelske sosiologen Zygmunt Bauman (1925–2017) meinte at i det postmoderne vert dette snudd om. Den individuelle fridommen aukar på alle område, men det er ein pris på den fridommen i form av aukande utryggleik og uvisse (Bauman 1997). Denne konflikten mellom individuell fridom og fellesskap har også ei meir brutal og valdeleg side, som viser seg som ein antagonisme mellom to ulike rørsler i sivilisasjonen: Den eine rørsla er Eros sitt verk, og denne rørsla går ifrå lokale og familiære fellesskap, via utvida fellesskap sentrerte rundt arbeid og nasjon til eit fellesskap mellom menneska rett og slett i det kosmopolitiske fellesskapet. Den andre rørsla i den moderne sivilisasjonen er Thanatos sitt verk, og denne rørsla spring ut frå valdelege og aggressive drifter som arbeider ustansleg med å bryta ned eit kvart fellesskap.

Men fellesskapet og valden er ikkje berre motsetnader, dei inngår også i ulike kombinasjonar. Dei sterkaste fellesskapa vert danna gjennom ein opphavleg og kreativ vald. Prototypen er «farsdrapet» som dannar «brorfellesskapet», eit skuld- og valdsfellesskap, og dette fellesskapet er mønsteret for mange former for universell solidaritet. Dette er tilfellet for det nasjonalstatlege fellesskapet, som vert danna mot bakgrunnen av ytre vald og krig. Nasjonalismen er eit dødsfellesskap. Det er forsoning mellom indre solidaritet og vald mot eksterne fiendar, noko som skaper utløp for både eros og thanatos.

For Freud er menneska eit produkt av sosiale relasjonar, tilknytning og band til andre, slik sett opererer Freud i sentrum av den klassiske sosiologien. Desse relasjonane til andre menneske er likevel prega av ambivalens; menneska er bundne saman av både kjærleik og hat, og ofte har menneska dei sterkaste banda til dei som dei hatar, og dei sterkaste fellesskapa vert danna mellom dei som hatar dei same fiendane (Alford 1998: 74–75). Fellesskapet er alltid i ein ambivalens mellom hat og kjærleik, eller meir brutalt ein dialektikk mellom den livgjevande Eros og døds-kreftene. Difor vil denne freden og tryggleiken, som vert skapt gjennom danning av den sosiale ordenen, ha ein pris i form av innskrenking av den individuelle fridommen, og ikkje minst må framsteget i sivilisasjon betalast med ei gnagande skuldkjensle, eller eit ubehag i kulturen.

Den andre sentrale boka i Freuds samfunnst teori er *Framtida for ein illusjon* (1927). Sjølv om denne boka er skriven rett før *Ubehaget i kulturen* og også har liknande problemstillingar, er ho likevel knytt til ein annan driftstypologi som fanst hjå den tidlege Freud med egdrifta og seksualdrifta som dei to grunn-driftene i livet. Her meiner Freud at framveksten av sivilisasjonen fører til ei innskrenking av seksualiteten, og han meiner at nevrosane oppstår i kjølvatnet av den seksuelle represjonen. Men sjølv om Freud viste til at den borgarlege kulturen vart grunnlagd på innskrenking av seksualiteten, var han absolutt ingen tilhengar av ukontrollert seksuell frigjering. Fri seksualitet ville berre skapa nye former for tvang, og det myndige og autonome mennesket måtte frigjera seg frå den eksterne religiøse represjonen i ein kombinasjon med ei regulering av seksualiteten som sprang fram frå ein indre disiplin, som autonomi eller eigenlovgeving.

Eit av mine hovudpoeng er vidare at det er viktig å laga klare analytiske skilje mellom omgrepa om libido og Eros. Eros finst innanfor ein annan tankefigur enn omgrepet om libido, fordi

Eros refererer til stadige utvidingar av dei solidariske banda mellom menneske. Eros er den livgjevande kulturen, eller sivilisasjonen, og difor gjev det inga meining å seia at sivilisasjonen er danna gjennom innskrenking av Eros. Eros er lik sivilisasjon, og denne livskrafta kjemper mot dødskreftene, uttrykt mellom anna gjennom den alltid nærverande aggresjonen mellom menneska, noko som heile tida arbeider med å riva ned fellesskapa og slita over den veven av kontaktar mellom menneska som Eros har skapt. Sivilisasjonen vert skapt gjennom innskrenking av libido eller gjennom sublimering av libido, mens sivilisasjon er den stadige utvidinga av Eros. Det gjev inga meining å tala om sublimering av Eros, mens kulturdanninga kan forståast gjennom sublimering av libido.

Framtida for ein illusjon (1927) inneheld også framstegsoptimistiske synspunkt om at menneska kan verta modne og frigjera seg frå religiøse illusjonar, og det er forbausande at Freud berre to år seinare gav opp alle desse håpa om frigjering og fall ned i den mørkaste pessimismen i *Ubehaget i kulturen*.

Desse to bøkene har også to ulike omgrep om overegret. I *Ubehaget i kulturen* er overegret ein indre aggresjon og ei stille dødsdrift installert i karakteren, mens i *Framtida for ein illusjon* er overegret eit uttrykk for den opplyste borgaren sin karakter som har «utdanna seg til realitetane» og utvikla fornuft som ei moden evne til å overføra, eller sublimerer, sine driftsanlegg til høgverdige kulturelle verdiar. I denne boka forstår Freud nevrosen i første rekke som den særskilde forma for ønsketenking og svikt i realitetsorientering som kjem til uttrykk gjennom den religiøse illusjonen, mens nevrosen i *Ubehaget i kulturen* vert forstått som innovervend aggresjon og ei stum dødsdrift som løyser opp karakteren.

Den tredje boka til Freud som inneheld ein fullt utvikla samfunnsteori, er *Totem og tabu* (1912–13). Denne boka knyter seg også sterkt til den teoretiske, historiske og kliniske forståinga av

narsissismen. Innanfor denne omgrepsfiguren utformar Freud ei forståing av ei spenning mellom det som han kallar «sosiale drifter» på den eine sida, noko som eigentleg er ei legering av egdrifter og libido, og dei asosiale og narsissistiske driftene på den andre sida. Narsissisme vert her forstått som ein nevrose, der menneska flyktar inn i ei fantasiverd i staden for at dei etablerer fellesskap og sosiale band innanfor den faktiske omverda. Nevrosen vert her også skildra som ei form for primitiv animisme, noko som er slik at menneska har ei overdriven tru på tankens allmakt, der den indre psykiske realiteten trumfar den faktiske realiteten. For både primitive menneske, barn og nevrotikarar er det indre psykiske livet laust kopla til dei faktiske realitetane, og alle desse gruppene gjennomfører ulike former for ritual, magi, tvangshandlingar eller tankeprosessar for å ha påverknad på den ytre og ofte farefulle verda.

Omgrepet om narsissisme har kome inn i gjengs fagleg, politisk og dagleg tale, og omgrepet refererer til eit umodent, sjølvcentrert og forfengeleg menneske som har betydelege problem med å skilja mellom indre fantasiar og faktiske forhold. Narsissisme kan også verta ein svært alvorleg og farleg psykopatologi, fordi ein narsissistisk person kan reagere med infantilt raseri – tenk berre kor rasande eit lite barn kan vera – på innbilte eller faktiske fornærmingar og krenkingar. Og kjenneteiknet på narsissisme er just dette at fantasiane om krenkingar overstyrer den eventuelle faktiske krenkinga.

Den fjerde sentrale boka i denne framstillinga er *Massepsykologi og eg analyse* (1921). Denne boka er også relativt fri for innsikter om dialektikken mellom dødsdrifta og Eros, sjølv om boka vart skriven om lag på same tida som desse nye ideane vart presenterte i *Hinsides lystprinsippet* (1920). Både *Totem og tabu* (1912–13) og *Massepsykologi og eganalyse* (1921) må forståast i samanheng med det same teoretiske gjennombrøtet hjå Freud som vart presentert i *Innføring i narsissismen* (1914) og *Sorg og*

Melankoli (1917). I desse arbeida vert nevrosen forstått som ei pendling mellom mani og melankoli, som eit drama internt i eget sjølv, og ikkje som resultat av undertrykking av verken seksuelle eller aggressive drifter. Innanfor denne omgrepsfiguren om narsissismen forstår Freud også massemanien, eller eksaltasjonen i ein masse, som eit trugsmål i det siviliserte samfunnet. Denne irrasjonelle eksaltasjonen i ein masse kan forståast som at det primitive, animistiske og infantilt narsissistiske får eit hypnotisk tak i menneskesinnet, og det er ofte ein karismatisk leiari som forfører menneska, fordi leiaren eller føraren representerer egideala for den enkelte. Menneska har ein disposisjon til å tilbe ein leiari og underkasta seg ein førari, fordi å elska autoritetar kan vera det same som narsissistisk eigenkjarleik. Dette narsissistiske egidealet, eller overeget, har eit anna aspekt enn både det modne og fornuftige overeget i *Framtida for ein illusjon* (1927) og det straffande overeget som vi finn i *Ubehaget i kulturen* (1930).

I kapittel 1 er det ein kort merknad om Freuds casemetode, der det viktigaste empiriske materialet er dei kliniske casane som utgangspunkt for teoretiske gjennombrøt. Det er også nokre kommentarar omkring Freud tendens til å danna fantastiske teoriar ut frå observasjonar og analyse av merkverdige detaljar.

I dei tre neste kapitla presenterer eg nokre korte skisser over Freuds samfunnsteori. Eg startar med ei skisse av Frankfurtskulen, der Freud var eit sentralt innslag i den kritiske teorien. Innsikter frå Freud var også heilt avgjerande for Jürgen Habermas sitt teoretiske prosjekt. Men det vart likevel ein selektiv bruk av psykoanalysen på strategiske punkt, og Habermas har eit fundamentalt anna syn enn det Freud hadde, på kva som var grunnelementa i samfunnsdanninga. Freud meinte at valden og aggressiviteten var uutslettelege innslag i kulturen, mens Habermas var meir optimistisk med omsyn til utvegari til ei demokratisk og fredeleg framtid. I neste kapittel er det ei skisse av det objektrelasjonelle perspektivet som fokuserer på

samhandlingsrelasjonar frå spedbarnsaldere til tidleg barndom som avgjerande innslag i karakterutviklinga. Det er ei teoretisk forskyving frå indrepsykiske drifter til interpersonlege relasjonar. I kapittel 4 skisserer eg Lacan si tilbakevending til Freud og den postmodernistiske Freud som mellom anna er representert av dei franske teoretikarane Dufour, Deleuze og Guattari, Andre Green og Julia Kristeva.

Eg startar mitt utkast til Freuds samfunnsteori i kapittel 5, med ei drøfting av Freuds motsetnadsfulle syn på det moderne samfunnet. Han kombinerer det å vera ein vitskapleg rasjonalist med å visa til meininga og vekt av irrasjonelle drifter. I periodar var han også ein slags opplysningsfilosof som hadde tru på at menneske kunne utvikla seg til å verta myndige, modne og rasjonelle, noko som for Freud vart forstått som ei adekvat realitetssorientering og ei svekking av ønsketenkinga som sprang ut av dei infantile og primitive laga i menneskesinnet. På mikronivå vil dette seia at eget styrkje seg i forhold til detet og overegget, og på makronivå vil dette seia at sivilisasjonen vert prega av fornuft, og at dei religiøse illusjonane vert oppløyste. Men Freud slo i *Ubehaget i kulturen* (1930 [1992]) brått over til pessimisme og frykt for at sivilisasjonen vart truga av krig, vald og innovervendt aggresjon, forstått som ei knuande skuldkjensle.

I kapittel 6 vert det hevda at det finst innsikter hjå Freud som er relevante for å utdjupa sosiologiske problemstillingar om på den eine sida samsvaret mellom klasse og plassering i den sosiale strukturen og på den andre sida klasseidentitet, fundamentale veremåtar, karaktertrekk, disposisjonar, primitive klassifikasjonar og verdssyn. Dette vil også seia at Freud analyserer ein korrespondanse mellom materiell ulikskap og utbyting på den eine sida og psykisk ulikskap på den andre sida, der arbeidarklassen har ei svak evne til sublimering og manglande kapasitet til forming av ein moden karakter, noko som også kan formulerast som eit viktig supplement til Marx sin teori.

I kapittel 7 skildrar eg Freuds perspektiv på samsvaret mellom psyke og sivilisasjon gjennom Freuds bruk av ein tankefigur om at det finst eit samsvar mellom det enkelte individ si utvikling og framveksten av sivilisasjonen. Deretter har eg i kapittel 8 ei framstilling av Freuds historiesyn, der han hevda at sivilisasjonen utvikla seg gjennom det animistiske stadiet, via det religiøse stadiet og fram mot det vitskaplege stadiet. I det animistiske utviklingsstadiet var menneska prega av primitiv narsissisme, magi og tankens allmakt, og det religiøse utviklingsstadiet er prega av infantilisme og ei overføring av denne egosentriske allmaktskjensla til ein vernande og allmektig far. Den vitskaplege sivilisasjonen samsvarar med framveksten av ein moden og myndig karakter med realistiske orienteringar i høve til omverda, ein fornuftig kontroll over indre drifter og ein indre fred i tilhøve til det straffande samvitet, eller overegot. Denne utviklingsprosessen skjer også normalt i modninga av eit myndig menneske med realistisk orientering mot den faktiske realiteten, og dette vil også seia at modning er desentrering frå narsissistiske allmaktsfantasier og frigjering frå infantile band til omsorgspersonar.

I kapittel 9 viser eg til at Freud har fleire framlegg til driftsteoriar som refererer til ulike aspekt ved psykoanalysen. Den mest kjende driftsteorien er utforma som ei spenning mellom seksualdrifter (libido) og egdrifter, eller spenninga mellom lystprinsippet og realitetsprinsippet. Freud meiner her at menneska grunnleggjande sett er motiverte etter eit lystprinsipp, men modning og utvikling medfører at dette lystprinsippet må formast av dei harde realitetane, altså realitetsprinsippet. Denne teorien inneheld eit synspunkt om at seksualdriftene fremjar målet om reproduksjon av menneskeslekta, mens egdriftene er reint egoistiske og innretta mot kvart enkelt menneske sin trong for å overleva. Innanfor denne konsepsjonen vert det fokusert på at utvikling av samfunn og kultur berre kan skje gjennom innskrenking av

seksualdriftene, og vidare at nevrosen vert forstått som eit tilsvaer på seksuell undertrykking og seksualfrustrasjonar.

I det neste framlegget til driftsteori vert dualismen mellom to drifter nesten viska ut, fordi Freud no meiner at det finst ein libido som enten kan vendast utover og investerast i eit objekt eller vendast innover og verta investert i eget, noko som gjev opphav til omgrepet om narsissisme. Innanfor denne konsepsjonen vert det i samfunnsteorien fokusert på danning av ein masse med menneske som har identitet med kvarande fordi dei identifiserer seg med den same leiaren, som med dette står fram som eit narsissistisk egideal, slik at danninga av sosiale band kan forståast som ein narsissistisk sjøvelsk gjennom ei beundring av leiaren. Denne driftsanalysen skaper også ei heilt ny forståing av nevrosane. Nevrosen er ikkje lenger eit produkt av den seksuelle represjonen, men oppstår som eit internt spel innanfor eget mellom melankoli og mani. Innanfor denne narsissistiske forståinga av nevrosen er melankolien ei følgje av å ikkje leva opp til dei inkorporerte egidealane, og manien er den ekstatiske kjensla av å vera fri frå den strengde inkorporerte egkontrollen.

I det endelege framlegget til driftsteori innfører Freud ein radikal dualisme, eller dialektikk, mellom Eros og dødsdriftene. Eros er ikkje lenger det same som libido, fordi all sivilisasjon og solidaritet vert forstått som utfalding av Eros, eller livskraftene, og ikkje som i den første konsepsjonen der samfunnsdanning skjedde gjennom innskrenking av libidoen. Innanfor denne konsepsjonen er det dødsdriftene som enten riv opp fellesskapet gjennom ein utovervend aggresjon, eller som vender seg innover som ei uuthaldeleg skuldkjensle. Nevrosen er ikkje lenger eit produkt av seksuell represjon, men heller eit produkt av at menneska vert tvinga til å bandleggja dei aggressive anlegga sine for å skapa fellesskap med andre menneske, slik at dødsdriftene vert vende innover som ubehag, melankoli og skuldkjensle. Det er som om menneska enten må skada og drepa andre eller plaga seg sjølv.

I kapittel 10, kjærleiksvariasjonar, drøftar eg det mangslungne tilhøvet mellom fellesskapet og kjærleiken, denne kjærleiken som også finst i mange utgåver, men der hovudskiljet går mellom den seksuelle og sentrerte libido og den langt meir omfattande Eros. Den første impulsen til danning av kulturen kom frå at menn hadde behov for ein stabil tilgang til kvinnene, og at kvinnene trong vern frå mennene. Men seinare i kulturutviklinga, med høgdepunktet i den borgarlege familien, vart seksualiteten innskrenka og målhemma, noko som mogleggjorde vennskapen og meir utvida sosiale fellesskap. Den borgarlege familien godkjende berre seksuell omgang innanfor familien i kombinasjon med fleire lag med målhemma libido, slik som ei øm kjensle til barna og den kjærleiksfulle omtanken og fellesskapet med ukjende menneske i den skjønne humanismen.

I kapittel 11, dødsvariasjonar, vert det ein analyse av det store dramaet i sivilisasjonen mellom Eros og Thanatos, eller spenninga mellom fellesskap og vald. Vald og fellesskap er filtra inn i kvarandre på mange måtar; sivilisasjon er ein overgang frå vald til rett, men det er også slik at brorfellesskapet, som ein prototype på universell solidaritet, vart skapt gjennom «farsdrapet» som ei opphavleg og konstituerande valdshandling. Freud meinte også at danning av stadig meir utvida fellesskap, som det vi i dag forstår som kosmopolitiske fellesskap, fører til ein innovervend aggresjon som manifesterer seg som indre uro og skuldkjensle.

KAPITTEL I

Freuds merkverdige detaljar og fantastiske teoriar

*La théorie c'est bon, mais ça
n'empêche pas d'exister*

Freuds kliniske praksis, tenking, forskning og skriving var prega av ein livleg fantasi og kan henda ein teoretisk mani, noko som ofte gjorde seg utslag i at han kunne skapa originale teoriar om menneske og samfunn på grunnlag av observasjonar av nokre få merkverdige detaljar. I dette kapittelet vil eg ta utgangspunkt i Freuds seine samfunnsteori, der han forstår sivilisasjonsutviklinga gjennom det dialektiske samspelet mellom Eros og dødsdrifta, eller Thanatos. Denne framveksten av sivilisasjonen meiner Freud kan forståast gjennom ein samsvarande analyse av karakterutviklinga, eller ontogenesen, noko som fører til ein mennesketype som kjenner på ei konstant skuldkjensle, eller eit «ubehag i kulturen», der dødsdrifta vender innover i den einskilde karakteren som skuldkjensle eller eit indre straffebehov.

Denne innsikta til Freud bygger på oppdaginga av gjentakingskvangen då han studerte ein barneleik hjå barnebarnet

Ernst. Dette var ein merkverdig detalj som danna utgangspunkt for storslåtte og fantastiske teoretiske analysar, og dette innleia Freuds seine samfunnsteori frå *Hinsides lystprinsippet* (1920), *Jeget og detet* (1923) og fram til *Ubehaget i kulturen* (1930). Freuds analysar av gjentakingsvang, dødsdrift, aggresjon og vald er framleis viktige når det gjeld å forstå dei mørke sidene av menneskesinnet og dei uhyggelege sidene ved samfunnslivet, som fundamentalisme, terror og ekstreme former for tvangshandlingar og kroppsdisiplin.

Merkverdige detaljar – casestudien

Freud var ein av dei som grunnla casestudien som ein metode til å laga generelle teoriar av enkelte observasjonar, der særskilde tilfelle representerer det generelle ved eit fenomen. Dei kliniske casane, kasusa eller dei ulike sjukdomshistoriene, danna det empiriske grunnlaget for dei mange teoretiske gjennombrota innanfor psykoanalysen. Det første av desse casestudiane omhandla Anna O., eller Bertha Pappenheim, si sjukdomshistorie og hennar hysteriske anfall. Denne casehistoria var eit viktig empirisk materiale for det første arbeidet til Freud, *Studier i hysteri. Anna O.* (1895), som han skreiv i lag med den 14 år eldre kollegaen Stefan Breuer. Anna O. sine hysteriske symptom var svært omfattande og gjorde utslag i delvis paralyse og svikt i taleevna. Bertha Pappenheim hadde sjølv oppdaga at ho kunne lindra symptoma gjennom å prata om tilstanden sin. Breuer og Freud vidareførte og systematiserte denne oppdaginga i ein behandlingsmetode som dei kalla «snakkekuren» (talking-cure) og «skorsteinsfeiing» (chimney-sweeping), noko som seinare gav opphav til «den frie assosiasjonsmetoden» (Kaye 2019).

Når det gjeld å forstå og forklara dei hysteriske symptoma, meinte Freud at hysteria måtte forklarast gjennom at jentebarnet

vart forført av ein mann, og at ho verna seg mot desse skakande erfaringane ved å danna hysteriske symptom. Lenge trudde Freud at denne teorien om forføring var hans store oppdaging, men etter ei tid gav han opp denne teorien, noko som også medførte det eigentlege gjennombrøtet for psykoanalysen. Freud var ikkje feig og vaklevoren som mange kritikarar har hevda. Han kvitta seg med forføringsteorien fordi han hadde gjort ei endå viktigare oppdaging, nemleg at dei psykiske fantasiane om forføring hadde langt sterkare verknad på det indre livet enn den traumatiske erfaringa av ei faktisk forføring. Det er også slik at denne innsikta gav opphav til å forstå nevrosen som ein konsekvens av at dei indre psykiske fantasiane trumfar den faktiske realiteten. Nevrose er slik sett ei tilflukt til eit indre liv og ei bortvending frå eksterne realitetar. I den daglege talen om psykiske problem og psykoanalysen vert omgrepet om traumatiske erfaringar overlata med forklaringskraft, men dersom ein går psykoanalysen nøye etter i saumane, oppdagar ein at psykiske fantasiar er langt viktigare enn faktiske trauma i å forklara psykiske patologiar.

Sjukdomshistoria om Anna O. var også viktig for framveksten av innsikta om «overføring» som skjer mellom analysand og analytikar, og som er nødvendig for at behandlinga kan lykkast med å fjerna eller mildna dei nevrotiske symptoma. Berta Pappenheim utvikla ein slags kjærleik andsynes Stefan Breuer som behandla henne for dei hysteriske anfalla. Ho gjekk så langt at ho simulerte at ho fødte eit barn som Stefan Breuer skulle vera faren til. Breuer mislykkast med å svara med ei «motoverføring», og han braut av behandlinga og rømte unna Bertha Pappenheim. «Overføring» er meir generelt eit omgrep som viser til at pasienten oppdagar at terapeuten kan representera viktige omsorgspersonar ifrå barndommen, og at analysanden difor kan overføra slike kjensler, som utspelte seg i forhold til mor eller far, til terapeuten. Dette medfører at den terapeutiske situasjonen

er svært emosjonell, og behandlinga kan berre lykkast gjennom ei slik overføring av dei infantile kjenslene til analytikaren, slik at noko av det som skapte dei nevrotiske symptoma, kan korrigert gjennom ein revisjon av dei opphavlege kjenslene innanfor den terapeutiske overføringa. Freud talar om «overføring» som ei revidert utgåve av dei opphavlege kjenslene.

Dette omgrepet om «overføring» har også eit anna aspekt som er viktig for å forstå tilhøvet mellom den indre psykiske verda og den ytre verda, som er like viktig: Vi overfører dei indre psykiske fantasiane våre, kjenslene våre av hat og kjærleik, til andre menneske, til kjærleikstilhøve, til kulturen, til gruppefellesskap og til institusjonar. Vi overfører, projiserer eller fargelegg den eksterne verda med våre sterkaste kjensler (Chodorow 1999, Elliott 2015: 15).

Freud sine kasusstudiar gjev viktige kliniske innsikter i sjukdomshistorier, men desse kasusstudiane er samstundes kulturhistoriske dokument som gjev eit vidare bilete av den historisk spesifikke verda. Eit døme på dette er casestudien, eller kasushistoria, av «rottemannen», som hadde aggressive impulsar andsynes Gisela – ein ungdomskjæraste som avviste han – og denne «rottemannen» hadde også sinne mot faren, som var mot denne tilnærminga til Gisela. Studien, som vart publisert i 1909, omhandlar korleis «rottemannen», eller Lanzer, utvikla desperate forsøk på å halda tvangstankane, eller dei indre demonane, vekke frå medvitet. Denne casestudien gjev innsikt i tvangsnevrosen som ein privat religion, og i tillegg gjev han innsikt i at tvangshandlingar utviklar seg når den kollektive religionen vert svekt (Kaye 2019). Dette vil seia at kollektive religiøse ritual kan beskytta mot å utvikla ein individuell nevrose, noko som Freud også skildra i *Ubehaget i kulturen*.

Eg vil tru at dei fleste som har lese Freud grundig, vert fylt med undring over at ein mann kan inneha denne veldige vitenskaplege fantasien. Men innimellom finst det også mange døme

på at Freud legg fram fantastiske og komiske tolkingar av enkelte detaljar. Eit døme på ein slik komisk og fantastisk teori er at Freud meinte at kvinnene er særleg forfengelege og opptekne av å stå fram som vakre, noko som han meinte er eit forsøk på å bøta på mindreverdskjensle og at dei manglar penis. I kjølvatnet av denne teorien om penismisunning fann Freud opp ein teori om kvinnene sin kulturinnsats. Freud meinte at kvinnene har bidrege lite til kulturen, kunsten og vitskapen med eitt unntak; dei har vore flinke i veving og fletting. Freud hadde nok ein teoretisk mani, og han følte ein sterk trong til å gje ei teoretisk forklaring på dette svært iaugefallande historiske faktumet. Ifølgje Freud var kvinnene naturleg blyge, fordi dei måtte skjula sine genitale manglar. Kjønnshåra var naturen sin måte å dekkja til genitalene på, men dei gav ufullstendig skjul og dekke, og difor måtte kvinnene sjølve ta det siste steget, som var å fletta og veva kjønnshåra saman til eit meir fullstendig teppe over denne lagnadstunge mangelen. Kvinnene sin kulturinnsats, som var at dei var gode til å veva og fletta, var difor berre siste hand på verket til det naturen hadde byrja på (Freud 1992 [1932]: 107).

For mange vil slike døme på vitskapleg komikk vera ein god nok grunn til å avvisa Freud og psykoanalysen som ein fornuftstridig og spekulativ vitskap, men eg vert endå meir nysgjerrig på ein mann som både var vitskapleg storslått og innimellom så morosam og komisk, tilsynelatande i fullt alvor. Men sjølv om den lidenskaplege tenkjaren og forskaren ikkje alltid klarer å halda innfalla heilt under kontroll av den asketiske fornufta, inneheld også desse fantastiske innfalla og dei spekulative tanke-spranga noko av verdi.

I *Ubehaget i kulturen* (1930) har Freud plassert dei aller mest spekulative innfalla i nokre fotnotar. Den eine av desse fotnotane er mykje kommentert opp gjennom tidene. Freud stiller her spørsmålet om korleis urmenneska fekk kontroll over elden. Dette medførte at menneska kunne bruka mindre tid på å jakta

og samla mat, og at hjernen kunne verta større og meir effektiv med meir næringsrik varmebehandla føde. Freud har eit poeng om at utvikling av sivilisasjonen skjer mellom anna gjennom driftsrenonsering. Dette synspunktet gjev han gode grunnar for gjennom heile sitt verk, men den spesielle analysen i denne noten er komisk og fantastisk. I førhistorisk tid oppdaga dei første menneska elden som vart skapt av lynnedslag. Freud meinte at menneska nærma seg denne elden og sløkte elden gjennom urinerer, som var ei infantil lyst. Freud tolka denne urineringa som ein homoseksuell kappestrid, også fordi eldtungene reiste seg som fallossymbol, og mennene urinerte i lag og konkurrerte om å sløkka elden. Dei mennene som først gav avkall på denne falloslysta, kunne temja elden og gjera bruk av elden i skapinga av kulturen. Det var kvinnene som vart sette til å vakta elden ved buplassane, av den enkle grunn at dei anatomisk sett ikkje var like godt skikka til å sløkka elden gjennom urinerer (Freud 1992 [1930]: 43–44). Sjølv om denne historia er opplagt feilaktig, inneheld analysen også noko som er sant: Skaping av kultur skjer ofte gjennom at menneska kan utsetja tilfredsstilling av behov og slik realisera menneskelege behov gjennom å danna symbolske fantasiar.

Freud var ein meister til å sjå det allmenne ved psykiske prosessar fortetta, eller «fordikta» (*verdichtet*) i ymse detaljar og enkeltståande observasjonar. Han utvikla denne sansen for at det særskilde kunne representera det allmenne i den kliniske case-studien, som er ein systematisk metode innanfor psykologien, men som også er relevant for samfunnsvitskapane (Flyvbjerg 2004). Freud danna generelle teoriar på grunnlag av særskilde kliniske casar, og han meinte at det patologiske og det nevrotiske berre var ekstreme variantar av normale psykiske prosessar. Innimellom brukte han også meir tilfeldige observasjonar av enkelttilfelle som det empiriske grunnlaget for storstilte teoriar om menneske, samfunn og sivilisasjon.

Barneleiken – på sporet av tvangshandlingar

Eit av Freuds mest kjende døme på bruk av enkeltstående observasjonar som bidrog til å skapa ei teoretisk nydanning i forfattarskapen, finn vi i *Hinsides lystprinsippet* (1920), som hausten 2011 vart omsett til norsk. Her observerer Freud ein merkverdig leik hjå den 1 1/2 år gamle guten Ernst, som også var hans barnebarn. Den vesle guten kasta ei trådsnelle frå seg fleire gonger og drog henne til seg att ved hjelp av ein hyssing og sa «Fort – da» (borte – her). På denne måten kom Freud på sporet av gjentakings tvangen, som han meinte var ei like grunnleggjande drift hjå menneska som strevet etter lyst, og denne drifta vart verksam i kontrollen av ubehagelege erfaringar av fare og utryggleik (Freud 2011 [1920]: 18–22). Den vesle guten opplevde ofte at mora vart borte i periodar, noko som sjølv sagt vekte angst og sorg hjå den vesle guten, og difor denne repeterande åtferda, eller framføringa, med trådsnella, noko som demonstrerte ein aktiv kontroll over forsvinning og tilbakekomst. Det er sjølv sagt mogleg å hevda at denne spesifikke observasjonen er eit svært spinkelt grunnlag for eit slikt teoretisk gjennombrudd som oppdaginga av gjentakings tvangen representerte, men det kan likevel vera ei rimeleg tolking av barneleiken at barnebarnet utvikla ein tvang til å gjenta som eit middel til å kontrollera at mora brått vart borte.

På grunnlag av denne og ei rekke andre observasjonar konkluderte Freud med at lagnaden til menneske er styrt av ein tvang til å gjenta. Ofte kjenner menneska seg underlagde lagnaden, men det er ofte mindre innsikt i at vi også skaper vår eigen lagnad ved å gjera opp att gamle mistak:

Man kjenner til slike personer som opplever at alle menneskelige relasjoner ender på samme måte: velgjørere som etter en tid forlattes i sinne av alle sine protesjeer, så ulike disse kan være, velgjørere

som altså synes forutbestemt til å tømme utakknemlighetens bitre kalk. Menn som opplever at ethvert vennskap ender med at vennen sviker dem, andre som i løpet av livet gjentatte ganger opphøyer en annen til stor autoritet for seg selv eller for allmennheten, for etter en tid selv å styrte ham og erstatte med en ny. Eller elskere som i hvert kjærlighetsforhold til kvinnen opplever at dette gjennomgår samme faser og fører til samme slutt, osv. (Freud 2011 [1920]: 28).

Mange av disse erfaringane av den lagnadsbestemte gjentakings tvangen hadde Freud kjennskap til frå sitt eige livsløp (Frosh 2013: 20).

The compulsion to repeat is not, for Freud, vestigial and easily analysed away. It is rather an absolutely central element of his thinking in this period after the First World War and perhaps it can be seen as the quintessential defining motif of psychoanalysis itself (Frosh 2013: 29).

Men den vidare spekulasjonen rundt denne drifta er meir dristige tankesvev og mindre knytt til kliniske observasjonar. *Hinsides lystprinsippet* (1920) er nettopp kjenneteikna av ein kombinasjon av denne nøkterne analysen av barneleiken og ei ny driftslære som er boren oppe av biologisk-mytiske tankefigurar. Freud går langt i å medgje den spekulative karakteren på sine storslåtte og fantastiske teoriar, og han skriv i eit anna skrift, *Nytt i psykoanalysen* (1932), om at driftslæra er vår mytologi, og at driftene er mytiske vesen som er storslåtte og ubestemmelege (Freud 1992 [1932]: 78).

Freuds analyse av barneleiken i *Hinsides lystprinsippet* (1920) og denne tvangen til å gjenta sette han altså vidare på sporet av dødsdrifta, eller Thanatos, og motsetnaden Livsdrifta, eller Eros. Seinare, i *Ego og Id* (1923), vart denne nye driftsdialektikken utnytta i meir kliniske analysar, og Freud gav djup innsikt i at

skuldkjensla kan vera ei stum dødsdrift. I *Ubehaget i kulturen* (1930) vart kulturutviklinga studert som ein livskamp mellom gigantane Eros og Thanatos: Kulturutviklinga vert denne striden mellom Eros, som fremja stadig utvikling av fellesskapa, og aggresjonen og dødsdrifta, Thanatos som arbeider mot å øydeleggja fellesskap. Denne driftsdualismen pregar altså både den enkelte sin karakter og den fylogenetiske kulturutviklinga.

Innanfor Jean-Paul Sartre (1905–1980) sitt perspektiv kan Eros uttrykkjast som det menneskelege grunnprosjektet, ei vital og kreativ overvinning av alle faktiske avgrensingar; men dette prosjektet kan også gli over til ein rein faktisitet, slik at vi vert tilstivna objekt, eller konservert av Thanatos, eller døden (Østerberg 2011). Denne typen dødsstivleik kan også finnast i tvangsprega rutinar og alle former for ordenstvang, som mellom anna dagens ekstreme kontroll over kroppen gjennom trening og diett, noko som også er eit sentralt tema innanfor dagens sosiologi. Tvangen til å gjenta manifesterer seg etter dette i ein slags dødsstivleik i det levande livet, noko som viser seg gjennom eit mangfald av psykiske og kulturelle fenomen, som pessimisme, depresjon, ønske om å dø, sjølvskading, rusmisbruk, aggresjon, skuldkjensle og ein indre tvang til å kontrollera andre og å vera dominerande, og ikkje minst gjennom destruktiv kontroll over naturen.

Gjentakingstvangen: Religiøs fundamentalisme, terror og nevrotiske tvangshandlingar

Freud gav oss innsikter i dei mørke, uheimlege og dødsstive sidene ved eksistensen, karakteren og samfunnet. Denne innsikta spring mellom anna ut av oppdaginga av gjentakingsstvangen og fikseringa av det levande livet i rigide reglar som hindrar fridommen og kreativiteten for menneska. Den kreative Eros vert øydelagd gjennom ekstreme tvangshandlingar, slike casar

som vi kan studera i så ulike variantar som den salafistiske fundamentalismen og den rigide anoreksien. Eg vil difor retta merksemda mot den iaugefallande og samtidige framveksten av religiøs fundamentalisme og framveksten av eit mangfald med ulike tvangshandlingar, som anoreksi og diettdisiplin, strenge treningsregime, helsefanatisme, rusavhengigheit, konsumtvang og avhengigheit av sosiale medium. Menneska stivnar her til i gjentakingsvangen i den religiøse fundamentalismen og den ekstreme sjølvadministreringa, noko som øydelegg det kreative subjektet som kan anda gjennom den skapande Eros. Ein kan forstå dette som uttrykk for at gjentakingsvangen fikserer alt liv i ei evig fortid, i ei dødsmaske, ingen ting skal vera i pulserande, kreativ og livgjevande forandring, all rørsle vert stogga. Og vi kjenner alle den tvangen i livet som kjem til syne i dei små tragediane i det daglege livet, dette at vi gjentek uønskte handlingsmønster, til dømes at vi hamnar i den same krangelen med våre kjære igjen og igjen og ofte nettopp som ei følge av at det er dette munnhoggeriet vi forsøker å unngå.

Innanfor den moderne sosiologien opnar også Anthony Giddens (1989) for ein slik analyse av strengt individuelle og asosiale tvangshandlingar. Han hevdar at dersom den ytre ordenen i form av kollektive og meningsfulle (religiøse) tradisjonar sviktar, oppstår det ofte ei erstatning i form av ein indre orden eller tvangsprega og moralsk tomme rutinar. Dette er mangfaldige manifestasjonar av gjentakingsvangen, noko som er ei erstatning for å delta i ein kollektiv tradisjon og solidariske fellesskap. Når moralske fellesskap som er skapte av Eros, går i oppløysing, vert det fritt fram for dødsdrifta, tvangshandlingar og fundamentalisme.

Eg vil teikna ei skisse av anoreksi og ekstrem diettdisiplin, og religiøs fundamentalisme som to merkverdige detaljar, eller ekstreme fenomen, som begge kan forståast som manifestasjonar av gjentakingsvangen og dødsdrifta. Freuds metode medførte gjennom heile forfattarskapen at eit fokus på det patologiske og

nevrotiske kunne kasta ljøs over normale psykiske og kulturelle prosessar: «Fra studiene av nevrosene, hvor vi kan hente de mest verdifulle vink for forståelsen av det normale, trer andre forhold klart frem» (Freud 1992 [1930]: 86).

Korleis kan vi så forstå den religiøse fundamentalismen som manifestasjon av gjentakingstvang og dødsdrift? Når det gjeld den religiøse fundamentalismen og dagens terrorisme, meiner den franske sosiologen Olivier Roy (2017) at vi først og fremst må forstå terroren som eit ungdomsopprør frå andregenerasjonsinnvandrarar og unge menneske som har konvertert til salafisme, som er ein grov, rigid og kulturlaus versjon av islam: ein religion «for dummies». Salafismen inneheld rigorøse forskrifter og manar til global jihad, heilaggjer valden og opphøgjer martyren. Dette er ei perfekt oppskrift for alle som søker rask omdanning av seg sjølv, og som er drivne av paranoide valdsfantasiar. Det kulturlause med denne salafismen er at han er svært enkel å tilpassa seg og gjera bruk av innanfor alle samfunn. Det er ein slags McDonald's – ein hurtigversjon av islam, ein gjentakingstvang som støyper fast islam i fantasien om ei evig fortid, noko som også kan tolkast som ei kolonisering av fortida. Mange av desse unge mennene har levd på utsida av den religiøse tradisjonen, og mange har knapt vore i ein moské. Dei har drukke alkohol, brukt stoff, dansa til vestleg musikk, og mange har også vore kriminelle og har sona fengselsstraffer. Den store omvendinga til jihad og rigide religiøse reglar har ofte skjedd bak fengelsmurane. Dei høyrer til den same generasjonen, den same gutegjengen, og kommuniserer gjennom sosiale medium. Salafismen er slik sett ei forenkla oppskrift på islam, eit sett med rigide reglar, eller ein gjentakingstvang, som er ein snarveg til religiøs fundamentalisme for konvertittar og ungdom som har levd utanfor det muslimske fellesskapet.

Mot bakgrunnen av Freuds omgrep om gjentakingstvang kan ein altså forstå dagens fundamentalisme som ein innovervend

askese, eller gjentakingsvang, i kombinasjon med ei ekstrem ritualisering av valden og ei veldig aggresjons- og dødsdrift retta mot dei vantru og fråfalne. All denne rasande valden vert gjennomført for å realisera religiøse utopiar innanfor monoteistiske verdsreligionar. Moderniteten har ei jakobinsk og valdeleg side (Eisenstadt 2000), men dramaturgien i den islamske valden (og den høgreradikale terroren) er svært «postmoderne». Valden er for det første nøye sett i scene ved hjelp av avanserte effektar frå underhaldningsmedia, samstundes som dei unge mennene, og nokre få kvinner, vert rekrutterte til rollene som krigarar, slik desse vert framstilte i mediekulturen sine glansa helteforteljingar og actiondrama.

Religiøs fundamentalisme og rigide tvangshandlingar kan altså begge forståast som manifestasjonar av gjentakingsvang. Det fascinerande med Freud sine omgrep er at vi kan forstå tilsynelatande ulike fenomen som uttrykk for den same gjentakingsvangen og ei drift mot døden. Kan ein difor studera kvinnekroppen som eit terreng der dødsdrifta er på frammarsj? Dette vil seia at begjæret og ønska som finst innebygd i kvinnekroppen, møter ei diabolisk og dødeleg drift som strever etter å øydelegga det feminine begjæret. Denne erobringa av kvinnekroppen kan observerast som anoreksi, bulimi, alkoholisme, tvangsshopping og plastisk kirurgi, som ofte fører til skadar på kroppen. Og nokre veksler mellom seksuell fråhald og promiskuitet, i begge tilfelle er det gjentakingsvangen som fikserer det kvinnelege begjæret. Det er ein einsam dødsdans, ofte er det ein splitta person som dansar med døden, ein person med mørke sider som går saman med suksess innanfor yrkeskarrierar og eit aktivt sosialt liv. Men når alle har drege, begynner dansen med døden, med einsame oppkast, rigide diettreglar og rusmisbruk (Valdrè 2019: 83–86). Dei unge jentene med anoreksi er ein ekstrem case på tvangshandlingar. Desse jentene har laga jernharde reglar, noko som liknar på salafismen, ein ekstrem gjentakingsvang for å verta

perfekt slanke. Det er ikkje noko meningsfullt mål for livet ut-over å laga rigorøse tvangshandlingar som tærer kroppen til døde. Den tynne kroppen er eit ideal og vert sett på som eit symbol på ungdom, aktivitet, sjølvkontroll og god helse (Bordo 1993).

Denne forma for ekstrem sjølvadministrering, denne gjentak-
ingstvangen, kan ein kanskje seia har vorte relativt normalisert i det at svært mange gjer bruk av livsenergien sin, driftene sine, til å laga strenge reglar for diett, slanking, helse og trening. Den rigorøse kroppskontrollen, denne gjentakings-
tvangen har vorte normalisert, noko som stengjer for Eros, kreativitet, fridom og det pulserande livet. Denne striden mellom gigantane spelar seg ut kvar einaste dag i våre kvardagslege små og store gjeremål.

Eg meiner også at vi kan forstå ein overgang frå nevrotisk til psykotisk skuld, eller depressiv skam, som to variantar av gjentakings-
tvangen. Nevrosen var den vanlegaste diagnosen i tidlegare epokar med skuldkjensle. Skuldkjensler overfor ein moralsk orden kunne overvinnast gjennom å fiksera livet gjennom tvangshandlingar og gjentakings-
tvang. Slik eg forstår dette, har desse tvangshandlingane ikkje forsvunne, men eksisterer side ved side med nye diagnoser, slike som depresjon over ikkje å strekka til innanfor mangfaldet av moglegheiter og psykotisk narsissisme, begge utslag av fleksibilitet og hurtige skifte innanfor globale nettverk. Krava til fleksibilitet fører til depresjon og ei uro over å mislykkast innanfor dei raske forandringane, og mengda av mog-
lege alternativ kan føra til tvangsmessig fiksering på det eine. I denne samanhengen kan ein også tolka depresjonen som ein type gjentakings-
tvang og eit forsøk på å bremsa den stadige hastige rørsle. Individua vert difor overlasta av krava om å skapa sine eigne liv og ei kontinuerleg rørsle innanfor straumen av livsprosjekt. Depresjon kan forståast som ein gjentakings-
tvang, ei fiksering av tida, noko som snur den stadige rørsle innanfor fleksible nettverk til det motsette: tiltaksløyse, trøytteleik, søvnvanskar, svikt i minnet, treg tenking og stive rørsler (Ehrenberg 2016).

DEL I

Innføring i
psykoanalytiske
perspektiv

KAPITTEL 2

Frankfurtskulen og Jürgen Habermas

In psychoanalysis nothing is true except the exaggerations.

– Theodor W. Adorno

Det var tenkjarar og forskarar frå den såkalla Frankfurtskulen, eller den kritiske teorien, som utvikla det første store prosjektet med å skapa ein psykoanalytisk samfunnsteori. Denne samfunns-teorien vart utvikla gjennom ein syntese av Freuds verk, Marx sine tekstar, den idealistiske tyske filosofien med Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) *Åndens fenomenologi* (1807) som eit nykkeverk, Max Webers historiske og økonomiske sosiologi og György Lukács (1885–1971), med *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923) som eit svært viktig verk (Martínez 2004). Den kritiske teorien vart også spesielt inspirert av Freud sin idé om at det kan henda er ein god analogi mellom individuelle patologiar og «nevrosar i kulturen», slik at kritikk av samfunnet kunne føra til heiling av samfunnsnevrosar (Jay 1973).

Desse filosofane var på mange måtar resignerte marxistar som innsåg at arbeidarklassen ikkje lenger var eit historisk

subjekt som kunne skapa universell frigjering. Dette førte til at den vestlege marxistiske teorien vart skild frå arbeidarklassen sin praksis og vart utvikla vidare som ein rein universitetsdisiplin (Jay 1973). Den kritiske teorien trong innsikter frå Freud for å forklara kvifor det ikkje vart nokon revolusjon, og kvifor den vestlege sivilisasjonen utvikla barbari og nye former for dominans og undertrykking, som under fascismen og den autoritære kommunismen og i den kulturindustrielle dominansen i USA. Ved hjelp av Freud kunne dei oppdaga inkorporerte patriarkalske dominanstilhøve i kvar enkelt person som utløyste ei drift mot å attskapa denne indre dominansen i ytre dominerande samfunnsstrukturar, og difor søkte den enkelte autoritær underordning meir enn frigjering frå tvangen (Lasch 1981).

Eit av dei mest kjende arbeida til Frankfurtskulen var *Den autoritære personlegdommen* (1950), som er eit gigantisk verk på over 900 sider med Theodor W. Adorno (1903–69) som hovudforfattar. Dette verket skulle gje ei forklaring på både kvifor all motstand mot den totale dominansen vart gjort til inkjes, og kvifor så mange aktivt slutta opp om den fascistiske masserørsla og jubla for ein førarfigur. Den autoritære personlegdommen var kjenneteikna av ei sadomasochistisk splitting av karakteren mellom lysta til å skada og fornedre andre og trongen til å fornedra seg sjølv gjennom ei servil underordning under autoritetar. Desse filosofane meinte at denne autoritære personlegdommen var ein konsekvens av ei ufullstendig internalisering av farsautoriteten, noko som medførte mangel på sunn motstand mot autoritetar. Det var difor skapt egsvake individ som utan å yta motstand vart dominerte av teknisk økonomiske system, og mangelen på sjølvstende og autonomi førte desse individa inn i armene til den valdelege fascismen. I staden for internalisering av farsautoritet vart det internalisering av ein leiar eller førar. Men desse førarane var eigentleg ikkje ei erstatning for farsautoriteten, men var meir som eldre brør. Adorno kalla Hitler «the great

little man», og heilt på linje med dette skildra også Erik Erikson fascismen som djupast sett ei umoden ungdomsrørsle utan eit trygt grunnlag for ein integrert identitet. Også Erikson meinte at Hitler ikkje vart oppfatta som ein farsautoritet, men meir som ein jamaldrande gjengleiar (Erikson 1963 [1950]).

I meir systematisk forstand var Adorno og Horkheimer sitt fellesverk, *Opplysningas dialektikk* (1944), inspirert av innsikter frå Freud. I dette verket vart det lagt ein ny vekt på forholdet mellom mennesket og naturen heller enn på klassekonflikten. Det moderne samfunnet var lite fornuftig, og myten om at Gud kontrollerte verda, vart erstatta av ein myte om at menneska kontrollerte den indre og ytre naturen, noko som samstundes medførte at det vart ei splitting mellom menneska som subjekt og naturen som objekt. Denne uoverstigelege kløfta mellom naturen som objekt og menneska som subjekt samsvara også med avstanden mellom dei dominerte og dei dominerande i det moderne samfunnet. Det vart difor ei objektivisering og tingleggjerung av forholda mellom menneska, som ei avspegling av at naturen vart kontrollert som eit ytre objekt. Det er altså ein samanheng mellom å auka kontrollen over naturen og framveksten av dominansen over andre menneske. Eit eksempel på dette var at i det 20. hundreåret vart jødane oppfatta som representantar for den reine naturen, og det utløyste ei aggressiv drift til å beherska, kontrollera, dominera og utrydda jødane.

I det objektiviserande tilhøvet til den indre naturen gjev dette seg utslag i at det menneskelege subjektet vert skapt gjennom ein askese, eller kontroll over kroppen. Subjektet vert etter dette skapt gjennom ei fornektning eller renonsering av dei naturlege driftene, noko som også er sentralt i Freuds forståing av danninga av eget, eller subjektet. Dei dreg altså veksler på eit sentralt motiv hjå Freud; historia til sivilisasjonen er historia om renonsering av drifter. Det er ei fornektning av einskapen mellom menneska og naturen, og denne framandgjerunga frå den indre

og ytre naturen er rota til mangelen på fornuft i sivilisasjonen. Denne feilutviklinga skjedde også før opplysningstida, noko som mellom anna vert demonstrert i Homers verk *Odysseen*, som er full av slike døme på samanhengen mellom renonsering og sjølvskaping. Det mest kjende dømet er Odyssevs som bind seg til masta og puttar voks i øyra på dei som ror skipet, slik at han skal unngå å verta freista av songen til sirenene og ikkje gå i land for å tilfredsstilla driftene sine, med den høge prisen å aldri koma derifrå. Odyssevs høyrde den forlokkande songen, men han hadde bunde seg til masta, og roarane høyrde verken songen til sirenene eller Odyssevs sine kommandoskrik om å ro i land (Jay 1973: 253–281).

Herbert Marcuse

Herbert Marcuse (1898–1979) utvikla i *Eros and Civilization* (1955) ein sjølvstendig samfunnst teori på grunnlag av mellom anna Freuds driftsteori, slik denne teorien vart formulert i Freuds seine arbeid. I samsvar med Freuds syn hevda Marcuse at samfunnsdanninga er bygd på ein nødvendig represjon av drifter. Men samstundes viser han også til at kapitalismen i tillegg er grunnlagd på eit overskot av represjon, og difor er det meir tvang i kapitalismen enn det som er nødvendig for å danna ein sivilisasjon. Marcuse er kanskje aller mest kjend for å ha mynta omgrepet om repressiv desublimering, noko som vil seia at den generelle erotiseringa av livet vert forminska, samstundes som det vert ein ekspansjon av den spesielle libidoen som er lokalisert til den genitale seksualiteten. Denne fokuserte seksuelle energien, eller libido, vert det psykiske grunnlaget for auke i dominansen, for prinsippa om ytingar og prestasjonar i produksjonen, og ikkje minst skaper denne genitale libidoen kjøpelyst i det nye konsumsamfunnet. Dette vil seia at Marcuse gjer eksplisitt ein

skilnad mellom Eros som ei generell livsdrift og libido som meir spesifikk genital seksualitet, eit skilje som er meir implisitt og utydeleg i Freuds tekstar.

De omgivelsene som individet kunne få nytelse fra – som det kunne utspørre og som var nesten like tilfredsstillende som en forlengelse av de egne lemmer – er blitt sterkt begrenset. Følgelig er «universet» for libidinal kateksis begrenset på samme måte. Virkningen er en lokalisering og sammentrekning av libido, begrensingen av erotisk til seksuell opplevelse og tilfredsstillelse. [...] I strevet for å utvide feltet for erotisk behovstilfredsstillelse, blir libido mindre «polymorf», mindre i stand til erotikk ut over lokalisert seksualitet, og det er den lokaliserte seksualitet som forsterkes. [...] Den teknologiske virkelighet begrenser rekkevidden for sublimering ved å forminske den erotiske og forsterke den seksuelle energi. Den reduserer også behovet for sublimering (Marcuse 2005: 90–91).

Den førteknologiske og romantiske verda var skitten og bygd på slit og hardt arbeid, men samstundes eksisterte det eit idyllisk landskap av natur og handverk, noko som var ei forlenging av lekamen, og slik sett kunne dette landskapet verta ladd med livsdriftene, eller ei erotisk livskraft, Eros. Det var difor ein kjerne av sanning i denne førestillinga om ein landleg idyll med handverksmessig kvalitet i motsetnad til den mekaniske urbaniteten med standardiserte produkt, og det var også ei sanning i motsetnaden mellom den vandrande diktaren og den moderne reisande, eller turisten. På den andre sida vart den konsentrerte og lokaliserte seksuelle libidoen til dei herskande borgarane sublimert til skaping av ein kultur som eksisterte i fridommens rike, og som på denne måten var ei framandgjering og fornektning av det daglege slitet i nødvendigheitas rike. Denne borgarlege kulturen, også den mest konservative og stadfestande, viste

difor til ei anna og friare verd som braut med kalkulasjonen og lønnsemda i forretningsverda. Denne utopien om fridommen vart skapt nettopp fordi den spontane og uformidla genitale libidoen og lysta vart omdanna til den opphøgde kulturen innan ei anna verd.

I den tekniske og mekaniske kapitalismen vart landskapet og handverksarbeidet averotisert, og livsdriftene, eller Eros, vart omforma til genital seksualitet, noko som også vart utnytta som ein psykisk energi til å utvida den kapitalistiske varelogikken og til å skapa eit omseggripande teknologisk herredømme over den ytre og indre naturen. På mange måtar vart utnyttinga av livsdriftene snudd om i forhold til den kjernen av sanning som fanst i den romantiske idyllen. Menneska sine omgjevnader vart averotiserte, samstundes som den genitale seksualiteten vart forsterka. Denne lokaliserte libidoen vart kopla til varelogikken, og vidare vart denne genitale seksualiteten også utnytta i ein seksualisert massekultur som blanda kunst, religion og filosofi med reklame innanfor ei einaste vareform. Det vart difor ei desublimering av kulturen, fordi kulturen vert omforma til varer som vert konsumerte ut frå direkte lystbehov, og såleis misser kulturen all sanning, håp og kraft til å skapa idear om ei anna og friare verd.

Den mykje omtala seksuelle frigjeringa på 1960-talet må difor også tolkast på ein særskild måte. Den seksuelle frigjeringa er knytt til ein meir omfattande averotisering av menneska sine landskap og ei innskrenking av Eros til ei meir snever seksuell tilfredsstilling, noko som fortettar seg i pornografien. Ikkje minst er det slik at denne frigjeringa av den seksuelle energien vart utnytta som ei energikjelde i den ytingsorienterte kapitalismen og til ein meir generell tendens til seksualisering av livsstilar, kultur og konsum. Det er absolutt ein maktas dialektikk som ligg innebygd i den seksuelle frigjeringa, fordi denne frigjeringa var den nødvendige føresetnaden for å forsterka den kapitalistiske dominansen og den allmenne spreinga av vareforma.

Herbert Marcuse knyter først og fremst analysane sine til Freuds seine driftsteori, der det var stilt opp ein evig kamp mellom livsdriftene, eller Eros, og dødsdrifta og aggresjonen, eller Thanatos. Det var innanfor denne tankefiguren ikkje rom for kompromiss, berre ein evig strid, der Eros i beste fall kunne vinna terreng frå Thanatos. Men når den heilskaplege Eros vert innskrenka og lokalisert til erogene sonar, vert det også ei ny opning for dødsdriftene og aggresjonen. Når samfunn og natur vert mindre prega av Eros, gjennom at Eros vert omdanna til genital libido, oppstår det eit tingleggjort samfunn, samstundes som denne svekkinga av Eros også gjer at motstanden mot Thanatos vert borte, slik at dei valdelege kreftene vert meir verksame i samfunnet. Menneska kan difor ofte elska på ein øydeleggjande måte, og den sublimerte aggresjonen som ligg i den tekniske kontrollen over naturen, kan verta desublimert til ein fornya risiko for den totale utslettinga og opne krigar i den tekniske sivilisasjonen sine ytterkantar. På Marcuse si tid var dette kolonikrigane, og fram til dagens samfunn har denne opne aggresjonen funne mange utløp i «dei nye krigane», terrorismen og krigen mot terror og store og små, reelle og innbilte samanstøytar mellom kulturane.

Erich Fromm

Erich Fromm (1900–1980) hadde eit motsetnadsfullt tilhøve til dei andre medlemmane i Frankfurtskuleen. Den tidlege Fromm hadde eit synspunkt som dei andre medlemmane av Frankfurtskuleen kunne akseptera, der han meinte at kvart samfunn var forankra i ein typisk karakter. Det sosiale systemet formar personen, slik at denne passar til den økonomiske og kulturelle samanhengen. Føydale samfunn forma karakterane til dei liveigne og føydalherrane, det kapitalistiske systemet skapte karakterane til arbeidarane og

kapitalistane, og monopolkapitalismen skapte villige konsumentar. Det vert skapt sosialt nødvendige karakterar, der menneska får det sosialt nødvendige innskrivne i sine motiv, slik at dei vil handla slik dei må handla for å reproducera systemet. Familien er agenten som innfører sosiale motsetnader i hjarta på individet.

Den seine Erich Fromm meinte i *Det sunne samfunn* (1955) at eit modent sjølv kunne forståast som eit produkt av progressive sosiale relasjonar. Utan slike sunne og styrkjande sosiale relasjonar vert også sjølvet utarma, innovervendt og narsissistisk, utan evne til å skapa band til andre menneske. Det er difor nødvendig å skapa samhøyrslø og fellesskap med andre menneske for å skapa sjølvstendige individ og for å unngå sinnssjukdom. Denne tilknytninga til andre må gå i hop med å styrkja den einskilde sin fri-dom og integritet, og difor må menneska unngå den symbiotiske tilknytninga til andre som utslettar det individuelle særpreget og ein kvar fridom. Denne symbiotiske bindinga til andre kan visa seg både gjennom den masochistiske underordninga og gjennom den sadistiske dominansen av andre. Både underkastning og dominans skaper difor uavhengige og sjølvstendige individ.

Men gjennom kjærleiken er det mogleg å skapa tilknytning til eit anna menneske som også skaper sunne, frie, skapande og sjølvstendige menneske:

Kjærlighet er samhørighet med noen eller noe utenfor en selv, mens man vel å merke bevarer sitt eget jeg atskilt og integrert. Det er en opplevelse av deling og fellesskap som tillater full utfoldelse av ens egen indre aktivitet. [...] Når jeg elsker, er jeg ett med alle, og like fullt er jeg meg selv, et enestående, atskilt, begrenset, dødelig menneske. Kjærligheten blir nettopp født og gjenfødt av polariteten mellom atskilthet og samhørighet (Fromm 1970: 37–38).

Kjærleiken er ein skapande relasjon der to sjølvstendige og uavhengige menneske skaper ein einskap. Kjærleiken fører også til

omsorg og ansvar for veksten og lykken til den andre. Gjennom kjærleiken ser ein den andre sine behov, utan å farga dei med eigne ønske og begjær. Det særskilde med morskjærleiken er at mora elskar barnet sitt, men samstundes ønskjer at barnet skal verta sjølvstendig og uavhengig av henne. Morskjærleiken startar med einskap, men mor skal hjelpa barnet til å skilja seg frå mora. Den erotiske kjærleiken har det motsette løpet og startar med at to fråskilde individ skaper ein einskap, samstundes som dei to innanfor einskapen held fast på individualiteten og fridommen. Dette er i kontrast til symbiotiske relasjonar av underordning og dominans.

Fromm omtolkar Freuds omgrep om ødipuskomplekset for å seia noko om barnet og den vaksne sine bindingar og den grunnleggjande tilknytinga til mor og far, med tanke på både den enkelte si utvikling og dei matriarkalske og patriarkalske innslaga i den vestlege kulturen.

Både morsbindinga og farsbindinga har ifølgje Fromm ei positiv og ei negativ side, og her støttar Fromm seg til Johann Jacob Bachofen sin teori om matriarkalske kulturar (Fromm 1970 [1955]: 49–50). Dei positive sidene ved morsbindinga er at livet vert stadfesta, og at alle er like og frie barn av mødrene sine. Alle barn vert elska likt av sine mødrer, uavhengig av eigenskapane til barna og av prestasjonar. Denne morsbindingen gjev ifølgje Fromm det positive psykiske bidraget til likskapsideala i samfunnet. Til dømes finn ein slike ideal i den demokratiske sosialismen. Dei negative sidene av denne morsbindinga kan vera at menneska er bundne til jorda, naturen og blodet, noko som gjev seg utslag i regressiv og patologisk nasjonalisme, som nazisme og valdeleg rasisme. Denne bindinga til jord og blod hindrar menneska i å utvikla fornuft og individualitet, og menneska stagnerer som umodne barn utan evne til sjølvstende og utan å gjera framsteg.

Farsbindinga, eller farskomplekset, har også positive og negative sider. Det positive er at faren er svakare bunden til naturen.

Difor er han tvinga til å utvikla si fornuft og byggja opp ei verd styrt av prinsipp, idear og ting, noko som erstattar naturen. Faren sin kjærleik til sønene er heller ikkje like vilkårslaus og fylt av nåde, det som kjenneteiknar mors kjærleiken. Faren elskar dei sønene som har gode eigenskapar, og som presterer i konkurransane innanfor det borgarlege samfunnet, og avviser dei som taper i konkurransen. Dei positive sidene ved farskomplekset er vekta på fornuft, disiplin, samvit, prestasjonar og individualisme. Dei negative sidene er fremjing av hierarki, ulikskap og underkasting, noko som pregar det borgarlege og kapitalistiske samfunnet. Overeget har også ei morstemme og ei farsstemme. Far seier: Gjer di plikt, arbeid hardt og vis fram prestasjonane dine. Mor seier: Du skal elska og visa evne til tilgjeving, eg elskar deg uansett (Fromm 1970 [1955]: 50–53).

Den vestlege kulturen har ifølgje Fromm to patriarkalske grunnsteinar, nemleg den jødiske og den greske kulturen. I dei gammaltestamentlege skriftene eksisterte det patriarkalske prinsippet i faren sitt herredømme over barn og kvinner, presten og kongen sine herredømme og vår far i himmelen sin kjærleik og sitt herredømme. Den strenge patriarken i familien hadde alltid ein yndlingsson som likna på faren, og som kunne vidareføra hans eigenskapar og eigedom. I gammaltestamentet var det Abel kontra Kain, Jakob framføre Esau, og Josef utmerkte seg framføre brørne sine, og endeleg var jødane det utvalde yndlingsfolket; Guds eige folk. I staden for at alle barn er like i mors auge, er det ein yndlingsson som liknar mest på faren. I kampen for å verta yndlingsson og vinna farsarven vert brørne også fiendar, og likskap må vike for hierarki. Det patriarkalske prinsippet førte også til eit strengt incesttabu og forbod mot å binda seg til mor, blod og jorda. Det viste seg ved at menneska si historie starta med utdriving frå paradiset, og at den jødiske historia begynte med eit påbod om at Abraham skulle forlata landet der han var fødd, og dra til eit ukjent land. Denne utvandringa frå jorda,

naturen og blodsbanda gjorde det mogleg for menneska å utvikla jorduavhengige prinsipp om fornuft og rettferd, og tilbakevendinga til jorda, blodet og mora vart sett på som avgudsdyrking.

Innanfor katolisismen kjem det matriarkalske tilbake med tanken om jomfrumora, ei altomfemnande og kjærleg mor som elskar alle barna sine og er full av nåde, slik at ho tilgjev alt og alle. Mens Gud, patriarken, representerte det hierarkiske prinsippet, ein allmechtig herskar som alle måtte lyda og bøya seg for. Det var denne blandinga av det patriarkalske og det matriarkalske som førte til at kyrkja fekk så veldig makt over menneskesinna. Massane som vart kua av ei patriarkalsk myndigheit, kunne også søkje støtte og trøyst hjå ei kjærleg mor.

Reformasjonen førte til ei tilbakevending til ein streng patriarkalsk og gammaltestamentleg Gud, og kvar truande vart ståande åleine utanfor blodsfellesskapet og var ikkje lenger beskytta av ei moderleg og kjærleg jomfru Maria. Fyrstane og staten vart også med dette sanksjonerte av ein allmechtig Gud sine krav, noko som også fremja hierarki og ulikskap og underkasting under staten og andre verdslege makter. Men samstundes vart dei positive sidene ved det patriarkalske farskomplekset aktualisert gjennom framveksten av fornuft, rasjonalitet og individualisme. Dette førte også til eit oppsving for vitskapen og ei drift mot å auka herredømmet over naturen.

Men det moderlege komplekset finst også i den vestlege kulturen: Alle menneske er barn av moder jord. Dette fører til prinsippet om at alle er like, slik at det eksisterer ein universell brorskap, der alle har same rett til kjærleik og lykke. Desse ideala om likskap finst i opplysningsfilosofien, innanfor den humanistiske tradisjonen og i den demokratiske sosialismen. Dei negative sidene av dette morskomplekset, og av farskomplekset, har også manifestert seg i den vestlege kulturen. Morskomplekset har ført til ein incestuøs lengt etter natur, jord og blod i nazismen, stalinismen og fascismen. Dei negative sidene av det patriarkalske

prinsippet har kome til uttrykk som herleggjering av staten og den sterke viljen til ein førar. Det negative i begge kompleksa har fremja dei totalitære masserørslene med heilaggjering av statsmakta og dyrking av rasen, folket, nasjonen. Fromm ser på den ekstreme nasjonalismen som ei form for incestbinding, avgudsdyrking og vanvit. Patriotisme er tilbeding av nasjonen som ein avgud. Kjærleik til eige land som ikkje er del i kjærleik til menneskeslekta, er ei form for avgudsdyrking (Fromm 1970 [1955]: 55–63).

Oppsummert kan ein seia at progressive sosiale relasjonar er avhengige av ein balanse mellom det maskuline og det feminine. Overvekt av maskuline verdiar fører til ein einsidig nyttekalkyle overfor andre menneske, mens ei overvekt av feminine verdiar fører menneska nærare naturen og dei incestuøse relasjonane. Progressive sosiale relasjonar skaper ein harmoni mellom personleg identitet og ei orientering mot fellesskap og broderleg solidaritet. Og regressive sosiale relasjonar går i hop med aggressiv rasisme og fascisme, utsletting av det verdige og autonome mennesket og ei oppblomstring av alle slags infantile illusjonar.

Jürgen Habermas

Jürgen Habermas (1929–) meinte, særskilt i sine tidlege skrifter, som *Erkenntnis und interesse* (1968), at psykoanalysen var ein modellvitskap for den kritiske teorien, fordi den psykoanalytiske dialogen inneber ei tolking av og ein refleksjon over den nevrotiske kausale tvangen. Denne sjølvrefleksjonen skulle føra til frigjering frå tvangen, slik at menneska vart meir myndige og autonome. Ein annan måte å uttrykkja dette på er at psykoanalysen har eit innslag av «den ideelle talesituasjonen» og den strukturerande krafta til rasjonelle argument, slik at den analyserte kan frigjerast frå den systematisk forvrengde kommunikasjonen,

noko som er ein særskild måte å forstå kva det vil seia å vera hemma av ein nevrose (Outhwaite 1994: 32). Habermas representerer ei lingvistisk vending i samfunnsteorien og sosiologien som er inspirert av Gadammers hermeneutikk og Wittgensteins språkfilosofi, mellom anna vidareført av Austin sin teori om talehandlingar. Psykoanalysen var difor for Habermas eit døme på ein djupnehermeneutikk, fordi nevrotiske symptom uttrykte eit utilgjengeleg privat språk, og fordi symptoma vert borte gjennom ei forståande tolking som omset eit vanskeleg tilgjengeleg privatspråk til eit offentleg språk (Alford 1987).

Dette er likevel ei einsidig og selektiv forståing av den analytiske situasjonen: Freud meinte rett nok at den analytiske situasjonen har eit slikt innslag av rasjonelle meningsutvekslingar, og at den psykoanalytiske samtalen har som eitt av utgangspunkta sine den intellektuelle interessa som den analyserte har i å forstå sin eigen situasjon. Men dette som vi kan kalla ein rasjonell kommunikasjon, er likevel berre ein overflatisk del av den analytiske situasjonen, og analysen inneheld djupare lag av asymmetrisk og dramatisk samhandling mellom analytikar og analysand. Målsetjinga med analysen er å styrkja eget, slik at personen kan verta sjølvstendig og meir realitetsorientert, noko som inneber å frigjera eget frå erobringar både frå det straffande overegget og driftene i detet. Freud bruker nettopp slike metaforar om at eget er omringa av desse psykiske stridskreftene, som begge hindrar ei adekvat realitetsorientering frå eget, og difor må analytikaren gripa inn med sine stridskrefter for å frigjera eget frå desse interne fiendane. Gjennom desse krigsmetaforane signaliserer Freud at frigjering og autonomi ikkje berre er ein konsekvens av rasjonell kommunikasjon. Den analytiske situasjonen inneheld også ein type kampinnsats frå analytikaren si side.

Den analytiske situasjonen er også ein asymmetrisk relasjon, og difor finst det heller ingen kommunikasjon mellom to likestilte partar. Den analytiske situasjonen er først og fremst prega

av ambivalente overføringar. Det er på den eine sida ei positiv overføring der analytikaren representerer dei gode kjenslene som analysanden har til foreldreautoritetane frå barndommen. I denne positive overføringa kan difor analytikaren gripa inn og korrigera årsaka til framveksten av nevrosar gjennom ei tilbakevending til den infantile relasjonen frå barndommen. Det er likevel heilt avgjerande for at analysen skal bera frukter, at analytikaren er svært tilbakehalden med å føra sine egne tolkingar og forståingar av årsakene til nevrosen inn i den analytiske situasjonen. Analysanden må gjennom ein langvarig prosess verta moden og klar for å akseptera denne intellektuelle forståinga, ikkje som noko som vert påstått frå ein utvendig observatør, men som ei forståing som den analyserte er medforfattar av. Dersom den intellektuelle tolkinga vert pressa fram frå utsida, altså slik at ho ikkje er innebygd i den analyserte sin modningsprosess, vil analysen berre attskapa den avhengige og underdanige posisjonen som den analyserte hadde til foreldra sine frå barndommen. Ei slik utvendig intellektuell tolking vert difor møtt med motstand og avvist av den som vert analysert.

Så langt kan ein likevel skildra eit rasjonelt innslag i den analytiske situasjonen, noko som minner om ein rasjonell kommunikasjon, men denne kommunikasjonen skjer på eit ikkje-rasjonelt grunnlag av underdanige infantile relasjonar. Og begge desse elementa må vera til stades i den analytiske situasjonen, altså både rasjonell kommunikasjon og infantile overføringar, for at analysen skal føra fram til at den nevrotiske kausaliteten vert svekt, slik at eget kan stå fram styrkt med ei meir adekvat realitetsorientering.

Men denne motstanden mot ein kvar rasjonell kommunikasjon aukar veldig gjennom den negative overføringa, der analytikaren brått står fram som ein representant for den sårande og avvisande foreldreautoriteten, noko som fører til ein sterk infantil motstand mot all forklaring og forståing av den analyserte si

livshistorie. Denne motstanden mot den heilande krafta i analysen kan også vera svært vanskeleg å overvinna, fordi han ligg utanfor rekkevidda for ein kvar rasjonell kommunikasjon. Det finst nemleg dei menneska som har eit behov for å vera sjuke og oppleva lidning, og difor vil alle forsøk på å lindra denne lidinga vera eit trugsmål mot det som er grunnlaget for heile livsstrevet deira. I tilfelle det psykiske ubehaget vert lindra, vil lidinga berre verta overført til ein somatisk sjukdom, fordi desse menneska er gjennomsyra av ei kjensle av at dei ikkje fortener noko anna enn å vera sjuke. I den mest radikale forma er drifta til sjølvberging erstatta av ei sjølvdestruktiv drift, noko som inneber at ein kvar tendens til forbetring og heiling vert oppfatta som eit trugsmål mot det konstitusjonelle grunnlaget i det psykiske apparatet (Freud 1972 [1940]). I desse tilfella kan det ikkje vera tale om heiling gjennom ein rasjonell kommunikasjon.

I det store verket til Habermas *Theorie des Kommunikativen Handelns* (1981) er Freud viktig for eit avgrensa analytisk føremål, men den freudianske «sivilisasjonsteorien» er heilt vekke frå Habermas sine skrifter. Freud og Habermas arbeider innanfor heilt ulike register: Habermas analyserer den kommunikative rasjonaliteten som er innebygd i ei kvar form for språkleg formidla kommunikasjon, og korleis denne kommunikative rasjonaliteten vert institusjonalisert i ei stadig meir rasjonell livsverd. Ikkje minst har Habermas ein føresetnad om at samfunnspatologiar oppstår som ei følge av at den kommunikative rasjonaliteten vert for svakt representert i den symbolske reproduksjonen av livsverda. Freud sitt samfunnssyn er eit heilt anna og dreier seg om den ambivalente dialektikken mellom danning av fellesskap og den ibuande tendensen til å løysa opp alle fellesskap gjennom vald og aggresjon, og ikkje minst at den sterkaste solidariteten oppstår mellom dei som har same fiendar. Det er ingen utveg for ei rasjonell forsoning når drivkrafta i den historiske utviklinga er kampen mellom gigantane, Eros og

Thanatos: «Og denne striden mellom gigantene har man villet avfeie med våre barnepikers vuggesang» (Freud 1992 [1930]: 70).

Habermas tek utgangspunkt i den klassiske kritiske teorien, som mellom anna arbeidde med ein integrasjon av Freud og Marx. Denne første generasjonen av kritiske teoretikarar meinte at farsautoriteten i den borgarlege familien vart svekt, noko som førte til egsvake og autoritære personlegdommar som var svært mottakelege for propaganda, totalitære ideologiar, massekonsum og kulturindustri. Dei økonomiske systemiske imperativa møtte ingen motstand i den borgarlege familien, fordi det patriarkalske herredømmet og den sterke borgarlege karakteren vart erstatta av egsvake masse menneske som ikkje hadde nok autonomi til å mobilisera motstand mot systemet. Ifølgje Habermas, var det var ein merkeleg *apori* innebygd i den tidlege kritiske teorien: Adorno og Marcuse var på leiting etter eit rasjonelt og autonomt individ som kunne gjera motstand mot alle former for autoritært herredømme, samstundes som denne rasjonelle autonomien var eit produkt nettopp av ei internalisering av det patriarkalske herredømme. Denne analysen førte difor til ei slags sorg over den tapte farsautoriteten, og desse kritiske teoretikarane såg ingen utveggar for å danna eit autonomt individ i ei meir likestilt og demokratisk samhandling, tvert imot meinte dei at det fanst ein samanheng mellom svekking av farsautoriteten og framveksten av ein autoritær personlegdomstype (Whitebook 1985: 144).

Habermas kritiserer denne tidlege kritiske teorien for å berre fokusera på den herredømmesvake familien si funksjonelle tilpassing til det totalt administrerte kapitalistiske samfunnet. Han meinte at det er like viktig å fokusera på den indre strukturelle endringa av den borgarlege familien, og i eit slikt perspektiv vert den svekte farsautoriteten forstått som ei følge av framveksten av ein meir demokratisk sosialiseringssprosess og at familien vart prega av større grad av formell likestilling og rasjonell kommunikasjon mellom familiemedlemmane. Habermas

meinte dette er uttrykk for ei rasjonalisering av livsverda, og at dei potensiala som finst i den kommunikative rasjonaliteten, vert sette fri i sosialiseringprosessen, slik at det kan dannast myndige og autonome menneske gjennom kommunikasjon mellom likestilte deltakarar i eit fellesskap. Men dersom denne kommunikative handlinga i sosialiseringprosessen vert hindra gjennom at systema trengjer inn i denne sosialiseringprosessen, vil det oppstå nye psykopatologiar.

Dette fører til at dei nevrosane og hysterianfalla som vart genererte av den sterke farsautoriteten og ødipuskomplekset, er på veg til å verta mindre viktige. Desse psykopatologiane er erstatta av den egsvake narsissisten som oppstår som ein konsekvens av systemkolonisering og tingleggjering av dei sosiale relasjonane innanfor livsverda. Dersom identiteten og egutviklinga til den enkelte i for stor grad vert forma av ei systemverd, vil det føra til umyndige menneske utan karakter og med svekt moralsk ansvar, altså den narsissistiske karakteren. Det er berre mogleg å danne modne og myndige menneske innanfor ein språkleg kommunikasjon med andre, noko som fører til at deltakarane i kommunikasjonen lærer å sjå på seg sjølve gjennom den andre sine perspektiv.

Det har vorte hevda at det er ein korrespondanse mellom ei slik form for egsvekking og framveksten av samfunnsstrukturar som fremjar strevet etter konsum, materiell velstand, prestisje og makt. Dette heng også i hop med tapet av djupe og varige fellesskap og frykta for aldring, sjukdom og død (Whitebook 1985: 149–150). Dessutan har identiteten vorte meir sårbar og krevjande gjennom at den intersubjektive kommunikasjonen er drivfjører i sosialiseringprosessen, noko som har ført til at mennesket har vorte sett fri frå den tradisjonelle livsverda med sitt trygge grunnlag. Det er ein psykopatologi som spring ut av svekte tradisjonar innanfor livsverda, noko som kan syna seg som identitetskriser i ungdommen, men som også opnar opp for heilt nye utveggar for individuell fridom.

Habermas koplar i denne samanhengen Freud til Mead sine synspunkt om intersubjektivitet og symbolsk samhandling, og det gjev Habermas høve til å forstå utviklinga av egsvake personlegdommar som ein konsekvens av ein svikt i den intersubjektive kommunikasjonen i livsverda og ei samsvarande overføring av sosialisering og egutvikling til systemnivå. Desse synspunkta om å studera egutvikling i samband med intersubjektive kommunikasjonsprosessar gjer at Habermas sin teori om kommunikativ handling liknar på objektrelasjonsteorien innanfor psykoanalysen, og at han fjernar seg frå den meir driftsteoretiske retninga i psykoanalysen (Habermas 1987: 380–390). Men det er ein stor skilnad på Habermas si forståing av det konstitusjonelle grunnlaget til det myndige subjektet og den samsvarande analysen i objektrelasjonsteorien. Habermas fokuserer berre på den språklege konstitueringa av subjektet, mens objektrelasjonsteorien fokuserer på at subjektet utviklar seg i den førlingvistiske og preødipale fasen, noko som gjer at det vanskelege samspelet mellom symbiose og sjølvstende startar alt i spedbarnsalderen (Alford 1987). Det er difor viktig med ei grundigare framstilling av det objektrelasjonelle perspektivet innanfor psykoanalysen.

KAPITTEL 3

Objektrelasjonsteoriane – Winnicott, Erikson, Klein

Den psykoanalytiske samfunnsteorien vart mellom anna utvikla innanfor det objektrelasjonelle perspektivet. Det er felles for alle objektrelasjonsteoriar at dei vender seg bort frå driftsteorien i den klassiske psykoanalytiske teorien, eller det er kanskje meir korrekt at dette perspektivet kastar ljøs over nokre andre aspekt, som også fanst hjå Freud. I den klassiske teorien vart det hevda at eget vart utforma gjennom adekvat realitetsorientering, i forsvaret mot interne drifter, og i motstand mot internt press frå samvitet, eller foreldreautoriteten. Psykopatologiar vart innanfor den grunnmodellen sett på enten som sviktande realitetsvurdering, eit resultat av undertrykking av driftene, eller som ein konsekvens av eit for sterkt overeg, som henta energi frå dødsdriftene og tyngde den enkelte med skuldkjensle.

I den klassiske psykoanalysen var ødipuskomplekset og forholdet mellom far, mor og barn den teoretiske kjernen. Innanfor objektrelasjonsteoriane har det vorte ei forskyving frå

mor–barn–far-relasjonar til eit fokus på den førødipale mor–barn-relasjonen som den teoretisk harde kjernen i psykoanalysen. Dette vil også seia at psykopatologiar er ein konsekvens av feilaktige relasjonar mellom mor og barn, slik at barnet skaper fantasiobjekt og eget vert svekt som ein konsekvens av dårleg kvalitet på objektrelasjonane, eller den emosjonelle samhandlinga med nære omsorgspersonar. Det objektrelasjonelle perspektivet meiner at driftene vert sett på som mindre sjølvstendige, og driftene vert dessutan konstituerte og forma av dei relasjonelle mønstera som barnet er vove inn i. Innanfor dette perspektivet er det difor søking etter styrkjande relasjonar og emosjonell støtte som er dei mest fundamentale driftene.

Kjønnskildnader

Freud skildra kjønnsidentiteten i høve til Ødipus-komplekset og omgrepa om kastrasjonsangst og penismisunning, mens denne objektrelasjonelle feminismen fokuserer på førødipale mor–barn-relasjonar som den sentrale aksa i alle mellompersonlege relasjonar. Rolla til faren er framleis viktig, men kjem meir i bakgrunnen innanfor dette perspektivet. Kjarleiken, begjæret og kjønnsidentiteten vert skapte, eller konstituerte, innanfor denne primære mor–barn-relasjonen. Denne tidlege relasjonen inneheld også ein djup ambivalens i kjensler, noko som kjem til uttrykk som svingingar mellom ein idealisert kjarleik til mora og ei frykt for å verta oppslukt av henne. Danning av individualitet skjer gjennom at mora alltid kan gje ontologisk tryggleik og stadfesting til barna, men samstundes kan denne tidlege relasjonen føra til at mor invaderer barnet og hindrar barnet å utvikla sin fridom og sitt særpreg.

Nancy Chodorow har i *The Reproduction of Mothering* (1978) skildra desse primære relasjonane mellom mor og barn på ein måte som er representative for dette perspektivet. Mødrene har

ei narsissistisk tilknyting til døtrene og opplever jentebarna som kopiar av seg sjølve og ikkje som sjølvstendige personar, og dette skildrar Chodorow som narsissistisk objekttilknyting. Denne symbiotiske relasjonen mellom mora og jentene fører til at jentene også utviklar meir empati og har ei meir utvikla evne til intimitet enn guttebarnet. Men det kan også oppstå uklare grenser til andre og ei sviktande evne til å handla etter egne behov og sjølvstendige lyster. Kvinnene er kjenneteikna ved manglande differensiering, mangel på kontroll over sitt eige liv og ei frykt for å smelta saman med andre. Manglande differensiering frå mora vert på denne måten overført til andre relasjonar, slik at jentene meir vert karakteriserte gjennom relasjonane sine til andre enn som uavhengige menneske (Elliott 2002: 130–132).

Dei heteroseksuelle objektvala er også ulike for gutar og jenter. Gutar har mora som primært objektval, og dei overfører dette primære objektvalet til eit begjær etter ei kvinne i framtidige kjærleikstilhøve. For jenter er det meir komplisert, fordi også deira primære objekt er mora, men dei må overføra dette objektvalet til faren og seinare ein mann. Faren vert ein viktig person innanfor eit relasjonelt triangel mellom far, mor og jentebarnet. For jentene er det ikkje totalt byte av objekt frå mor til far og heller ikkje eksklusiv tilknyting til faren. Dette fører til at faren vert det primære erotiske objektet, men emosjonelt sekundær, eller i beste fall er det ein emosjonell likskap mellom mor og far. Jentene har difor erotisk draging mot menn, men søker emosjonell støtte innanfor eit jentefellesskap. Sagt på ein annan måte: Jenter vil ha sex med menn, men dei vil oppleva emosjonell intimitet med andre kvinner.

Sidan jentene opphavleg fekk etablert relasjonar til menn innanfor eit triangel, er også dei vaksne jentene sine relasjonar til menn avhengige av ein tredje person. Og difor vil eit barn fullføra kvinnene sitt opphavlege relasjonelle triangel. For mennene vil eit barn bryta den primære relasjonen til mora, gjennom at

kvinnene får barnet som objekt for kjærleiken. Menn definerer seg ikkje sjølv innanfor ein relasjon, og dei undertrykkjer den relasjonelle evna. Dette gjer dei i stand til å delta i den objektive yrkesverda (Castells 1998: 228–231).

Jentene søker difor mennene for å verta meir uavhengige av mødrene, men fordi mennene har ein tendens til å vera fråverande i kjenslene sine, lykkast jentene ikkje å verta sjølvstendige og bryta med mora gjennom å etablera eit forhold til ein mann. Objektrelasjonane til mora opnar difor opp ei intens lyst til å få barn, noko som fører til at jentene får overført dei sterke emosjonelle banda dei hadde til mora, til sine eigne barn. Jentene har difor også eit begjær etter å reproducere dei sterke mor–barn-relasjonane, og dei har difor også grunnleggjande emosjonelle lyster til å verta verande i ein underordna posisjon overfor mannen.

Den maskuline identiteten veks også fram frå denne primære identiteten med mora, men gutane vert likevel påverka til meir tydeleg å skilja seg frå mora og å utvikla sjølvstendige motiv og sjølvhevdande handling. Kvinner har ein annan relasjon til gutane enn til jentene. Mens jentene vert oppfatta som ein del av mødrene, relaterer kvinnene til gutane som sjølvstendige individ heilt frå starten av relasjonen. Begge kjønn har ifølgje Chodorow ei *anaklitisk* objekttilknytning til mora, på tysk *Anlehnungstypus* – noko barnet lener seg til, barna lener seg til morsbrystet, og dette er ei støtte for utviklinga av alle typar lystkjensler og kjærleiksobjekt. «From this theory Freud derives the notion of an «anaclitic» or «attachment»-type object-relationship – literally «leaning-on.» In this case, sexual instincts «lean on» (or depend on) self-preservative instincts» (Chodorow 1978: 64). Gutane vert øvde opp til å fjerna seg frå emosjonelle band til andre og til å realisere eigne ønske. Mannen utviklar difor også ei objektiverande og instrumentell haldning til omgjevnadene, noko som fører til at mennene har ein grunnleggjande kapasitet til å delta i yrkesliv og politikk (Elliott 2002: 130–132).

Ei god nok mor

Innanfor objektrelasjonsteoriane vert eget forstått som eit produkt av alle dei relasjonane som menneska er forma av, og særskilt dei tidlege relasjonane mellom mor og barn, slik desse vert skildra av D.W. Winnicott i mellom anna *The Maturational Process and the Facilitating Environment* (1965). Eit av dei mange nykkelomgrepa frå Winnicott er at kvaliteten på desse relasjonane mellom mor og spedbarn skal vera gode nok, eller «ei god nok morsomsorg», for å skapa eit sant, kreativt og sjølvstendig menneske:

The beginning of ego emergence entails at first an almost absolute dependence on the supportive ego of the mother-figure and on her carefully graduated failure of adaptation. This is part of what I have called 'good-enough mothering'; in this way the environment takes its place among the other essential features of dependence, within which the infant is developing and is employing primitive mental mechanisms (Winnicott 1965: 7).

Denne tidlege relasjonen mellom mor og barn er i utgangspunktet symbiotisk, og difor kan utviklinga av ein sjølvstendig person forståast som ei frikopling frå mora, samstundes som mora gjev fullverdig emosjonell støtte utan å intervensera i barnet sin autonomi. Eit barn som har hatt gode kvalitetar på dei symbiotiske relasjonane med mora, føler både grunnleggjande tryggleik og har hatt nok emosjonell «halding» til å utvikla seg som eit sjølvstendig barn, med den viktige eigenskapen å kunne «vera åleine, i lag med andre». Den tidlege samhandlinga mellom mor og barn inneheld kimane til eit livsdrama, dette å verta teke vare på utan at mora utslettar barnet som ein sjølvstendig person. Barnet må læra seg «å vera åleine» saman med mora, noko som skaper den verdifulle eigenskapen som er å knyta seg sterkt til andre, i kjærleik og vennskap, men samstundes vera

eit sjølvstendig menneske. Alternativet til slike relasjonar som byggjer på solidaritet mellom sjølvstendige individ, er å inngå i symbiotiske kjærleiksforhold, der ein knyter seg sterkt til den andre gjennom å utsletta seg sjølv. Eit menneske som ikkje har lært seg å vera åleine, kan verta avhengig av andre i kjærleikslivet og står konstant i fare for å slutta umodent opp om karismatiske politiske leiarar. Difor er denne evna til «å vera åleine» ein grunnleggjande dugleik for myndige menneske:

Although many types of experience go to the establishment of the capacity to be alone, there is one that is basic, and without a sufficiency of it the capacity to be alone does not come about; this experience is that of being alone, as an infant and small child, in the presence of mother. Thus the basis of the capacity to be alone is a paradox; it is the experience of being alone while someone else is present (Winnicott 1965: 29).

I eit mor–barn-tilhøve som er godt nok, kan barnet spegla sine behov og kjensler i mora sine reaksjonar, noko som skaper eit felles rom for forståing og respekt. Grunntemaet er her å skapa individualitet og sjølvstende for barnet på bakgrunn av solidaritet med mora og den emosjonelle tryggleiken mora kan skapa ved å vera til stades utan å redusera den individuelle kreativiteten til barnet. God kvalitet på desse tidlege relasjonane skaper eit sant og modent eg, som både er sjølvstendig og kan inngå i forpliktande relasjonar med andre. Ei mor som er god nok, kan halda barnet på ein varm og trygg måte, vera var barnet sine behov og ta vare på barnet på ein måte som om barnet sine signal kjem frå mora sin eigen kropp:

Holding includes especially the physical holding of the infant, which is a form of loving. It is perhaps the only way in which a mother can show the infant her love. There are those who can

hold an infant and those who cannot; the latter quickly produce in the infant a sense of insecurity, and distressed crying. All this leads right up to, includes, and co-exists with the establishment of the infant's first object relationships and his first experiences of instinctual gratification (Winnicott 1965: 48).

Ein dårleg kvalitet på dei tidlege relasjonane, mellom anna gjennom ein intervensjon i barnet sin fridom, vil på den andre sida bety at mora held fast på symbiosen, noko som også kan føra til at barnet overtek mora sine kjensler og behov og forminskar sitt individuelle særpreg. Dette skaper ifølgje Winnicott eit falskt sjølv som ikkje er modent og autonomt, men som er infantilt og usjølvstendig, sårbart overfor omgjevnadene og ute av stand til å etablere sosiale relasjonar på basis av ein kombinasjon mellom autonomi og solidaritet. Eit barn kan utvikla seg til ein moden person med eigen autonomi innanfor relasjonar der mora alltid er til stades utan at ho bryt seg inn i barnet si sjølvstendige utvikling, slik at det vert ein balanse mellom integrasjon og separasjon, solidaritet og individualisering.

Winnicott har gjeve oss innsikt i denne prekære balansen mellom emosjonell tonering og «halding», og ein emosjonell invasjon som slettar ut barnet som eit sjølvstendig og ansvarleg menneske. Det er små forskjellar mellom at mora reagerer emosjonelt skapande på barna sine gestar, og at ho alltid er til stades og grip inn i barnet sine behov som om det skulle vera sine egne behov ho svarar på. Dette er ei farleg og usunn mor som behandlar barnet som ein integrert del av seg sjølv, som eit direktorat for å setja i verk egne kjensler og eigen vilje. Eit slikt barn kan ikkje vera for seg sjølv, kvar minste gest og teikn frå barnet vekker til live eit kvelande inngrep og ei invaderande omsorg frå mora. Eit slikt barn kan ikkje gjera noko som helst med eigen kropp og egne kjensler, eller handla i verda, uavhengig av mors kjensler, meining og vilje. Barnet står i ein slik

situasjon andsynes to destruktive og sjølvoppløysande alternativ, enten ei samansmelting med mora eller ei total forneking eller avvising av henne. Spedbarnet vil bera med seg desse tidlege objektrelasjonane og spela dei opp att i alle seinare møte – altså total samansmelting med eit anna menneske eller ei like total forneking. Dette er berre tilsynelatande motsetnader, men er likevel også ein variasjon over ein tilpassingspatologi. Det kan verta spelt opp att seinare i livet gjennom ei kvinne som elskar ein mann symbiotisk, men etter ei tid kan det objektrelasjonelle grunnmønsteret koma fram i kjærleiksrelasjonen og gje opphav til ei like fullstendig forneking og avvising av mannen. Dette skaper eit falskt og umodent sjølv som har vanskar med likestilte relasjonar mellom to myndige og sjølvstendige individ. Denne handlings- og kjensledisposisjonen vert skapt så tidleg i livet at dei framstår som barnet sin natur:

The creative gesture, the cry, the protest, all the little signs that are supposed to produce what the mother does, all these things are missing, because the mother has already met the need just as if the infant were still merged with her and she with the infant. In this way the mother, by being a seemingly good mother, does something worse than castrate the infant. The latter is left with two alternatives: either being in a permanent state of regression and of being merged with the mother, or else staging a total rejection of the mother, even of the seemingly good mother (Winnicott 1965: 50).

Person og institusjon – åtte steg

Erik Erikson (1963 [1950]) sin psykoanalytiske samfunnst teori er eit forsøk på å forstå samsvaret mellom på den eine sida modning av psyken i fleire steg (i alt skildra han åtte slike steg) og på den

andre sida framveksten av grunnleggjande samfunnsinstitusjonar. Han begynner med ei skildring av spedbarnet som kan utvikla grunnleggjande tillit (*basic trust*) i emosjonelt samspel med mora. Barnet føler at mora svarar på alle behov som spedbarnet har, steller barnet, vaskar det, gjev mat og trøystar barnet, slik at det kan oppleve behag og verta teke vare på. Eit godt samspel med mora fører til at barnet kan la mora vera ute av synsfeltet, utan å kjenna angst og sinne, fordi mora har vorte inkorporert både som ein indre tryggleik og som ein ytre realitet som alltid vender tilbake etter å ha vore ute av syne (Erikson (1963 [1950]): 247). Eit fråvær av ein slik basal tryggleik og tillit i dei første leveåra kan føra til psykopatologiar som schizofreni og depresjonar seinare i livet. Terapi mot desse psykopatologiane vil difor seia å rekonstruera og byggja opp att den grunnleggjande tilliten som ein gong gjekk tapt i spedbarnsalderen (Erikson (1963 [1950]): 248). I denne første livsfasen etablerer også barnet dei første forsvarsmekanismane, slik at det gode utanfor barnet, altså mors omsorg, gjennom introjeksjon vert eit indre gode, og gjennom projeksjon flyttar barnet indre ubehag og frustrasjonar over på andre nære personar (Erikson (1963 [1950]): 248–249).

Det er viktig for Erikson å visa at kvart steg i barnet si utvikling samsvarar med framveksten av ein type samfunnsinstitusjon. Det er dessutan ein gjensidig påverknad her. Menneska si oppleving av infantil tryggleik og tillit vert avleira i religiøse institusjonar, noko som gjev tilbake ei kjensle av at religiøs tru og ritual kan gje tryggleik for menneska (Erikson (1963 [1950]): 250). Religion er altså eit institusjonelt motstykke til den basale tilliten som vert utvikla i dei første barneåra. Og denne kjensla av meining, at alt er i orden, og at livet er trygt, er også viktige innslag i den religiøse kjensla. Både Freud og Erikson meiner at religiøse institusjonar, tru og ritual forsøker å attskapa den infantile tryggleiken.

Innanfor den moderne sosiologien har den britiske sosiologen Anthony Giddens (1938–) konstruert eit omgrep

om ontologisk tryggleik på grunnlag av dette omgrepet om grunnleggjande tillit (*basic trust*), noko som refererer til at den moglege eksistensielle angsten er under kontroll. Dette er det sentrale og organiserande omgrepet i Giddens sin analyse av tillits- og risikoprofilen i det radikalt moderne samfunnet. I dei førmoderne samfunna vart, ifølgje Giddens, den ontologiske tryggleiken halden ved like innanfor tradisjonelle fellesskap, mens menneska levde under ein konstant trussel frå sjukdommar, hungersnød og valdelege menneske utanfor fellesskapet. Den ontologiske tryggleiken vert forbetra i det moderne samfunnet gjennom daglegdagse rutinar skapte av ekspertkunnskapen, samstundes som det også vert skapt nye risikoar, som miljøtrugsmålet og nye former for vald. Eit anna poeng er at desse rutinane skaper relativt trygge liv, samstundes som den moralsk meiningsfulle erfaringa vert fjerna, slik at det oppstår trugsmål om personleg tap av mening, og difor må menneska søkja å få realisert nye meiningsfulle intime relasjonar, der til-liten til den andre heile tida står på spel (Giddens 1989). Denne modernitetsanalysen til Giddens har sentrale innslag av eit objektrelasjonelt perspektiv, men det vert likevel vanskeleg å hevda at dette er ein psykoanalytisk sosiologi.

La oss venda tilbake til framstillinga av samsvaret mellom modning av personlegdommen og danning av samfunnsinstitusjonar, slik Erikson skildrar dette: Under det neste utviklingssteget har barnet fått kontroll over kroppen, og barnet kan utføra handlingar i høve til andre menneske og omgjevnadene. Denne auken i autonomi og handlingskapasitet går hand i hand med å fremja negative kjensler som skam og tvil: «As his environment encourages him to 'stand on his own feet,' it must protect him against meaningless and arbitrary experiences of shame and of early doubt» (Erikson (1963 [1950]): 252). Det vesle barnet som vert i stand til å handla, opplever tvil mellom ulike alternativ og skam som redsle overfor å visa fram uheldige sider av seg sjølv,

noko som står fram som ein angst andsynes granskande blikk frå andre menneske.

Denne auken i handlingskapasitet kan rettast enten utover som aktivitet og kontroll over omgjevnader og andre menneske eller innover som repeterande handlingskontroll i seg sjølv. På denne måten oppstår det også ein mogleg psykopatologi som kan vara utover i livsløpet. I den første fasen av personlegdomsutviklinga er hovudtemaet tillit, eller mangel på tillit, og det eksistensielle fråværet av tillit kan føra til depresjon og tap av meining. I den andre fasen kan barnet læra seg å stolt visa fram sine handlingar og vera sikker i høve til kva som skal gjerast, eller barnet opplever tvil og skam knytt til gjeremåla sine og krøkkjer seg innover i seg sjølv i tvangshandlingar, noko som kan festna seg i karakteren som tvangsnevrosar som vil vara livet ut.

På same vis som ein kan seia at religionen er den institusjonen som vert danna og avleira for å handtera menneska sine behov for å oppleva tillit og tryggleik, vert det danna institusjonar for lov og orden som regulerer menneska sine handlingskapasitetar, vilje og autonomi. Moral- og rettsreglar er «nødvendige» for å regulera autonome individ sine handlingar, gjeremål og viljar. Autonomi og fri vilje kan berre realiserast innanfor rettslege og moralske institusjonar. Det spennande med Erikson sitt prosjekt er at han gjev eit framlegg til å forstå denne samanhengen mellom individuelle behov, kriser, psykopatologiar og framveksten av samfunnsinstitusjonar (Erikson (1963 [1950]): 252–255).

På neste nivå av barnet si modning får denne autonomien og handlingskapasiteten eit innhald. Barnet erfarer eit nytt mirakel gjennom sin skapande aktivitet og opplever både eit nytt håp og eit ansvar. Det vert også her danna institusjonar i form av ein økonomisk etikk som regulerer den skapande verksemda. Barnet utviklar seg eit steg vidare og uttrykkjer talent og dugleikar. Barnet kan oppleva å vera verksamt og gå i eitt med reiskapane sine, men står også i fare for å mislykkast, noko som fører til

tilbaketrekking til ein isolert eksistens. Dette at barnet søker å skapa noko gjennom dupleikar og bruk av reiskapar, har sitt motstykke i ein teknologisk etos, eller teknologisk institusjon (Erikson (1963 [1950]): 260). På denne måten forankrar Erikson den økonomiske produksjonen og den teknologiske kontrollen over naturen i to kompetansar som barnet ervervar seg i si utvikling mot å verta moden.

Dette utkastet til Erikson er også bygt på Freuds skjematiske utviklingsmodell, der barnet utviklar seg gjennom dei orale, anale og genitale utviklingsnivåa. Erikson sitt utkast forsøker å visa at kvart av desse utviklingsnivåa har sitt motstykke i danninga av bestemte institusjonar.

Figur 1

Lokomotorisk – genital			Initiativ versus Skuld Institusjon: Økonomisk etos
Muskulær – anal		Autonomi versus Skam/tvil Institusjon: Rett og moral	
Oral – sensorisk	Tillit versus Mistillit Den religiøse institusjonen		

I gjennomgangen av dei neste stega mot å verta eit integrert og modent menneske vert denne analytiske todelinga av person og institusjon ikkje mogleg å gjennomføra like systematisk, fordi sjølv modningsprosessen er i det analytiske sentrumet, meir enn dei samsvarande institusjonane. Men perspektivet er at danninga

av identitet og person skjer gjennom kreativ – og innimellom kritisk – samhandling og kommunikasjon med andre. Dette gjeld for det problematiske identitetsarbeidet i ungdomsfasen: «The adolescent mind is essentially a mind of the moratorium, a psychosocial stage between childhood and adulthood, and between the morality learned by the child, and the ethics to be developed by the adult» (Erikson (1963 [1950]): 263). I denne fasen oppstår det prøving og feiling gjennom samhandling med andre, men også ofte forvirring, med kriminalitet, rus og stundom psykotiske symptom. Men med adekvat terapi, eller gjennom kreativ og frigjerande samhandling, treng ikkje desse psykiske patologiane få like fatale konsekvensar som psykopatologiane i tidlegare fasar, som depresjonar, schizoide symptom og tvangshandlingar. Unge menneske har også ein tendens til å knyta seg sterkt til ein gjeng, ein klan, eller ei gruppe og behandla utanforståande med liten toleranse og agera fiendsleg mot dei utstøytte. Ungdomsidentitetar kan vera svært ideologiske, mellom anna skildrar Erikson nazismen som ei typisk ungdomsrørslé, der føraren Hitler ikkje var ein farsautoritet, men heller ein eldre bror eller ein gjengleiar (Erikson (1963 [1950]): 263, kapittel 9).

Det neste steget i utviklinga fram mot eit modent menneske er knytt til den kritiske og kreative samhandlinga for unge vaksne. Dei kan gjennom kreativ samhandling skapa kjærleiken som ein institusjon. Den seksuelle kjærleiken inneheld eit løfte om gjensidig glede og at individa kan utvikla sin individualitet samstundes med intimitet og fellesskap. Kjærleiken kan difor vera eit ideal for den samtidige utvikling av individuell fridom og intime fellesskap. Denne intimiteten står konstant i fare for å mislykkast, slik at ein eller begge trekkjer seg tilbake i isolasjon og sentrering om seg sjølv.

Dersom dei unge vaksne lykkast med kjærleiken, ventar ei ny oppgåve, som er å rettleia barna, eller den neste generasjonen, noko som kan skje gjennom kreativ samhandling mellom dei

vaksne og barna. Denne oppsedinga av barna kan henta støtte frå mange generative, eller skapande, institusjonar og åndelege tradisjonar som skaper og vidarefører grunnleggjande mening.

Figur 2

Moden					Integrasjon versus Fortvilning
Vaksen				Kreativitet versus Stagnasjon Skapande institusjonar	
Ung vaksen			Intimitet versus Isolasjon Kjærleiken som institusjon		
Ungdom		Identitet versus Forvirring Ungdoms- tida			
Latens perioden	Verksam versus Underlegen				

Den menneskelege modninga vert slutført av menneske som har teke vare på ting, og som kan byggja alle livsfasane inn i ein heilstøypt og integrert karakter. Dette er eit menneske som også elsker seg sjølv bortanfor ein kvar narsissisme. Det er ei forsø-ning med sin eigen livsførsel og ei sikker kjensle av at det livet som har vorte levd, var rett og sant, sjølv om mykje kunne ha vore annleis. Mangel på denne integrasjonen fører til desperasjon og redsle for døden. Det er fortvilning over tida som forsvinn, og grubling over at livet har vore mislykka, og ei fortvilande

sorg over å ikkje ha levd eit heilt anna liv (Erikson (1963 [1950]): 260–270).

Melanie Klein – hat og kjærleik

Melanie Klein (1882–1960) var ein av få psykoanalytikarar som tok alvorleg Freuds omgrep om dødsdrifta og trongen til aggresjon som motpolen til Eros, eller livsdriftene, og ho overførte denne spekulative førestillinga til kliniske hypotesar. Klein meinte at menneska er prega av den sentrale konflikten mellom evna til grenselaus kjærleik og omsorg og legninga til hat og vondsinna destruksjon. Ho gav detaljerte skildringar av korleis desse intense kjenslene utvikla seg svært tidleg i barndommen, og sjølv om dei kliniske detaljane er diskutabile, er det noko djupt realistisk over perspektivet hennar. Det som er særskilt fascinerande med det, er at desse analysane av detaljar ved mor–barn-relasjonane også har viktige følgjer for samfunnsteorien og etikken.

Klein meinte at dei tidlege relasjonane mellom mor og barn er prega av at spedbarna har aggressive fantasiar andsynes mora, noko som er eit uttrykk for at hatet er operativt i den grunnleggjande forminga av den menneskelege karakteren. Dette konstitusjonelle hatet vert i den tidlege fasen ikkje retta mot mora som ein heil person, men spedbarnet splittar mora opp i ein god del og ein vond del og overfører aggresjonen sin til den vonde delen av mora. Barnet overfører også gode kjensler til henne, og mora er også eit ideal for barnet. Dette vil seia at i dei fleste tilfelle dominerer fantasien om den gode mora over den om den vonde mora.

Den angsten barnet har overfor eigen aggresjon, og angsten for at eget skal gå i oppløysing, vert flytta utover til den vonde delen av morskroppen gjennom ei såkalla projektiv identifisering. Den indre angsten vert dempa ned av denne overføringa,

men no er det den ytre morskroppen som står fram som skremmande, og barnet opplever difor ein forfølgingsangst i forhold til mora. I denne paranoide-schizoide posisjonen vert den sida av mora som er skapt av konstitusjonelt hat, overveldande, og barnet vert heimsøkt av ei patologisk regionalisering av verda i godt og vondt, reint og ureint, sunt og usunt og heilag og sakralt, og av ein paranoid forfølgingsangst.

Den paranoide-schizoide posisjonen manifesterer seg i kulturen gjennom ein iaugefallande motsetnad mellom dei gode helthane og dei vonde skurkane, noko som må seiast å vera den mest vanlege dramaturgien i populærkulturen. Det finst også ei veldig fengslande haldning andsynes vald i filmar og eit overdrive fokus på ulykker, død og katastrofar elles i media. Dette er døme på ei oppsplitting mellom den ekstraordinære valden i media og det meir trygge og gode kvardagslivet. Den sterke tendensen til trening, diett og ei konstant overvaking av kroppen som finst i dagens samfunn, er også ein metode til å splitta den gode og sunne kroppen frå den usunne kroppen, som vert nedbroten av for lite mosjon, feil mat og andre trugsmål frå miljøet. Den paranoide-schizoide posisjonen heng også i hop med ein «auge for auge»-rett, eller *lex talionis*. Dersom nokon gjer oss urett eller skadar oss (også paranoide har reelle fiendar), ønskjer vi hemn og vil påføra den andre skade, mens innanfor ein depressiv posisjon er ønske om forsoning og det å gjera godt igjen langt sterkare (Alford 1989).

Men denne paranoide-schizoide posisjonen kan verta avløyst eller supplert av ein meir moden depressiv posisjon, som delvis kjem seinare i utvikling og delvis er ein alltid eksisterande posisjon innanfor kvart individ og andsynes institusjonelle og kulturelle drag ved samfunnet: Etter ei tid med modning opplever barnet relasjonar – ikkje til dei splitta vonde eller gode sidene ved mora, men heller relasjonar til mora som ein heilskapleg person. Det konstitusjonelle hatet og aggresjonen er likevel ikkje

borte, men i staden for at hatet vert projisert utover på vonde objekt vert mora som ein heilskapleg person både hata og elska. Denne ambivalensen i kjensler pregar difor alle tilhøve til andre menneske, og denne posisjonen går også i hop med ei kjensle av skuld og sorg over at eige hat kan skada den andre personen. Det er altså ikkje lenger den eksterne og vonde verda som reiser seg som ein veldig trussel, og som skaper forfølgingsangst, men det er heller kjensla av sorg og skuld over at vi skadar andre ved hatet vårt, misunninga vår og aggresjonen vår, som i denne meir modne posisjonen pregar våre intense relasjonar til andre menneske. Vi er bundne saman i relasjonar av hat og kjærleik, og sidan vår lyst til å skada andre vekkjer skuld og sorg, oppstår det eit ønske om å reparera dei skadane vi påfører andre. På denne måten transformerer modne menneske dei destruktive anlegg sine til omsorg, ansvar og kjærleik overfor den andre.

Vi kan gjera bruk av Melanie Klein sitt perspektiv både for å forstå den paranoide rasismen og for å forstå kva utvegjar som finst til kjærleik, forsoning og reparasjon av øydelagde relasjonar i den depressive posisjonen (Rustin 1991). Den paranoide rasismen kan nettopp forståast gjennom at menneska projiserer aggresjonen, hatet og dei uerkjende dårlege eigenskapane sine over på andre grupper eller rasar. På denne måten kvittar menneska seg med dei vonde og aggressive delane av seg sjølve som skaper angst, og overfører desse eigenskapane til dei med annan hudfarge, etnisk tilhøyrsløse og religiøse bakgrunn. Den veldige indre angsten vert med dette redusert, men angsten vert flytta utover og transformert til ei redsle for desse vonde og farlege i dei andre gruppene. Men vi har også innebygde anlegg til ein depressiv posisjon prega av kjærleik og ansvar, og vi kan sjå på dei framande som heile personar med gode og vonde eigenskapar, vi kan kjenna sorg overfor våre eigne fordømmar overfor vår neste, og vi kan kjenna eit intenst ansvar for at også dei framande får sin rettmessige plass i samfunnet.

Den norske filosofen Arne Johan Vetlesen har analysert den grufulle og djupt tragiske etniske valden i til dømes det tidlegare Jugoslavia som eit døme på ein regresjon til slike paranoide og schizoide relasjonar mellom menneska. Framståande serbiske intellektuelle forfatta på slutten av 1980-talet eit såkalla *Memorandum*, og dette dokumentet bar preg av den paranoide-schizoide posisjonen. Serbarane vart skildra som fullstendig gode, mens muslimane var vonde og eit trugsmål mot serbiske liv og serbisk identitet. Den aggressive framstiller også seg sjølv som offer, og offera for den etniske utreinskinga vert karakteriserte som den eigentleg aggressive. Å kultivera desse kjenneteikna ved den paranoide-schizoide posisjonen er eit sentralt element i alle folkedrapsideologiar.

Menneska frå ulike etniske grupper levde fredeleg saman i Jugoslavia, i vennskap, arbeid og ekteskap, og dei såg på kvarandre som heile menneske med gode og vonde eigenskapar. På kort tid skjedde det eit alvorleg samanbrot i dei mellommenneskelege relasjonane: Av fleire årsaker vart det sett fri store mengder med angst og redsle, og det pressa seg difor fram eit behov til å overføra denne angsten til eksterne grupper. Det at muslimane vart skapte som vonde gjennom ei projektiv identifisering, førte også til at serbarane i neste omgang kjende seg truga av denne vondskapen, og den beste metoden til å fjerna denne faren var gjennom førebyggjande åtak, altså etnisk reingjering. Difor vart dei etniske gruppene splitta i våre egne, som er gode, og dei andre, som er vonde, og desse gruppene truga med å utrydda kvarandre i eit gjensidig forsterkande forfølgingsvanvit.

Det var heller ikkje drap av ukjende, eller å drepa frå ein avstand, det var tortur, valdtekt og drap av tidlegare naboar, venner, kollegaer og til og med tidlegare familiemedlemmar og ektefellar. Den projektive identifiseringa, eller overføring av sin eigen indre skrekk og angst til andre, er mest effektiv dersom redsla kan overførast til menneske som det er nære relasjonar til (Vetlesen 2005: 151–154).

Vi treng innsikter frå Melanie Klein for å forstå denne ufattelege vondskapen. Men det at menneska har intense og emosjonelle relasjonar til kvarandre, gjev også eit håp om meir omsorg, omtanke og ansvar overfor kvarandre. Innsikta i dei pasjonerte relasjonane gjev difor eit løfte om ein moralsk visjon og ei radikal transformering av samfunnet. Menneska er først og fremst bundne saman gjennom intense kjensler, og dette kan slå ut i den paranoide rasismen, men gjennom å stiga inn i den depressive posisjonen kan menneska oppleve skuld og sorg over sin eigen aggresjon og eit intenst og vedvarande ønske om å bøta på dei skadane som vi har påført våre medmenneske. Vi kan ikkje utsletta våre aggressive anlegg, men det er stor skilnad på å overføra dei til andre, slik at dei vert vonde, og på å kjenna oss skuldige overfor vårt eige hat, slik at vi utan opphald vil prøva å reparera på skadar vi kan påføra andre.

Den menneskelege naturen er pasjonert og konstituert gjennom ein primitiv vald, og det er difor også hårfine grenser mellom fiendskap og omsorg andsynes andre menneske. Det er både fascinerande og skremmande at rasismen og humanismen har sitt opphav i det dramatiske spelet mellom kjærleiken og hatet, noko som startar i spedbarnsalderen og varer livet ut. Det ligg i vår emosjonelle disposisjon, eller natur, å ha lyst til å reparere livet til alle dei som har fått livet øydelagt av hat, aggresjon, misunning og grådigheit. Og å minnast alle dei som lei under og døydde av denne aggresjonen og hatet, og som aldri kan verta heile igjen.

KAPITTEL 4

Lacan – poststrukturalisme og subjektet

Det har lenge eksistert svært kreative samfunnsteoretiske prosjekt som har orientert seg mot psykoanalysen, men denne samfunnsteorien har likevel stått relativt fjernt frå den generelle samfunnsteorien og den sosiologiske teorien. Den franske samfunnsteorien har heller retta merksemda mot den generelle filosofien, lingvistikken, semiotikken, og altså psykoanalysen (Mouzelis 1995: 6). Dette gjeld også for det tredje store fleirdisiplinære prosjektet om å skapa ein freudiansk samfunnsteori som sprang ut av Jacques Lacan si tilbakevending til den tidlege Freud i *Écrits* (1966), noko som likna mykje på nyoppdaginga av den unge Marx innanfor Frankfurtskulen. Lacan er kjend for å vera vanskeleg å lesa, men like fullt vert han stadig referert til av den verdskjende filosofen Slavoj Žižek, og han bruker innsikter frå Lacan i aktuelle analysar av samfunn og kultur (Žižek 2006).

Felles for denne franske filosofien og samfunnsteorien er at omgrepet om subjektet erstattar omgrepet om eget som finst hjå

Freud, og dei objektreasjonelle teoriane. Subjektomgrepet har to meiningar, eller to ulike aspekt. Det eine er at subjektet kan vera aktør, aktivt og handlande, og det andre aspektet refererer til underordning, på engelsk *subject to, the king's subjects*. I denne meininga vert subjektet skapt i språket, kulturen, diskursane, subjektet vert interpellert, eller ropt etter, som Louis Althusser (1918–1990) uttrykkjer det (Althusser 1971). Det sentrale for alle objektreasjonsteoriane er å analysa kvaliteten på dei relasjonane barnet inngår i, og korleis desse relasjonane skaper autonome eller avhengige og umodne menneske. Lacan har eit heilt anna syn, og han meiner at det ikkje finst eit heilskapleg subjekt. Han meiner heller at subjektet oppstår gjennom ei desentrering, framandgjering, forvrenging, eller underordninga av den andre.

Denne desentreringa og framandgjeringa skjer innanfor to ulike ordenar, eller fasar. Innanfor den imaginære ordenen er mor og barn knytte saman i ein førspråkleg symbiose, der barnet opplever ei fullstendig samansmelting med mora. I denne ikkje-differensierte verda er mora den einaste kjelda til nyting, og denne narsissistiske fantasiverda gjev det første utkastet til subjektiviteten, noko som også vil finnast som ein infantil eller arkaiske infrastruktur i vaksenlivet som spelar seg opp att i alle møte med andre personar, i våre kulturelle erfaringar og i det narsissistiske innslaget i store delar av dagens mediekultur.

Når barnet er rundt seks månader, ser det seg i ein spegel, og på denne måten oppdagar barnet seg sjølv som ein framandgjord heilskap i eit spegelbilete. Dette kan oppfatast både bokstaveleg og som ein metafor for at subjektet heile tida speglar seg i andre menneske. Lacan framheva det skopiske, som vil seia at synet er avgjerande for at barnet får ein slags einskap gjennom å oppleva blikket frå den andre, og i spegelfasen er det Den andre sitt blikk spedbarnet ser seg sjølv gjennom. Vi får danna eit lager med visuelle bilete og fantasiar før vi høyrer stemmer, og før vi kan snakka eit språk. Og denne imaginære fantasiordenen er til stades som

arkaiske og narsissistiske fantasiar gjennom vårt vaksne liv (Bocock 2002: 10). Den forvrengde heilskapen oppstår gjennom ein fantasifull identifikasjon med eit spegelbilete som er ein refleksjon av ei visuell overflate. Gjennom denne imaginære identifikasjonen vert barnet fanga i ei miskjenning, noko som gjer at det alltid vil vera umogleg å få tilgang til noko som liknar på eit sant og heilskapleg sjølv. Og dei psykotiske gjennomfører aldri denne transformasjonen med å danna ein slags heilskap gjennom framande blikk, og desse psykotiske menneska er difor fragmenterte og desintegrerte i sin psykiske konstitusjon.

Spegelstadiet representerer ein opphavleg struktur som fungerer etter sine egne lover og viskar ut det historiske, altså slik at det synkrone vert sett framføre det diakrone, eller historiske. Det umedvitne bryt med det historiske, og alt vi har erfart, dannar eit nedslag i det umedvitne løyst frå tidsrekker og logiske samanhengar. Traumatiske opplevingar frå barneåra tek ofte meir plass i det umedvitne enn dagens opplevingar og minne frå den nære fortida. Denne framandgjeringa av subjektet som skjer i den imaginære og symbiotiske spegelfasen, vil spela seg opp att i alle møte med andre menneske seinare i livet, og ikkje minst har mykje av samtidskulturen nettopp dette narsissistisk preget, der media er forma av dei infantile fantasiane. Mediefantasiane og den visuelle mediestraumen, dei illusoriske ønska, ikoniske bilete av politikarar og andre kjendisar, politikk som reklame og underhaldning, alt dette skaper entusiasme hjå publikum fordi det er eit slektskap mellom mediebileta og dei arkaiske og infantile psykiske fantasiane.

Innanfor den symbolske ordenen vert den heilskaplege symbiosen mellom mor og barn løyst opp gjennom namnet til faren, *nom-du-père*. Faren seier «nei» ved å innføra lova mot incest, altså forbod mot å begjæra mora. Det er den same framandgjeringa i den symbolske ordenen som innanfor den imaginære ordenen, der subjektet vert konstituert gjennom symboliseringar,

eller diskursar, frå den sosiale og kulturelle samanhangen. Barnet vert løyst frå den imaginære identiteten med morskroppen og ført inn i den symbolske verda gjennom ein identifikasjon med faren. Det er faren som fører barnet inn i språket, som er eit spel av differansar mellom *signifiers*, som er ordlyden, eller det visuelle biletet, og *signified*, som er omgrepet si ideelle meaning. Subjektet er ikkje herre over det som vert sagt, tvert imot identifiserer vi oss i språket ved å fortapa oss i språket. Subjektet er difor eit produkt av språket, noko som også gjev opphav til den kjende utsegna til Lacan om at det umedvitne er strukturert som eit språk. Subjektet er desentrert og eit produkt av *signifiers* som refererer til andre *signifiers*, eit produkt av språket som talar i oss. Subjektet oppstår nettopp ved å verta interpellert, eller kapra, ropt til, slik at det vert danna subjektposisjonar. Innanfor ein slik konsepsjon er ikkje subjektet modent og autonomt, men heller fragmentert og desentrert og produsert av eigne logiske meningsprosessar (Elliott 2015: 104–108).

Lacan gjennomførte denne strukturalistiske nytolkinga av særleg Freud sine tidlege arbeid, som *Draumetyding* (1900), *Dagliglivets psykopatologi* (1901) og *Vitsen og dens forhold til det ubevisste* (1905). I alle desse arbeida står språk og meaning sentralt i analysen: I *Dagliglivets psykopatologi* studerte Freud ulike former for gløymse, dekkminne, små feilhandlingar, forsnakkingar osv., og han meinte at alle desse små detaljane ved eit daglegliv ikkje var tilfeldige feilhandlingar, men tvert imot vart genererte av ein underliggjande struktur i det umedvitne. Difor kunne desse feilhandlingane tolkast, forståast og verta meningsfulle. I *Draumetyding* er det eit sentralt skilje mellom det manifeste drauminnhaldet og den latente draumetanken. Gjennom det såkalla draumearbeidet vert den latente draumetanken omforma og gjord manifest gjennom «fordiktingar», kondenseringar, eller fortettingar (det er verdt å merka seg at på tysk tyder *verdichtung* fortetting eller «fordikting»). Vi har

altså tilgang til meininga med draumen gjennom slike «fordiktingar», eller fortettingar av meining, det som Lacan meinte var metaforar. Eit anna aspekt ved den manifeste draumemeininga er forskyvingar, som Lacan meinte kunne forståast gjennom det retoriske omgrepet om metonymi. Draumetolking inneber difor ei språkleg tolking av dei to meistertropane innanfor retorikken, metaforar og metonymi, og dette er difor ikkje så ulikt dei metodane som vert nytta av den språklege analysen av eit dikt (Kittang 1997: 35). Draumesymbola er også viktige aspekt ved draumane, og dei er særleg viktige fordi dei finst både ontogenetisk i den enkelte sitt umedvetne sjeleliv, samstundes som desse draumesymbola, ifølgje Freud, dannar hovudinnhaldet i dei fylogenetiske mytane, eventyra osv.

Den franske sosiologen, filosofen og psykoanalytikaren Louis Althusser (1918–1990) gjekk i analyse hjå Lacan, men det hjelpte tydelegvis ikkje, for han kvelte kona si og vart plassert i forvaring på psykiatrisk klinikk frå 1980 (Joas 2009: 354). Men det er meir interessant å visa til at Lacans verk inspirerte Althusser til å gå i gang med eit ambisiøst prosjekt om å laga ein syntese mellom marxisme og Lacan sin spesielle versjon av psykoanalysen (Althusser 1971). Det er ikkje ei lett oppgåve å gjera greie for dette prosjektet, og eg vil avgrensa meg til for det første korleis ein skal forstå Marx sitt omgrep om ideologi ved bruk av Lacans omgrep om den imaginære orden, og for det andre korleis denne ideologien interpellierer, eller roper til eit individ, slik at det vert danna eit subjekt.

Ifølgje Althusser er ein ideologi ein rein illusjon, eller ei omarbeiding av realiteten. Ein ideologi er ein imaginær konstruksjon, om lag som Freuds forståing av draumar, som er sette saman av restar frå den daglege erfaringa, men gjennom draumearbeidet dannar denne tilfeldige samansetjinga ein orden. Denne meiningfulle ordenen forvrenger realiteten gjennom forskyving (metonym) og fortetting (metafor), eller gjennom ein poetisk

fantasi. Ein ideologi representerer på same måte realiteten gjennom den same poetiske fantasien, eller den imaginære speglinga eller forvrenginga av realiteten. Og på same vis som ein draum er evig og opphevar tida, er den ideologiske fantasien tidlaus og utan historie: «That is why I believe I am justified, hypothetically at least, in proposing a theory of ideology *in general*, in the sense that Freud presented a theory of the unconscious *in general*» (Althusser 1971: 28–29). Verken draumen eller ideologien samsvarar med realitetane, og slik er dei illusjonar, men likevel alluderer dei til realiteten, og difor kan ein tolka draumane og ideologiane. Gjennom denne tolkinga kan ein oppdaga realitetane bakanfor dei poetiske fantasiane (Althusser 1971: 50).

Ideologiane vert skapte innanfor ein imaginær orden, men finst også i den symbolske ordenen som diskursar og talemåtar. Desse ideologiane roper til, kaprar eller interPELLER konkrete individ og omskaper dei til subjekt under nasjonen, familien, kjønna og klassen. Ideologiane fungerer på denne måten gjennom å rekruttera individ og transformerer dei til subjekt gjennom å ropa: «Hei, du der» (Althusser 1971: 40). Individua stoggar opp og snur seg etter dette symbolske utrope, og vert eit lydhøyrte subjekt. Subjekta vert skapte gjennom å verta ein annan innanfor den symbolske ordenen. Når subjektet vert konstituert i høve til diskursar om klasse, rase, seksualitet og nasjon, miskjenner subjektet seg sjølv og trur at det er autonomt, og legalt fritt: Subjekta underordnar seg diskursane, men bevarer ein illusjon om fridom, og på denne måten vert klassesdominansen innanfor det kapitalistiske samfunnet vedlikehalden og skriven inn i nye generasjonar.

Lacan sitt perspektiv har også opna opp for ein fornya integrasjon av feminisme og psykoanalyse. På same måte som innanfor objektrelasjonsteoriane er fokuset flytta over til den føredipale fasen der tilhøva mellom mor og spedbarnet er det mest sentrale for å forstå utviklinga av kjønnsidentiteten. Det er lova til faren som løysar opp den symbiotiske einskapen mellom mora og barnet

innanfor den imaginære ordenen og innfører differensiering og særskilde kjønnsidentitetar. Denne utgangen frå den imaginære ordenen og den rike symbiosen med mora vert opplevd som ein smertefull «kastasjon» både for gutar og jenter. Men kvinnene har i tillegg vorte brutalt ekskluderte frå den maskuline kulturen. Maskuliniteten vert konstruert rundt det visuelle fallossymbolet, mens det feminine er utanfor språket og den symbolske ordenen. Den seksuelle identiteten er difor ikkje ei direkte avleiing frå den anatomiske skilnaden mellom menn og kvinner, men oppstår som ein skilnad innan den symbolske ordenen (Elliott 2002: 140–142). Dette perspektivet om den symbolsk skapte patriarkalske ordenen inspirerte feministiske psykoanalytikarar til ei intellektuell og sosial rørsle som nettopp ville frigjera kvinnene frå den patriarkalske symbolske dominansen.

Julia Kristeva (1941–) er ei av dei psykoanalytiske feministane som utvidar og endrar Lacan sitt perspektiv, mellom anna i boka *Revolution in Poetic Language* (1984). Ifølgje henne vert spora etter den føredipale mora prega inn i spedbarnet innanfor den semiotiske ordenen. Det vil seia at den symbiotiske relasjonen mellom mor og barn set seg i psyken som stemningar, kroppslege framtoningar, tonale rytmar og klangen i det tala, feilsnakkningar og i det tause og usagte. Desse semiotiske kreftene er også subversive overfor den patriarkalske, symbolske orden, fordi denne semiotiske ordenen er opphavlege kjensler som kjem frå den symbiotiske relasjonen til mora (Elliott 2015). Samstundes er det slik at danninga av symbol skjer gjennom fars namn og lov. Kristeva studerer difor korleis affektar, stemningar og meiningar vert danna i samspel med mora i den semiotiske ordenen og gjennom identifikasjonar med faren i den symbolske ordenen.

Kristeva er inspirert av Lacan, men ho meiner likevel i opposisjon til Lacan sitt synspunkt om at barnet vert ført inn i den symbolske orden ved fars namn og lov, at det vesle barnet også vert introdusert i språket og difor sivilisasjonen gjennom symbiotisk

samhandling med mor. Subjektet er ein prosess, eller er kontinuerleg på prøve, i samspelet mellom det affektive, kroppslege og biologiske på den eine sida og framveksten av tale og vokale symbol på den andre sida. «... *le sujet en procès*, translated variously as the subject-in-process or the subject-on-trial. The French phrase *en procès* has a double allusion to both «in process» and under legal duress» (McAfee 2004: 38). Subjektet er ein effekt av språklege prosessar, vi vert den vi er gjennom å delta i meningsdannande prosessar. Det eksisterer ikkje eit sjølvmedvit før vi kan bruka språket, medvitet oppstår gjennom at barnet vert leia inn i språket.

I det som Lacan kallar den imaginære ordenen, eller den semiotiske ordenen ved Kristeva sitt omgrep, inngår mor og barn i ein symbiotisk orden, der barnet ikkje skil mellom seg sjølv og morskroppen, og Kristeva samanliknar barnet si inkorporering av mor sitt bryst med inkorporering av talen. Kroppen talar gjennom språket, og affektive stemningar er understraumar i det symbolske språket. Barnet inkorporerer brystet, slik at det vert ein del av barnet, og på same måte lærer spedbarnet å tala gjennom å inkorporera rytmen og klangen i talen, og det å læra enkel tale er knytt til kroppslege rytmar og stemningar. Barnet inkorporerer både talen og morsbrystet som ein del av seg sjølv. Det er ved denne inkorporeringa av språkmønster og den andre sin tale at det vert mogleg å kommunisera og danna fellesskap, eller communion. Og det er gjennom å øve opp denne evna til å assimilera og ta opp att ord at barnet vert som den andre, eller eit subjekt (McAfee 2004: 36–36). I denne narsissistiske og semiotiske fasen vert det danna ein felles rytme og klang mellom mor og barn, eit førsymbolisk mimetisk fellesskap, som likevel er grunnlaget for at barnet kan verta eit subjekt gjennom å verta ført inn i det symbolske språket. Eit symbolisk språk utan tilførsel av affektive stemningar og kroppslege disposisjonar vert dødt og stivt, om lag slik ein utan innleving les stivt opp frå eit skodespel.

Det skjer ein gradvis overgang frå at barnet løyser seg frå den symbiotiske einskapen med mora – ein negasjon av mora – til at barnet begynner å identifisera seg med faren og inkorporerer ord og symbol frå fars namn og lov. Slik vert barnet introdusert til den symbolske ordenen ved å identifisera seg med faren. Det er eit triangel her: Barnet er først i ein symbiose med mora, der mor og barn lever i ein affektiv union med felles klang og rytme, og mora nynnar, syng og voggar barnet inn i ein varm famn og lèt barnet få næring og lyst inntil mors bryst, og denne samklangen dannar også eit mønster for eit enkelt vokalt språk. Faren bryt opp denne symbiosen og introduserer barnet for eit meir avansert språk og for symbol som barnet kan bruka til å bearbeida det veldige tapet som barnet opplever av å verta løyst frå symbiosen med mora. Barnet kan slik sett unngå den narsissistiske depresjonen berre ved å identifisera seg med faren, slik at det kan erverva seg symbol til å arbeida med tapskjensla (McAfee 2004: 67).

I *Svart sol* (1989, 1994) hevdar Kristeva at den deprimerte personen lir av ei paralysering av den symbolske makta til språket. Ho skil mellom ein objektdepresjon, eller ein melankolsk tilstand, der personen lir over eit tapt objekt, og narsissistisk depresjon, som er ei melankolsk sorg over tap av Tingen, eller det reelle, i Lacans distinksjonar mellom den imaginære ordenen, den symbolske ordenen og det reelle. Objektdepresjonen er kjenneteikna av at den deprimerte har ambivalente kjensler av hat og kjærleik til ein person, eller kjærleiksobjekt. Den deprimerte kan installere den som vert elska/hata i sin eigen karakter, og slik sett kan ein forstå at den deprimerte personen sine stadige klagar mot seg sjølv eigentleg er aggresjonen mot den andre som er installert i subjektet. Det uforklarlege i sjølvmordet vert også forståeleg ved at sjølvmordet er eit mord på den personen som er installert i subjektet.

Når det gjeld den narsissistiske depresjonen, er dette ikkje eit skjult åtak på ein annan person som er installert i subjektet,

men den veldige triste kjensla er knytt til eit stort indre sår, ei veldig kjensle over å vera tom og ufullstendig, å ha mist Tingen («den døde mora» som André Green (1986) kallar dette), dette namnlause, symboltomme tapet som oppstod før subjektet hadde lært det symbolske språket. Denne kjensla over melankoli og tristheit erstattar objektet, slik at den depressive stemninga også er eit forsvarsverk mot indre oppløysing av subjektet, eller triumfen til dødskreftene. Eit subjekt, eller eit menneske som lir av denne narsissistiske melankolien er difor prega av ei total stemning, med ein stiv kroppsframtoning, eit monotont toneleia, og ein livlaus talemåte. Subjektet har ein indre heilskap som deprimert, og utan denne depressive affekten går subjektet i stykke. Det er difor to utvegar ut av denne totale stemninga, eller humøret. Den eine utvegen or depresjonen, heilinga, er å la den semiotiske stemninga verta omsett til det symbolske språket, eit forsøk på symbolisering av den namnlause og tause tingen, eller å gje ord til den murrande melankolien. Den andre utvegen er den negative utgangen. All den tid den gjennomtrengjande kjensla og stemninga av det triste erstattar objektet, slik at subjektet oppnår ei form for integrasjon og ei kjensle av heilskap kring denne negative stemninga, er det også mogleg at opphevinga av depresjonen kan opna for fullt for dødskreftene og desintegrasjonen av subjektet og eit løfte om å verta ingen ting, å fryda seg over det «oseaniske».

Tristheten rekonstituerer faktisk en følelsesmessig sammenheng i jeg'et, som re-integrerer sin enhet i affekten. Det depressive humøret konstitueres som en narsissistisk støtte, riktignok negativ, men ikke desto mindre tilbyr den jeg'et en integritet, om enn ikke-språklig. Ut fra dette er den depressive affekten et supplement til opphevingen av den symbolske avbrytelsen (et supplement til den depressive «det har ingen mening»), samtidig med

at den beskytter den deprimerte mot selvmordshandlingen. Men det er en skrøpelig beskyttelse. Den depressive fornektelsen som tilintetgjør meningen i det symbolske, tilintetgjør også handlingens mening og leder subjektet til å begå selvmord uten angst for desintegrasjonen, men ser det som en gjenforening med den arkaiske ikke-integrasjon – like dødelig som frydefull, «oseanisk» (Kristeva 1994, 1989: 34).

Den deprimerte er ute av stand til å nytta språket til å fylla inn for det tapet som oppstår gjennom eit liv, og særskilt tapet av morstingen: det vil seie tapet av identitet, tapet av fortida, og den deprimerte misser difor all interesse for omgjevnadene. Den psykiske energien skiftar over til eit meir primitivt nivå – til eit moderleg og driftsbasert nivå. Depresjonen fører til tap av det symbolske og frisetjing av kreftene til det semiotiske (Elliott 2002: 146–147). Dersom den deprimerte skal omarbeida sorga over den tapte mora, må sorgstemninga verta overført til meiningfulle teikn gjennom identifikasjonen med faren, slik at den depressive sitt døde språk kan verta ei levande språkleggjering:

Denne identifikasjonen som man kan kalle fallisk eller symbolsk, garanterer subjektets inntreden i tegnenes og de skapende prosesenes univers. Fars-pillaren i denne symbolske triumfen er ikke den ødipale far, men den «imaginære far», «den individuelle forhistoriens far», ifølge Freud, som garanterer den primære identifikasjonen. Det er imidlertid svært viktig at denne prehistoriens far kan sikre sin rolle som ødipal far i den symbolske Loven: det er på grunnlag av denne harmoniske alliansen mellom farsfunksjonens to ansikter at kommunikasjonens abstrakte og arbitrære tegn får en sjanse til å knytte seg til de prehistoriske affektive identifikasjonene, og den depressive døde språk en mulighet til å oppnå en levende mening i båndene til andre mennesker (Kristeva 1989, 1994: 37).

André Green (1927–2012) var ein fransk psykoanalytikar som også ville forstå denne djupe depresjonen, som ikkje kan forståast gjennom «vanleg» tap av ein person eller som forårsaka av vanskelege livsvilkår. Denne depressive posisjonen må forståast gjennom omgrepet «den døde mora», dette at babyen misser mora si emosjonelle støtte akkurat under forminga av dei mest djupe kjenslene. Det gjer noko med korleis spedbarnet vert omslutta av verda, og tap av den harmonerte og varme omsorga skaper eit hol i psyken som vanskeleg kan fyllast igjen (Green 1986). På tilsvarande vis som Kristeva, Melanie Klein og D.W. Winnicott, vil Green forstå den patologiske depresjonen i høve til svikten i den symbiotiske einskapen mellom mor og spedbarnet. Ifølgje Green har Freud og psykoanalysen studert nøye døden til faren i *Totem og tabu* (1912–13), der hovudpoenget var at den døde faren ofte gjenreiste seg med stor psykisk og moralsk styrke, slik at fars overeg, eller egideal, vart vidareført til nye generasjonar, lenge etter at faren var død. Lacan har også eit sterkt omgrep om faren, «i namnet til faren» vil seia at faren bryt opp einskapen med mora, og gjennom denne negasjonen vert barnet ført inn i den symbolske ordenen, eller språket (Green 1986: 144).

Ifølgje Green har det vore mindre merksemd om «den døde mora» og det massive fråværet av emosjonell tilknytning som denne negativiteten skaper. Reint klinisk har mora i denne tilstanden av «død mor» opplevd lammande depresjon – som skuldaast sorg over tapet av ein nær person – i den tida då ho må vera harmonisk og vera varmt til stades og føregripa alle behov og frustrasjonar frå spedbarnet. Spedbarnet har kanskje lege ømt og kjenslevart til mors bryst, men så er alt forandra, barnet sansar brått ei kald og stiv mor. Barnet sluttar å investera lystkjensler i mors kroppen og tek innover seg gjennom introjeksjon den døde, stive og kalde mors kroppen som er til stades utan hjartevarme, noko som skaper eit psykisk hol og tap av meining hjå det vesle

barnet. Den vitale glede hjå babyen har brått forsvunne, om lag som forsvinninga av ein gamal sivilisasjon.

What comes about then is a brutal change of the maternal imago, which is truly mutative. Until then there is an authentic vitality present in the subject, which comes to a sudden halt, remaining seized from then on in the same place, which testifies to a rich and happy relationship with the mother. The infant felt loved, notwithstanding the risks that the most ideal of relationships presupposes. Photos of the young baby in the family album show him to be gay, lively, interested, carrying much potentiality, whereas later snapshots show the loss of this initial happiness. All seems to have ended, as with the disappearance of ancient civilizations ... (Green 1986, Kindle Location 3080–3085).

Denne transformasjonen av det psykiske livet til barnet i det mora brått vert borte, fører til ein katastrofe for barnet, fordi det skjer utan forvarsel, og mora vert blåst ut som eit ljøs frå spedbarnet si verd. Denne erfaringa skriv seg inn i den mjuke barnekroppen og skaper så djupe og varige nedslag i barnesinnet, om lag som om den djupe sorga, det psykiske holet og det depressive meinings- og språktapet er nedarva som ein del av den biologiske naturen. Det viser vel heller til at spedbarnet sin natur er plastisk og forma av dei første leveåra.

Postmodernisme og psykoanalyse

Deleuze og Guattari si bok *Anti-Ødipus* (1980) har vakt stor merksemd i fleire periodar, både mellom entusiastiske supporterar og mellom ihuga motstandarar av prosjektet. Antonio Negri og Michael Hardt er to samtidige forfattarar som har late seg inspirere av Deleuze sitt filosofiske prosjekt, både i *The*

Empire (2000) og i *Assembly* (2018). Etter mi vurdering inneheld *Anti-Ødipus* viktige innsikter og foreslår nye omgrep for å diskutera begjær og kapitalisme, men dette verket har også alvorlege manglar når det gjeld å identifisera motkrefter mot kapitalismen. Det kan kanskje vera eit typisk kjenneteikn for den franske teorien som formidlar originale innsikter, ofte på bakgrunn av ein poetisk fantasi og manierte og overdrivne påstandar som nærmar seg det tøvete.

Det sentrale ved *Anti-Ødipus* er å forstå og analysa samanhengen mellom kapitalstraumar og begjærstraumar gjennom omgrepspara deterritorialisering og reterritorialisering og avkoding og rekoding. Framveksten av det internasjonale kapitalistiske systemet og kapital- og varestraumane medfører deterritorialisering og avkoding, noko som vil seia at kapitalstraumane, varestraumane og den mobile arbeidskrafta bryt ned lokale fellesskap, slekta, religiøse fellesskap, vanar og tradisjonar og erstattar desse fellesskapa med den anonyme, generiske og plasslause vareforma. Men kapitalismen medfører ei dobbel rørsle: På den eine sida deterritorialisering gjennom begjærstraumar og kapital- og varestraumar, slik sett er kapitalismen nær å vera ei «begjærmaskin». Men på den andre sida er han ei sosial maktmaskin, *socius*, som gjennomfører nokså brutale og «protofascistiske» og paranoide former for reterritorialisering av begjær- og kapitalstraumane.

I denne samanhengen meiner Deleuze og Guattari at schizofreni er sjukdomstilstanden og lidinga som er knytt til begjærstraumane, pengestraumane og deterritorialiseringa, mens paranoia er sjukdomstilstanden som samsvarar med ekstrem reterritorialisering, slik som fascistiske og høgreradikale rørsler som identifiserer fiendar i kapital-, vare- og menneskestraumen og forsøker å fiksera absolutte territoriale grenser mot farlege inntrengjarar, bolsjevikar, jødar og muslimar (Østerberg 1989: 228–229). Dette er ei aktuell skildring av dagens globalisering,

som på den eine sida er kjenneteikna av begjærstraumar, pengestraumar, varestraumar, informasjonsstraumar, immigrantar i rørsle og nye plastiske identitetar, og på den andre sida framveksten av protofascistisk og paranoid reterritorialisering, og kontroll av grenser og bygging av fysiske og psykiske murar mot migrantar og nye identitetar, som homofile og lesbiske legningar. Globalisering medfører nye former for rasisme, etnisk nasjonalisme og tilsynekomsten av fascisme, høgreradikalisme, islamsk terror, tvangshandlingar, alle slike fenomen som forsøker å stogga straumane og skapa nye rigide kodar, som eigentleg mobiliserer dødskreftene mot Eros sin grenselause vitalitet.

As a corollary of this law, there is the twofold movement of decoding or deterritorializing flows on the one hand, and their violent and artificial reterritorialization on the other. The more the capitalist machine deterritorializes, decoding and axiomatizing flows in order to extract surplus value from them, the more its ancillary apparatuses, such as government bureaucracies and the forces of law and order, do their utmost to reterritorialize, absorbing in the process a larger and larger share of surplus value (Deleuze og Guattari 1972, 1983: 34–35).

Dette gjev også eit bilete av den undertrykkjande naturen til det moderne samfunnet, der det er ei sentral innsikt i denne boka til Deleuze og Guattari at dei vitalistiske, schizoide straumane av begjær vert koda innanfor familien og ødipuskomplekset. Det er dette som er den radikale kritikken av Freud gjennom innsikter frå Freud, noko som også gjev tittelen til boka: Det er ein fundamental kritikk av den patriarkalske ordenen og ødipuskomplekset som stengjer av dei vitalistiske straumane, og restrukturerer begjærstraumane gjennom å skapa ein avstengd kulturell orden. Psykoanalysen er i denne samanhengen ei undertrykkande kraft som bidreg til å rekoda begjæret innanfor

nevrotiske mor-far-barn-tilhøve. Det er samstundes ein kritikk av den ordensskapande og protofascistiske rekodinga av varestraumane gjennom framveksten av bankar, forsikringsselskap og aksjemarknader.

Det er verdt å merka seg at Deleuze og Guattari meinte at denne paranoide kapitalistiske reterritorialiseringa aldri er fullstendig, fordi dei schizoide begjærstraumane heile tida slepp unna den protofascistiske og kapitalistiske ordenen. Begjæret, som er polymorft, overskridande og fragmentarisk, utfordrar med dette stadig den kulturelle meininga som er sentrert rundt ødipuskomplekset og den kapitalistiske ordenen. Dei utviklar omgrepet om ei subjektlaus maskin, ein kropp utan organ, som produserer ein straum av vitalistisk begjær, eit omgrep inspirert av Henry Bergsons omgrep *élan*, noko som kan kortslutta kapitalstraumane og den ødipale og kapitalistiske logikken.

As for the schizo, continually wandering about, migrating here, there, and everywhere as best he can, he plunges further and further into the realm of deterritorialization, reaching the furthest limits of the decomposition of the socius on the surface of his own body without organs. It may well be that these peregrinations are the schizo's own particular way of rediscovering the earth. The schizophrenic deliberately seeks out the very limit of capitalism: he is its inherent tendency brought to fulfillment, its surplus product, its proletariat, and its exterminating angel. He scrambles all the codes and is the transmitter of the decoded flows of desire (Deleuze og Guattari 1972, 1983: 35).

Det ekstreme, manierte og opplagt tøvette med denne analysen er at den schizoide, eller den psykotiske med ein veldig libidinøs intensitet, framstår som den store helten i det moderne samfunnet som kan utfordra den kulturelle meininga og vera den einaste motkrafta, både til dei deterritorialiserte kapitalstraumane og

den reterritoriserte protofascistiske kapitalistiske ordenen. Det er vanskeleg å forstå korleis eit subjekt som er overvelda av interne fantasiar, og som er avstengd frå realistiske vurderingar frå den ytre verda og ikkje kan etablere meningsfulle kontaktar med andre menneske, likevel kan representere ei form for fridom og vera ei motvekt mot anonyme varestraumar og den ordensfascistiske kapitalismen som er dei to kapitalistiske tilsynkomstane.

Den franske filosofen og psykoanalytikaren Dany-Robert Dufour har vekt betydeleg oppsikt og interesse med *The Art of Shrinking Heads* (2003, 2008), og også her i Noreg har denne boka vorte kommentert og formidla (Madsen 2011). Dufour diskuterer framveksten av eit postmoderne subjekt, og denne framstillinga vidarefører, kritiserer og gjer bruk av reviderte innsikter frå både Lacan og Deleuze og Guattari. Han hevdar at det moderne subjektet hadde to aspekt. Det var på den eine sida, slik Kant også forstod dette, i stand til å handla autonomt ut frå morallova, og med støtte av ei kritisk og offentleg fornuft. På den andre sida vart subjektet, i og med denne fridommen og evna til offentleg kritikk, også i stand til å handla feil, og difor oppstod den nevrotiske skuldkjensla som ein skugge av det kritiske subjektet, slik dette vart skildra av Freud.

Ein kan seia at Dufour meiner at det har vore ein antropologisk mutasjon med framveksten av det postmoderne subjektet som verken er kritisk eller nevrotisk, og at dette subjektet også er symbolsk utarma fordi det ikkje vert forma av den kritiske og nevrotiske andre. Difor kan dette avsymboliserte subjektet verta kopla på traumar av underhaldning og varestraumar, utan å vera verken kritisk eller nevrotisk. Dette subjektet grensar mot schizoid psykose, og svake symbol kan føra til framveksten av ei tom depressiv kjensle. Denne avsymboliseringa av subjektet, denne skapinga av eit flatt og tomt subjekt, kan studerast frå fleire sider, til dømes at den narrative oppbygginga av subjektet vert erstatta av intense visuelle bilete i TV og underhaldningsindustrien.

Eit barn kan danna seg som eit subjekt gjennom å høyra på forteljingar av ein vaksen. Subjektet har ein narrativ, dialogisk og intersubjektiv struktur, og det er gjennom å lytta til ein vaksen forteljar at det vert danna symbolske markørar som gjer det mogleg å skilja her frå der, no frå før og subjekt frå den andre. Eit barn som sit i lag med vaksne og høyrer på forteljingar, vert introdusert i ei symbolsk verd med moral, skjønnheit og sanning. Dei vaksne sine forteljingar skaper fantasi og autonomi, kritisk medvit og moralsk skuld. Det skaper eit subjekt, som vil seia både evne til å handle autonomt og evne til å underordna seg den andre (subjection). Den allmenne konsentrasjonssvikten, som vert identifisert gjennom diagnosar som ADDH og ADHD, men som også kan seiast å eksistera som ein allmenn kulturell tilstand, kan i ein viss grad skildrast gjennom ein overgang frå ein narrativ kultur til ein visuell kultur. I ein visuell kultur vert barn og unge stimulerte gjennom ein kaskade av visuelle bilete, og evna til å høyra på ei historie kan verta mindre aktiverte. Kort sagt, eit barn som sit framføre TV-skjermen og PC-en utan pause, misser gradvis konsentrasjonen til å lesa eller høyra ei forteljing. Hjernen er eit plastisk organ, og straumen av visuelle bilete vert rissa inn i nevronbanane.

Sett frå ein annan synsvinkel er det sant at subjekta misser den eksterne lova, som faren, nasjonen, rasen og klassen, desse instansane som rettleiar oss, men som også held oss nede (subjugate us). På ein måte misser vi symbola som kan verta ressursar i subjektiviteten vår, men det vi misser, kan samstundes opna opp for at vi kan oppdaga våre indre lover. Vi vert alle tilbydde ein historisk sjanse til å verta autonome, eigenlovgevarar. Det er ei krevjande oppgåve, ein slags Münchenhausen-manøver med å trekkja seg opp av grøfta ved å løfta seg sjølv etter håret, noko som vil seia å skapa seg sjølv berre med eigne ressursar. Lykkast ein, kan subjektet kjenna på narsissistisk omnipotens, og i motsett fall kan eit menneske som mislykkast, berre klandra seg sjølv for nederlaget.

Denne mangelen på erfaringar av den andre personen, som skaper symbolsk utarming av subjektet, kan også studerast ved tendensen til at avstanden mellom generasjonane vert oppheva, slik at den yngre generasjonen ikkje lenger skal introduserast til symbola til den eldre generasjonen. Det er likskap mellom generasjonane, ingen autoritetsrelasjon, og difor inga opplæring og sosialisering av barn og ungdom. Ungdommen er isolerte i kronologisk forstand, fordi det er vanskeleg å ha symbolsk meningsfulle framtidsprosjekt, det finst heller ikkje ei fortid med eit lager av minne frå tidlegare generasjonar. Den vertikale relasjonen mellom generasjonar har vorte til ein horisontal relasjon mellom samtidige og like subjekt. Symbolske differansar har vorte overflødige. Generasjonsskilja mellom foreldre og barn og lærar og elev er viska ut. Læraren står ikkje andsynes eleven med kunnskap, visdom og autoritet, læraren er omdanna til ein likestilt mentor, eller Coach, som ikkje skal overføra kunnskap til den oppveksande generasjonen, men inspirera elevane til å ta kontrollen over eiga læring. Alle er på det same nivået, og som Hanna Arendt (1906–75) meinte i sin filosofiske antropologi, er det eit vilkår for fridom og pluralisme at den vaksne generasjonen har ansvaret for å læra opp nye generasjonar. Utvisking av generasjonsskilnader fører difor til at overføringa av tradisjonar vert kortslutta og vitale læreprosessar stengde. Vi lever slik sett i ei tid der den oppveksande generasjonen ikkje vert lært opp av den eldre generasjonen, noko som også opnar opp for omfattande kommodifisering av subjektet og framvoksteren av eit irrasjonelt massesamfunn; eit autoritetslaust samfunn som kan vera eit vilkår for at fascistiske «førarar» stig fram på den politiske scenen.

Dufour hevdar at denne antropologiske mutasjonen av subjektet også kan forståast gjennom at det har skjedd ein overgang frå at subjektet kjenner på nevrotisk skuld, til at subjektet opplever ei narsissistisk skam. Det moderne subjektet som vart

definert av Den andre, Gud, nasjonen og lova frå faren, opplevde også ei skuldkjensle til Den andre og ei tvangsmessig skuld over alltid å skuffa Den andre. Det å gjera noko med denne kjensla av skuld og oppnå forsoning tek tid, og det kan vera eit livslangt prosjekt. Å gjera noko med skulda krev eit arbeid og inneber å arbeida med symbolsk mening. Å kjenna på skam involverer berre subjektet sjølv, og det medfører eit krav om ein respons med det same, om lag som at kjensla av svolt og kulde krev direkte svar. Denne skamma er ikkje nevrotisk, men heller schizoid og narsissistisk. Det krevst kontinuerleg respons for å halda skamma borte, og dette narsissistiske subjektet opplever omnipotens når skamma vert halden unna, og opplever avmakt og kjenner på den totale fiasko når skamkjensla trengjer igjennom.

Det postmoderne subjektet får også eit svekt egideal og vert difor tappa for dei symbolske ressursane i overegret der lova er innskriven. Dette fører til at det skuldfrie subjektet ikkje treng å halda rekneskap over handlingane sine, subjektet slepp unna ei kvar grunngeving, og handlingskapasiteten og autonomien vert svekt når det ikkje finst grunnar for å handla. Det postmoderne subjektet har mist det symbolske innhaldet, har svekte egideal og framstår innimellom som aggressiv og valdeleg, som eit barn som rasar av sinne når det opplever frustrasjonar, og dette avsymboliserte postmoderne subjektet svingar mellom ei narsissistisk allmaktskjensle og ei total mindreverdskjensle.

Det finst postmoderne måtar å kompensera for denne mangelen på Den andre og den omseggripande avsymboliseringa av subjektet. Når Den andre personen ikkje finst og kvar enkelt vert sett til den umoglege oppgåva å utvikla autonomi og subjektivitet berre med hjelp av eigne ressursar, kan det stå som ein utveg å gå saman i ein gjeng, eller ei sekt, der alle medlemmane slår seg saman til ein einskap. Dette skaper nye identifikasjonstypar, som mangfaldet av sekter og stammefellesskap, mest kjende gjennom «ekkokammer» innanfor sosiale medium.

Det har også vorte vanleg at menneska utviklar avhengigheit som kompensasjon for fråvær av Den andre personen og den symbolske mangelen. Dersom Den andre ikkje finst, kan ein skriva Den andre inn i ein begjærsorden. Det er dette som er avhengigheit, og denne avhengigheita kan skildrast som ein reaksjon på depresjon og ei flukt inn i tvangshandlingar. Dette kan også arta seg som konsumtvang og tvangsmessig avhengigheit av varer.

Ein annan tendens går endå lenger, slik at det symbolsk utarma subjektet forsøker å ta plassen til Den andre personen. I ytste konsekvens gjev subjektet seg sjølv omnipotens i form av makta over andres liv og død. Dette er alle forsøk på å erstatta Den andre gjennom å slutta seg til ein gjeng eller ei sekt, gjennomføra tvangshandlingar som erstatningar for meningsfulle symbol, eller utføra ekstrem vald. Subjekta i denne postmoderne verda som lir under at det ikkje finst ein Andre person, svingar mellom småkriminalitet, stammefellesskap, «ekkokammer», tvangshandlingar, fanatisme og ekstrem vald.

DEL II

Skisser til ein
psykoanalytisk
samfunnsteori

KAPITTEL 5

Det moderne samfunnet – rasjonalitet og irrasjonalitet

Freud sine analysar er rike på motsetnader, og det er difor vanskeleg å meisla ut ein hard kjerne frå skriftene hans. Dette gjeld også i synet på det moderne samfunnet, der det finst døme på at Freud står fast plassert innanfor den rasjonalistiske opplysingsfilosofien, og innanfor dette perspektivet hevdar han at menneska gradvis vil få betre kontroll over naturen, og at dei vil oppnå ei moden realitetsorientering, fri frå infantile ønsketenkingar og illusjonar. Innanfor dette synspunktet skisserer han utviklingsløpet med ein overgang frå det animistiske og mytologiske verdssynet via det religiøse og infantile verdssynet, og til slutt meiner han at samfunnet vert prega av det modne vitskaplege verdssynet, og der menneska står fram med ei moden realitetsvurdering.

Men Freud fokuserte samstundes på dei irrasjonelle driftene som det konstituerande innslaget i psyken, og difor er også samfunnsutviklinga prega av den irrasjonelle kampen mellom

gigantane i menneskesinnet: Eros og Thanatos, eller dødsdrifta. Denne spenninga mellom rasjonalitet og individuell autonomi på den eine sida og irrasjonelle drifter på den andre sida kjem fram både i analysen av den individuelle psyken med eget, detet og overegget som dei strukturelle nivåa i sjelelivet og i den meir fylogenetiske analysen, eller menneskeslekta si utviklingshistorie, med fokus på motsetnaden mellom rasjonalitet og irrasjonalitet innanfor kulturen på eit makronivå.

I den mikroorienterte og ontogenetiske analysen, eller den enkelte si utviklingshistorie, skriv han til dømes: «Wo Es war soll Ich sein», eller i norsk omsetjing og utlegging:

Analysens mål er jo å styrke jeg'et, gjøre det mer uavhengig av overjeg'et, utvide dets iakttagelsesfelt og utbygge dets organisasjon, så det kan tilegne seg nye deler av det'et. Der hvor «det» var, der skal bli «jeg». Dette er kulturarbeide, på linje med tørrleggingen av Zuiderzjøen (Freud 1992 [1932]: 67).

Altså: Dei irrasjonelle driftene skal temjast av ein rasjonell og realitetsorientert instans, eget. Ein annan plass skriv Freud at denne temjinga av driftene liknar på situasjonen med ein ryttrar som får kontroll over dei veldige kreftene i hestekroppen gjennom små utslag med taumane, men eget har ikkje annan utveg enn å føra hesten der den sjølv vil (Freud 2014 [1923]: 492–493).

I forhold til detet ligner det (jeget) dermed rytteren, som skal tøy le hestens overlegne kraft, med den forskjellen at rytteren prøver å gjennomføre dette med sine egne krefter, mens jegets krefter er lånt. Sammenligningen er holdbar et stykke videre. Slik rytteren, når han ikke vil skilles fra hesten, ofte ikke har noe annet valg enn å føre den dit hvor den selv vil gå, slik pleier også jeget å omsette detets vilje i handling, som om det var sin egen vilje det fulgte (Freud 2014 [1923]: 492–493).

Freud var difor framfor alt ein forskar som avslørte dei irrasjonelle kreftene i menneskesinnet, lokalisert både i detet og i overegget, men forskinga hans hadde også ein innebygd føresetnad om at kvart menneske hadde ei oppgåve i å frigjera seg frå den irrasjonelle tvangen i sitt indre og å utvikla seg som eit myndig menneske med ei adekvat og realistisk realitetsorientering.

I verket til Freud støytar vi svært ofte på ein kritikk av det nevrotiske, det infantile og det primitive hjå mennesket, der menneska vert nevrotiske på den måten at dei forvekslar ønskjetenkingar i dei psykiske realitetane med dei faktiske realitetane. Det er nettopp det mest allmenne kjenneteiknet på ein nevrose at den nevrotiske personen vert styrt av indre fantasiar heller enn av realistiske vurderingar av den ytre verda (Freud 1985 [1912–13]). I daglegtalet har vi ein del uttrykk som refererer til slike nevrosar. Eit slikt uttrykk er den nevrotiske husfrua som har «støv på hjernen», noko som vil seia at same kor mykje ho vaskar, gnir og tørkar, føler ho likevel at det er skittent. Dei indre fantasiane om skit trengjer igjennom, også i dei tilfella da det er skinande reint og velduftande. Det dominerande livsmålet for alle menneske er difor å utvikla ei fornuftig realitetsorientering, slik at dei ytre realitetane ikkje vert fargelagde av ønskjetenkingar og illusjonar. Menneska må heller ikkje setja for strenge og urealistiske krav til seg sjølve og slik sett verta nevrotiske av eit for strengt overeg eller kua av den stumme dødsdrifta. I ein terapeutisk kontekst vil dette seia at den terapeutiske samtalen skal styrkja eget si realitetsorientering, samstundes som eget skal utvikla styrke i forhold til det spontane og irrasjonelle detet og det brutale og straffande overegget.

Freud meinte altså at det var mogleg for eget å sivilisera dei irrasjonelle kreftene i detet, og at eget samstundes måtte frigjera seg frå dei mest grufulle sidene ved overegget. I opphavet eksisterer berre det organiske fastlagde detet med innslag av Eros og dødsdrifta, eller aggresjonsdrifta. Men i møte med den ytre realiteten, og gjennom ulike former for persepsjonar av

den ytre realiteten, vert det utskilt ein ny psykisk instans, eget. Mens detet representerer den arvelege fortida, representerer eget det aktuelle og tilfeldige som vert utfelt i møte med den ytre realiteten. I og med at mennesket har ein lang barndom, manifesterer foreldreautoriteten seg også i overegget som ein utskild psykisk instans. Dette overegget representerer den fortida som er eit produkt av tidlege relasjonar, men overegget har også viktige innslag av den meir fylogenetiske fortida, eller menneskeslekta sin felles tradisjon, kollektive ritual og det kollektive minnet, mellom anna dei etiske krava innanfor den religiøse tradisjonen.

Ei individuell eller sosial handling frå eget, som er skapt innanfor den tilfeldige og aktuelle situasjonen, er difor adekvat dersom handlinga er realitetsorientert eller prøvd overfor dei ytre realitetane gjennom realitetsprinsippet. Samstundes må eget også ta omsyn til krav frå den organiske fortida i detet, og krav frå den relasjonelle og kulturelle fortida i overegget. I ein sosiologisk forstand vil dette seia at den aktive agenten er i eget, dette eget som handlar innanfor ein situasjon med gjevne vilkår, noko som kan forståast som den indre og ytre realiteten. Det er eit viktig innslag av aktualitet og det tilfeldige i møtet med den skiftande ytre realiteten. Eget sine handlingar er i avgjerande grad produsert gjennom adekvate responsar på den ytre realiteten, som er rettleia av dei nøkterne realitetsprinsippet. Dette skaper realistiske handlingsorienteringar og effektive kalkulasjonar over kva middel som er eigna til å nå eit mål. Eget handlar ikkje berre andsynes den ytre realiteten, men ei handling må også verta utført andsynes ein indre psykisk realitet, som overegget og detet. Innanfor ein sosiologisk konsepsjon om sosial handling vil dette seia å gje rom for eit voluntaristisk innslag, eller autonomi og fri vilje, i dei sosiale handlinga innanfor vilkåra til dei reelle omverda og dei interne strukturane i detet og overegget (Joas 2009). Menneska er i stand til frie handlingar betinga av både den ytre faktiske verda og den indre verda.

Frå eit anna perspektiv er det interessant å visa til at Freud meiner at eget som den aktive handlande instansen i det psykiske apparatet vert konstituert gjennom eit vern mot ytre og indre farar, og denne analysen på mikronivå samsvarar også (som eg skisserer nedanfor) med at kulturen, eller sivilisasjonen, vert skapt som eit vern mot menneska sine grunnleggjande farar frå ein utemd natur og frå potensielt valdelege medmenneske. For det første vert eget utskilt som ein eigen psykisk instans gjennom eit vern mot den farlege og lunefulle ytre omverda. Adekvat realitetsorientering som tek omsyn til fryktsignal, aukar eget si evne til overleving, mens meir dristige og fantasifulle prosjekt set livet i fare. For det andre må eget verna seg mot dei urealistiske og irrasjonelle krava frå detet, eit spontant utløp frå driftene i detet vil skada eget på ein livstrugande måte. For det tredje må eget verna seg mot skadar som vert påførte frå eit strengt og straffande overeg; lykkast ikkje eget med å verna seg mot denne faren frå sitt eige indre, vil det gradvis gå i oppløysing av ei gnagande skuldkjensle, eller ein livstrugande melankoli. «Men på den annen side ser vi det samme jeget som noe stakkarslig som står i tre ulike typer tjeneste og trues av tre farer, fra utenverdenen, fra detets libido og fra overjegets strenghet» (Freud 2014 [1923]: 560). Eget kan difor gå til grunne både i indre samvitskonfliktar og ei ubehageleg skuldkjensle og som ei følgje av ein farleg ytre realitet. Eget kan overleva ved å mobilisera ei utovervend aggresjonsdrift, noko som fører til at denne utovervende aggressiviteten minkar den innovervende aggressiviteten, eller skuldkjensla, eller så kan aggresjonsdrifta brukast i ein kamp for å få kontroll over dei farlege naturkreftene (Freud 1972 [1909, 1940]: 73–76, 136–150).

Den same spenninga mellom rasjonalitet og irrasjonelle drifter eksisterer for heile sivilisasjonsutviklinga. Freuds syn på framtidsutsiktene for det moderne samfunnet, eller den moderne sivilisasjonen, svinga veldig mellom mørk pessimisme og opplysningsoptimistisk forventning om at samfunnet ville verta

meir prega av frigjering, fornuft og kontroll over naturen, noko som medførte menneska vart modne og myndige. I *Framtida for ein illusjon* (1985 [1927]) må vi seia at Freud var svært optimistisk på menneskeslekta sine vegner, og at han i denne boka såg for seg ei mogleg framtid utan religiøse illusjonar. Han meinte at det var mange realistiske sjansar for at den religiøse fasen av den historiske utviklinga, med sine kollektive religiøse nevrosar og infantile illusjonar, snart var over, og at menneskeslekta difor kunne verta prega av vitskapen si strenge realitetsorientering, slik at i alle fall menneska innanfor borgarskapet kunne verta tilsvarende modne og oppseda gjennom intellektet. Freud meinte at arbeidarklassen på si side vart utsett for både økonomisk og psykisk utbytting, noko som dømte menneska i denne klassen til å verta verande umodne og infantile, slik at dei søkte tilflukt i religiøse illusjonar. Dei utdanna borgarane var i stand til å sublimera driftene sine og utvikla eit modent overeg. Desse modne og realitetsorienterte borgarane kunne difor få glede av kunsten og vitskapen framføre religionen, som er det einaste kulturgodet som er tilgjengeleg for den infantile massen. Borgarane var «utdanna til realitetane».

I 1932 var Freud også optimistisk på vegner av menneskeslekta og sivilisasjonen, og han hadde håp om at det fanst sjansar for eit fornuftig og rasjonelt samfunn, fritt for både aggresjonen og den religiøse illusjonen. Her er det opplysningsfilosofen som stadfestar si tru på vitskapen, intellektet, fornufta og det rasjonelle fellesskapet, samstundes som det også må verta eit rom for dei tempererte kjenslene:

Vi har ikke noe bedre håp for fremtiden enn at intellektet – den vitenskapelige ånd, fornuften – med tiden oppnår diktaturet i det menneskelige åndsliv. Fornuftens vesen borger for at den da ikke vil unnlate å innrømme de menneskelige følelser og det som bestemmes av dem, den stilling som tilkommer dem. Men den

felles tvang av et slikt fornuftens herredømme vil vise seg å være det sterkeste forenende bånd mellom menneskene og også bane veien for videre enhet (Freud 1992 [1932]: 138).

Det er difor forbausande at Freud i *Ubehaget i kulturen* (1992 [1930]), altså i tida mellom dei to framtidsoptimistiske bøkene, hadde eit så pessimistisk og resignert syn på framtidsutsiktene (Kaye 2003a: 391). I *Ubehaget i kulturen* meinte han at danninga av kulturen, eller sivilisasjonen, skjedde gjennom at menneska la band på sine aggressive disposisjonar og skapte fred, fellesskap og tryggleik. Men denne pasifiseringa av samfunnet hadde ein høg pris for menneska, fordi freden førte til at aggresjonen vart vend innover og skapte ei ubehageleg skuldkjensle, eller ei gnagande uro, i kvart enkelt menneske. Det var auken i denne skuldkjensla som førte til «ubehaget i kulturen». Freud var også usikker på utfallet av kampen mellom gigantane Eros, eller livskraftene, og Thanatos, dødskraftene.

Freud hevda også at kontroll over naturen er driven fram av ei målhemma destruksjonsdrift, eller aggresjonsdrift: «Moderert, mestret og målhemmet må destruksjonsdriften der den retter seg mot objektet, skaffe jeg'et tilfredsstillelse for dets livsbehov og herredømme over naturen» (Freud 1992 [1930]: 69). Ut frå dette kan vi hevda at eit meir Eros-ladd og fredeleg tilhøve til naturen vil stengja eit viktig utløp for aggresjon, og difor kan vi ut frå Freuds grunnkonsepsjon seia at natur og miljøomsorg vil auka den enkelte si skuldkjensle, på same måte som framveksten av eit inkluderande kosmopolitisk fellesskap også vil auka den indre uroa og skuldkjensla fordi utløpet for aggresjonen mot den framande vert stengt (Freud 1992 [1930]). Det tragiske ved sivilisasjonen er difor at både omsorg og kjærleik andsynes naturen og medmenneska skaper skuldkjensle, samvitsangst og murrande ubehag i kulturen. Sett frå Freuds perspektiv kan ein forstå kvifor dette å ta vare på naturen og kjenna ansvar og

solidaritet andsynes alle menneske innanfor eit kosmopolitisk fellesskap er svært vanskeleg å oppnå, fordi desse prosjekta må overvinna ei sterk drift i den menneskelege naturen.

Men han fann ikkje forsonande rasjonalitet og fornuft i framtida, heller ikkje eit håp om at menneska kunne danna eit interessefellesskap, eller at det kunne verta ein harmoni mellom individuell fridom og sivilisasjonen, eller fellesskapet. Håpet for framtida låg i at Eros skulle sigra over Thanatos i denne uforsonlege kampen som alltid har prega utviklinga av sivilisasjonen. I *Ubehaget i kulturen* skildra han også eit val mellom to vonde, enten ein kollektiv eller individuell nevrose: Den religiøse masseillusjonen fikserer infantil energi, noko som kan føra til at menneska vert skåna for den individuelle nevrosen (Freud 1992 [1930]: 28).

Det var berre tre år mellom *Framtida for ein illusjon* (1927) og *Ubehaget i kulturen* (1930), men likevel var dei også prega av to ulike utgåver av Freuds driftslære: *Ubehaget i kulturen* byggjer vidare på ein ny driftsdualisme, som Freud utvikla i *Hinsides lystprinsippet* (2011 [1920]), der døds- og aggresjonsdrifta var i ein uforsonleg strid med Eros, eller livsdriftene. Det er mykje som tyder på at sjølv om *Framtida for ein illusjon* kom ut i 1927, representerte denne boka ei teoretisk forståing frå ein tidleg mellomperiode (1905–1917) i Freuds forfattarskap, mellom anna spelte aggresjons- og dødsdrifta ei lita rolle i denne boka (Cavalletto 2007: 24–25). I denne mellomperioden arbeidde Freud med ein driftsteori der det er ein motsetnad mellom egdriftene, som er styrer etter realitetsprinsippet og held ved like og vernar eget, og dei seksuelle driftene, som er i teneste for å reproducera menneskeslekta gjennom lystprinsippet. I denne tidlege konsepsjonen representerer egdriftene sivilisasjonen, og sivilisasjon er difor mogleg berre gjennom ei renonsing, eller sublimering, av seksualdrifta. Sivilisasjonen kan difor også forståast som modning av ei nøktern realitetsorientering som trumfar dei seksuelle fantasiane.

Denne antagonismen mellom seksualiteten og sivilisasjonen kom i bakgrunnen i *Ubehaget i kulturen*, der Freud hevdar at sivilisasjonen er Eros sitt verk, fordi Eros er ei drift som fremjar stadig meir utvida former for fellesskap, og dette omgrepet om Eros rommar difor meir enn den seksuelle libido. Den grunnleggjande motsetnaden er også mellom Eros og døds- og aggresjonsdrifta og ikkje mellom seksualiteten og sivilisasjonen. Det er tvert imot identitet mellom Eros og sivilisasjonen, eller kulturen. I *Framtida for ein illusjon* meinte Freud at sivilisasjonen vert danna gjennom innskrenking og sublimering av seksualdrifta, mens i *Ubehaget i kulturen* meinte han at kulturen og fellesskapet vert danna gjennom at Eros vinn fram over Thanatos, som alltid arbeider for å bryta ned eit kvart fellesskap. Freuds omgrep om Eros i *Ubehaget i kulturen* er difor ulikt omgrepet om seksualitet, eller libido, og det gjev difor heller inga meining å tala om sublimering av Eros; sivilisasjonen oppstår gjennom sublimering av den spesifikke libido, men sivilisering vil også seia at erosdrifta utfaldar seg uavgrensa og vinn over dødsdriftene og aggresjonen.

Freud utvikla altså gradvis ei resignert og tragisk livshaldning, eller kanskje det er rettare å seia at han veksle mellom opplysningsfilosofisk optimisme og pessimisme, og gjennom dette mørke og tragiske historiesynet meinte han at livet var altfor vanskeleg i sine grunnvilkår, og at det gav smerter, nederlag og oppgaver utan løysing (Freud 1992 [1930]: 17).

Fra tre sider truer lidelsene oss: Fra vår egen kropp, som går mot forfall og oppløsning, og som varselssignal ikkje mangler smerte og angst, fra omverden, som kan rase mot oss med overmektige, ubønhørlig ødeleggende krefter, og endelig fra forholdet til andre menneske (Freud 1992 [1930]: 19).

Freuds samfunnsteori er i denne samanhengen innretta mot å forstå framveksten av sivilisasjonen, eller kulturen, som ei

tryggleikspakt mot dei farane som spring ut av det som Freud avgrensar som tre kjelder til lidning, eller farar. Livet var utrygt og fullt av farar, og menneska var truga av lidningar påførte av ein utamd natur, av forfallet i eigen kropp og av valdelege handlingar frå andre menneske: Det er dette som i moderne samfunnst teori vert festa til omgrepet om at det ontologiske for menneska er å vera sårbare (*vulnerability*, latin: *vulnus*: sår). Denne sårbare situasjonen skuldast både ein kropp som vert sjuk og døy, og den usikre eksterne naturen som alltid trugar med å skada oss (Turner 2004).

For Freud førte slike synspunkt til ei erkjenning av at det var nødvendig å resignera overfor naturen si overmakt og kroppen sin nødvendige undergang, fordi vitskapen berre delvis kunne kontrollera desse naturkreftene. Freud meinte også i *Framtida for ein illusjon* at naturen ikkje alltid kan kontrollrast, og at han reiser seg over oss med majestetiske og grufulle krefter, som jordskjelv, flaumar, stormar, pestar og sjukdommar som råkar blindt og syner oss kor hjelpelause vi er. Menneska sluttar seg difor saman i eit produksjonsfellesskap og skaper kontroll over farane frå naturen (Freud 1985 [1927]: 194–195). Sivilisasjonen er frå ei side all kunnskap og alle kapasitetar som vert brukte for å kontrollera naturen, for å produsera og vinna ut velstand, slik at det vert mogleg å tilfredsstilla menneskelege behov. Frå ei anna side er sivilisasjonen danninga av produksjonsfellesskapet og ei regulering av fordelinga av velstanden, og meir generelt all regulering mellom menneska (Freud 1985 [1927]: 184, 189). Framveksten av sivilisasjonen vil seia å oppnå teknologisk kontroll over naturen, danna eit produksjonsfellesskap, skapa intern fred og endeleg fordela velstanden mellom dei ulike deltakarane i produksjonsfellesskapet.

Sivilisasjon vil, ifølgje Freud, seia å få kontroll over naturen, men framfor alt er lagnaden til sivilisasjonen knytt til i kva grad den menneskelege aggresjonen og destruksjonen lèt seg stogga, og her er det også ein opplysningas dialektikk eller ei refleksiv modernisering: Framsteg i den tekniske kontrollen over naturen

kan nettopp brukast som middel i krigføringa, slik at aggressiviteten mellom menneska vert meir effektiv og «industrialisert» enn den meir primitive aggresjonen, som er utan særlege tekniske middel. Intern pasifisering av dei enkelte nasjonane kan gå hand i hand med «industrialisering av krigen» og nye risikoar knytte til krigar mellom statar (Giddens 1989). Freud demonstrerer ein slik tankegang som sluttord i *Ubehaget i kulturen*: «I dag behersker menneskene naturkreftene i den grad at de med deres hjelp er i stand til å ødelegge hverandre til siste mann. Dagens mennesker vet dette; derav kommer deres angst, uro og ulykke» (Freud 1992 [1930]: 98).

Freud meinte at det er klart at teknologiske framsteg, eller denne aggresjonen mot naturen, gjer det lettare for menneska, og det er ei lykkeoppleving å overvinna tid og rom, slik at vi kan kommunisera med våre barn som er langt borte. Men vitskapen har også skapt nye vanskar og nye risikoar som er ei følge av teknologiske framsteg, noko som Freud berre skimta rekkevidda av, men som i vår tid har kome i framgrunnen av vår forståing av farar og menneskeskapte risikoar (Beck 1992).

Fantes det ingen jernbane til for å overvinne avstander, ville barnet aldri ha reist hjemmefra, og da var det ikke bruk for noen telefon for å høre dets stemme. Var det ingen skipsfart over verdenshavene, ville min venn ikke ta ut på sin sjøreise, og telegrafene var unødvendig for å fortelle at alt stod bra til. Hva tjener nedgangen i spedbarnsdødeligheten til, når man må vise den største forsiktighet med å sette barn til verden, slik at vi totalt sett ikke oppdrar flere barn enn i gamle dager – før kravet om hygiene kom. Og denne forsiktighet setter svære krav til vårt ekteskapelige seksualliv og motarbeider sannsynligvis det sunne, naturlige utvalg. Og til slutt må vi spørre hva vi skal med et langt liv – så besværlig fullt av lidelser og så fattig på gleder som det er! Burde vi ikke heller hilse døden som en befrier? (Freud 1992 [1930]: 33).

Freud var mindre villig til å resignera overfor farane for vald, eller den sosiale kjelda til liding, men han legg til med tanke på kor lite menneska har lykkast, at «mistanken vekkes om at det også her kunne stå en uovervinnelig natur bak» (Freud 1992 [1930]: 30–31). Den historiske utviklinga, sett gjennom perspektivet i *Ubehaget i kulturen*, er heller prega av irrasjonelle krefter, og i staden for ei optimistisk tru på framsteget er Freud ofte prega av ein djup pessimisme, som er temperert med eit ørlite håp:

Spørsmålet om menneskeslektens skjebne synes for meg å være knyttet til i hvilken grad det skal lykkes kulturutviklingen å bli herre over den menneskelige aggresjons- og ødeleggelsesdrift. I en slik sammenheng fortjener kanskje vår egen tid en spesiell interesse. I dag behersker menneskene naturkreftene i den grad at de med deres hjelp er i stand til å ødelegge hverandre til siste mann. Dagens mennesker vet dette; derav kommer deres angst, uro og ulykke. Så skulle man vel også vente at den andre av de to «himmelske makter», den evige Eros, skulle gjøre sitt for å hevde seg i kampen mot sin like så udødelige motstander. Men hvem kan forutsi utfallet? (Freud 1992 [1930]: 98).

Lagnaden til menneskeslekta er open og heilt avhengig av kven av gigantane som kan mobilisera mest styrke. På den eine sida kan aggresjons- og destruksjonskreftene få overtaket, spesielt dersom krigens destruksjon får støtte frå det teknologiske herredømmet over naturen, noko som Freud alt hadde vore vitne til i den første verdskrigen, der heile det industrielle produksjonsapparatet vart stilt til teneste for krigen. På den andre sida er det eit håp om at Eros kan sigra, slik at sivilisering av samfunnet kan skapa stadig meir pasifisering og utvida solidaritet, noko som kan inkludera heile menneskeslekta i eit kosmopolitisk fellesskap.

Når livskreftene støyter saman, er det lita hjelp i opplysning, vitskap og den rasjonelle tanken, som Freud hadde stor tru på

i *Framtida for ein illusjon* (1927). I 1927 var han altså ein slags opplysningsfilosof som hadde tillit til at intellektet kunne nedkjempa den religiøse illusjonen. I *Ubehaget i kulturen* (1930) vart den framveksande intellektualiseringa ikkje forstått som opplysning og framsteg, men heller som ein pris for kulturutviklinga som la ein dempar på Eros, eller livskraftene, samstundes som menneska innanfor dei fredelege fellesskapa i sivilisasjonen vende aggresjonen innover i samvitet og auka den uroskapande skuldkjensla. Den intellektuelle kulturen vart ein hemsko for det livgjevande Eros, og banda mellom menneska kunne aldri verta haldne saman av rasjonelle interesser, berre av krafta i kjærleiken. Den rasjonelle tanken vart også ein altfor svak motstandar mot aggresjons- og destruksjonsdrifta. I denne kampen måtte menneskeslekta heilt og fullt mobilisera den like irrasjonelle Eros som motkrafta til døds- og aggresjonsdrifta, eller Thanatos.

Freuds innsikt i at den historiske utviklinga vert produsert gjennom denne kampen mellom to irrasjonelle gigantar, fører altså til at han har vanskeleg for å ha altfor stor tru på at framtida først og fremst er prega av framsteg for menneskeslekta. Slik sett er det ein stor avstand mellom Freud og eit klassisk liberalt syn på det moderne samfunnet som legg vekt på at rasjonaliteten og frigjeringsgraden vil veksa gjennom framtidig modernisering. Hovudinnhaldet i eit slikt syn er som følgjande: I inngangen til det moderne samfunnet var det ei radikal framtidsorientering og tru på framsteget, som gjerne vart knytt til ein auke i fridommen og eit meir rasjonelt og fornuftig samfunn. Det moderne ved samfunnet var at institusjonane måtte grunngjevast ut frå interne prinsipp og ikkje ut frå ein referanse til ein svunnen gullalder eller ut frå «evige verdiar». Gjennom reform eller revolusjon var menneska i stand til å skapa noko nytt i framtida som ikkje var likt noko av det som hadde vore i fortida (Therborn 1995). Menneska kunne koma ut av den sjølvpålagde barndommen som var dominert av irrasjonelle kjensler og autoritetar,

og verta rasjonelle vaksne og modne menneske, fri frå kyrkja, tradisjonen og dei standsbundne fellesskapa. Dette vert ofte skildra som ein overgang frå å vera umyndige undersåttar til å verta rasjonelle og myndige medborgarar. Frigjering frå tradisjon og hierarkiske fellesskap gjekk også hand i hand med vitskapleg kontroll over naturen, slik at farane frå naturen og kroppen gradvis vart reduserte. Og dei fleste opplysningsfilosofar og tidlege sosiologar meinte også at eit borgarleg varesamfunn for alltid ville gjera slutt på alle krigar (Joas 2003).

Freud var, i alle fall i *Ubehaget i kulturen* (1930) kritisk til dette optimistiske synet om at dei menneskelege vilkåra kunne kontrollerast gjennom kunnskap og herredømme over naturen, og var svært kritisk til synet om at krigen ville forsvinna i det moderne samfunnet. Han var difor ingen typisk «opplysningsfilosof», sjølv om hans samfunnst teori også kan oppfattast som eit prosjekt for å få innsyn i det nødvendige ved mennesket som i neste omgang kunne føra til meir myndige og frie menneske. Men hans grunnomgrep om mennesket sprang ut av ein alternativ tradisjon i den moderne samfunnst teorien, ei *fin de siècle*-stemning som på mange måtar fanst eksemplarisk i Schopenhauers fokus på det irrasjonelle ved mennesket, og dette synspunktet gjekk også saman med eit langt meir pessimistisk syn på framtida.

Det vert ofte rekna med at hovudtradisjonen i sosiologien og samfunnst teorien startar ved Comte og Kant og ender i Parsons og Habermas. Her vert det lagt vekt på det rasjonelle og kognitive ved mennesket, og det er ein tendens til å fokusera på den reine abstraksjonen framføre konkrete livserfaringar og eit emosjonelt og kroppsleg liv. Denne rasjonaliteten vert kopla til eit optimistisk syn på framtida, på den måten at det iallfall ligg eit potensial for framsteg og frigjering i den rasjonelle handlinga og intellektualiteten.

Den alternative tradisjonen i den moderne samfunnst teorien fokuserer på «hjarta sine kjensler, vanar, det umedvitne

og driftene». Desse fenomena må forståast gjennom persepsjon av den konkrete livsutfoldinga heller enn gjennom abstrakte omgrep. Denne tradisjonen finst mellom anna hjå Schopenhauer, Nietzsche, Wundt, Wittgenstein, Weber, Simmel, Tönnies, Pareto, Mosca og ikkje minst hjå Emile Durkheim, som av sine studiekameratar fekk kallenamnet «Schopen». Dette fokuset på dei irrasjonelle driftene ved mennesket heng difor også i hop med ein utprega pessimisme og ei førestilling om at det moderne samfunnet fører til degenerasjon, dekadanse, tragedie, ubehag, neurasteni, og anomi. Opplysninga vert snudd opp ned; fordi mennesket er fullt av irrasjonelle drifter som aldri kan verta tilfredsstilte, vert menneska ulykkelege av den moderne sivilisasjonen. Her er eit sitat som konsentrerer denne «tidsånda»:

In particular, Bailey isolates the following elements of the fin de Siècle Zeitgeist that played a major role in the origins of modern sociology: there is no progress; western civilization is in a period of disintegration and decline; man is nonrational or irrational; society is composed of nonrational, easily influenced masses; scientific truth and knowledge may be harmful for society while myth and superstition may be beneficial; a society is composed of conflicting interests but is ruled by an elite; democracy and the humanitarian social values are unfortunate mistakes that result in the rule of the uneducated masses; sociology is the study of social disintegration; sociology can do little toward solving social problems; and the sociologist should not interfere with the process of social change (Meštrovic 1989: 280).

Det er mogleg å summera opp framstillinga av desse syna på rasjonalitet og irrasjonalitet på den eine sida og framstegsoptimisme og pessimisme på den andre sida i følgjande tabell, der det i denne samanhengen er nok fylla inn tre av cellene:

Figur 3

Samfunnet er prega av	Framstegsoptimisme	Pessimisme
Rasjonelle menneske	Opplysningsfilosofi, Freud 1985 [1927]	
Irrasjonelle drifter	Romantikken	fin de siècle Freud 1992 [1930]

Kulturutviklinga, eller framveksten av sivilisasjonen, er difor ikkje eit prosjekt for frigjering, rasjonalitet og framsteg. Det var ikkje lenger tale om paradiset på jord og maksimal menneskeleg lykke, noko slikt som delvis kom til uttrykk i opplysningsfilosofien og den engelske utilitarismen. Freud var langt meir resignert og realistisk: Det beste menneske kunne oppnå, var å redusere lidningane og i nokre tilfelle få kontroll over farane ved eksistensen. Det var mogleg å kjøpsla med desse farane, noko som kunne gjera livet mogleg, rett nok til ein høg pris: Sivilisasjonen måtte betalast med ei innskrenking av den individuelle fridommen (til å realisere sine «primitive lyster») og eit ubehag i kulturen med ei gnagande skuldkjensle.³

Den tragiske og pessimistiske livshaldninga til Freud (og Weber) er her typiske for innstillinga i borgarskapet. Dei var først og fremst prega av ei sober, realistisk og ei lettare resignert livshaldning i møtet med menneske sine tragiske vilkår. Freud skriv i *Ubehaget i kulturen* at det er langt viktigare å gjere små framsteg basert på ei realistisk vurdering av verda enn å ha idealistiske fantasier som ikkje tek omsyn til kva som er mogleg å gjennomføre. Dei utdanna borgarane var også resignerte overfor den overdrivne optimismen knytt til opplysninga, men dei avskydde også alle former for «verdsflukt» og urealistiske illusjonar om ei anna verd. Menneske måtte framfor alt finna fram til realistiske utveggar og forsona seg med livets harde realitetar. Dette «verdssynet» vert også presentert i Webers to talar *Vitskap som kall* (1917) og *Politikk som kall* (1919), der han skil mellom realistisk ansvarsetikk og verdsfjern og idealistisk sinnelagsetikk. Kva meiner så Freud med at menneske aller helst bør

ha ei realistisk orientering mot dei faktiske realitetane og sky unna altfor strenge etiske krav?

Kollektiv skuldkjensle og etikken

I den siste skissa Freud teikna av psykoanalysen (1972 [1940]), skildra han spanninga mellom aggresjon og fred, og Eros og død, når det gjeld både utviklinga til einskildmennesket og framveksten av sivilisasjonen: På eit individuelt og ontogenetisk nivå kan menneska enten venda aggresjonen utover – og på den måten skru av dei stumme dødskreftene og valden i sitt indre – eller så kan menneska vera fredelege, men då vil dødskreftene, den indre valden og skuldkjensla øydeleggja den enkelte. Når det gjeld heile menneskeslekta si utviklingshistorie, eller fylogenesen, vil denne utviklinga vera prega av at menneskeslekta enten vil overleva og vinna fram i kampen (aggresjonen) mot naturen, altså gjennom gradvis betre kontroll over naturen, eller ha eit erosladd og ikkje aggressivt tilhøve til naturen og bukka under. Dersom menneskeslekta er fredeleg og harmonisk innstilt overfor naturen, vil dei heller ikkje kunna få kontroll over naturen, og menneskeslekta kan difor heller ikkje redusera dei farane som spring ut av ein utemd natur, og heller ikkje produsera velstand (Freud 1972 [1909, 1940]: 80).

Freud gjer altså ofte bruk av denne tankefiguren om at det er eit samsvar mellom den enkelte si utviklingshistorie og utviklinga av sivilisasjonen, der kontrollen over dei aggressive driftene vart definert som det store kulturproblemet. Han meinte at danning av stadig meir universelle fellesskap var Eros sitt prosjekt, mens aggresjonsdrifta heile tida truga med å bryta ned eit kvart fellesskap, og ikkje minst vart framveksten av eit kvart fellesskap følgd av den mørke skuggen til den stumme dødsdrifta, og det skuldtunge samvitet (Freud 1992 [1930]).

Freud meinte difor at det er nærliggjande å stilla spørsmålet om også kulturen kan få eit for sterkt og straffande kollektivt overeg, eller ein for sterk kollektiv etikk. Freud meinte at dette kulturelle overegget ofte vert utvikla av eineståande personar med veldig åndskraft, og det er ofte slike personar som stiller opp strenge etiske krav som absolutt ikkje tek omsyn til menneska sine aggressive driftsanlegg. «Elsk din neste som deg sjølv» er ifølgje Freud eit slikt storslått etisk krav, som både fører til ein inflasjon i kjærleiken, og som vert sett fram utan tanke på at menneska også har ein trong til å vera aggressive mot fiendane sine (Freud 1992 [1930]: 93–95). Det er altså denne altfor strenge etikken, og dei altfor urealistiske ønska om ei anna framtid, som utgjer den kollektive nevrosen og den djupe patologien som kan råka bestemte kulturar og epokar. Freud meinte at på same måte som det individuelle overegget må nedkjempast, må slike strenge etiske krav også nedkjempast, fordi denne etikken i for liten grad stiller spørsmålet om det reint faktisk er mogleg å etterkoma dei etiske krava. Freud meinte at denne strenge og urealistiske etikken ikkje har så mykje å tilby menneska, utan det som ligg i den reint narsissistiske gleda som oppstår gjennom å rekna seg sjølv for å vera så mykje betre enn dei andre.

Her som elles set Freud den vitskaplege sivilisasjonen høgast, og også kulturen kan verta nevrotisk på den måten at dei psykiske realitetane i form av høge etiske krav trumfar dei harde realitetane eller kva som er mogleg å oppnå innanfor grensene av menneskenaturen og andre ubøyelege vilkår. Freud håpte også at nokon i framtida vil våga å analysera denne kollektive nevrosen og kan henda utvikla ein samfunnsterapi. Men ein slik samfunnsterapi vil verta vanskeleg, fordi det ikkje er lett å avgjera kva som er «det normale», og i alle fall finst det inga makt til å tvinga terapien på samfunnet (Freud 1992 [1930]: 96).

Freud meinte difor at ei reell forandring av dei menneskelege vilkåra her og no er mykje meir verd enn desse strenge, fantasifulle og urealistiske etiske krava (Freud 1992 [1930]: 95).

Lagnaden til menneska ligg heller ikkje i å gjennomføra slike urealistiske ønske, eller utopiske fantasiar, men lagnaden er avhengig av at det vert mogleg å kontrollera den menneskelege aggresjons- og destruksjonstrongen. Freud er særskilt uroleg for at den tekniske kontrollen over naturkreftene kan verta utnytta i krigsteknologien, slik at menneska kan øydeleggja kvarandre i veldige krigar. Freud meinte her at det er berre å håpa på at Eros også vil gjera seg gjeldande i denne kampen mellom dei to gigantane, og her vil alle etiske prosjekt vera fåfengde om dei ikkje er forma av dei harde realitetane og den menneskelege «naturen» (Freud 1992 [1930]: 97–98).

Det kan vera interessant å gå litt vidare enn det Freud gjorde, slik at denne kollektive etikken i moderat «nevrotisk» forstand står fram som verdsfjern konservatisme,⁴ men i ekstrem og «psykotisk» forstand kan utvikla seg til fundamentalisme, noko som eg vil skildra som ei blanding av indre askese og ekstern vald. Innanfor denne tankegangen kan ein forstå fundamentalismen som emosjonell aggressivitet, og tingleggjeringa og den vitenskaplege kontrollen over naturen som «målhemma aggresjon» (Freud 1992 [1930]): 69).

Freud ville nok også sikkert ha gjeve full støtte til Max Webers åtvaring mot «kateterprofetane», desse som ikkje kunne forsona seg med at det i ei sekulær verd ikkje fanst rasjonelle og heilskaplege verdssyn, og som difor brukte auditoria som offentlege rom, verna frå den opne kritikken, for å preika om nye frelselærer og idealistiske profetiar om framtida. Freud gjer det klart at han i alle fall ikkje vil stå fram som ein profet som kan gje trøyst og illusoriske håp. Han stiller seg altså avvisande til verdsfjerne og revolusjonære draumar (Freud 1992 [1930]: 92–96). Freud ville nok også ha slutta seg til Webers påstand om at ansvarsetikken, som sette seg høge etiske mål, men som framfor alt stilte spørsmål om det var mogleg å realisera desse måla i den faktiske verda, er den einaste farbare vegen i ei moderne tid med ein fornya polyteisme (fleire gudar),

perspektivisme og verdipluralisme. Då verda ikkje lenger kan seiast å verta skapt av den eine guden, vil det også verta eit mangfald av perspektiv og konkurrerande verdiar. Denne ansvarsetikken, som vart forma i møte med dei harde realitetane, sette Weber opp mot sinnelagsetikken, som var gjennomsyra av fromme ønske og høgtsvevande ideal, utan tanke på ei adekvat realitetsorientering. Både Weber og Freud var svært fiendtleg innstilte til slike urealistiske ønskjetenkingar og realitetslause fantasiar.

Også Emile Durkheim var ein svært ivrig motstandar av alle former for idealistisk og verdsfjern politikk. Han hadde berre ringeakt andsynes dei (konservative) som trudde dei kunne skapa eit betre samfunn gjennom dei rette ideane som gjennom eit «trylleslag» endra verda: «Visst er det en behagelig illusjon at det kan være nok med en veltalende stemme for at den sosial materien skal bli forandret som ved et trylleslag [...] erfaringens nederlag vil alltid jage bort de lettvinde illusjonene» (Durkheim 1978: 197). Durkheim meinte at ein fornya moralsk konstitusjon i samfunnet alltid veks ut av endringar i dei sosiale vilkåra og aldri ut av idealistiske og urealistiske ønske. Det var nødvendig å setja faktiske grenser mot dei idealistiske tankeutfluktene, både innanfor vitskapen og innanfor politikken (Møen 2007).

Det er også denne haldninga eller kulturelle orienteringa som Talcott Parsons meiner ligg nedfelt i skildringa av den voluntaristiske handlinga (*The Structure of Social Action*, 1937), noko som nettopp vil seia at menneska kan handla autonomt dersom måla for handlinga vert forankra i ultimate kulturelle verdiar og ideal, samstundes som realiseringa av måla berre er mogleg innanfor bestemte materielle vilkår. Utan denne formidlande realismen kan idealistiske ideal i verste fall føra til verdsferne og hysteriske masserørsler. På denne måten var den klassiske sosiologien, inkludert Freud, fokusert på å skapa ein realistisk etikk og politikk, utan utopiske og profetiske ønskjetenkingar. Menneska må framføre alt «utdanna seg til realitetane» (Freud 1985 [1927]).

KAPITTEL 6

Sivilisasjon, klasse og verdssyn⁵

I dette kapittelet vil eg undersøkje om det finst innsikter hjå Freud som er relevante i ei utgreiing av generelle sosiologiske problemstillingar om samsvaret mellom på den eine sida klasse og plassering i den sosiale strukturen og på den andre sida klasseidentitet, karaktertrekk, legningar, og kollektive førestillingar, idear og verdssyn. Freud var svært interessert i kulturelle, sosiale og politiske spørsmål gjennom heile livet, men det er vel få psykoanalytikarar og samfunnsforskarar som har særleg innsikt i at Freud hadde ein tankevekkjande teori om klasse, ulikskap og utbyting, og at denne teorien på eitt punkt var meir avansert enn Marx sin klasseteori. Freud var nemleg interessert i å analysa samanhengen mellom økonomisk og psykisk utbyting. Borgarskapet utbytte og utarma arbeidarane, både økonomisk og psykisk. Arbeidarane vart utbytte materielt og tvinga til å vera infantile, på den måten at dei var ute av stand til å gjera seg bruk av kulturgode som kunst og vitskap. Eg vil lesa Freud som ein klassisk sosiolog, samstundes som eg også viser til ein aktuell relevans (Kaye 2003a: 381).

I det første avsnittet hevdar eg også at Freud har eit framlegg til ein analyse av teodicé-spørsmålet, altså til spørsmålet om kvifor det er sjukdom, nød og død i verda. Freud behandlar rett nok ikkje dette spørsmålet så fullstendig som den tilsvarande analysen til Max Weber. Max Weber hadde eit program om å visa at all kulturell meining eigentleg var tilsvar til desse eksistensielle temaa om kvifor det er liding og nød i verda, samstundes som denne verda er skapt av ei gudleg makt. Freud meinte at ein kan forstå framveksten av religionen som ein reaksjon på den infantile utryggleiken, og spesielt forstår han den jødiske og protestantiske førestillinga om å vera Guds utvalde som ei forskyving av den barnslege lengten etter å verta teken vare på av ein far og å vera mellom faren sine favorittar.

På grunnlag av denne innsikta viser eg i neste avsnitt til at særskilt *Framtida for ein illusjon* (1927) inneheld ein teori om forholdet mellom produksjonsrelasjonar, eller arbeidsfellesskapet, og utviklinga av produktivkreftene, eller den teknologiske kontrollen over naturen. Både Marx og Freud meinte at den tekniske kontrollen over naturen er avhengig av bestemte former for relasjonar mellom menneska, til dømes meinte Freud at den tekniske kontrollen over naturen auka ved danning av eit arbeidsfellesskap. Freud meinte likevel at Marx ikkje hadde innsikt i at produktivkreftene også kunne effektivisera den menneskelege aggresjonen, og han meinte at førestillinga om det kommunistiske fellesskapet av frie produsentar ikkje tok omsyn til menneska sine driftsanlegg.

I det tredje avsnittet går eg meir inn på Freuds klasseteori, som er eit viktig supplement til Marx sin teori. Dette viktige tillegget til Freud er at han analyserer ein korrespondanse mellom materiell ulikskap og utbyting på den eine sida og psykisk ulikskap og arbeidarklassen si manglande evne til sublimering, altså manglande evne til å bruka driftsenergien til skapande verksemd, på den andre sida.

I det siste avsnittet set eg fram eit forslag om at Freuds skildringar av dei modne borgarane og dei umodne menneska innanfor arbeidarklassen kan forståast innanfor eit Weber-perspektiv, noko som gjer det mogleg å studera den indre slektskapen mellom ein stand, ein klasse eller eit stratum og ulike verdssyn. Innanfor denne samanhengen skildra Freud at menneska i borgarskapet hadde ein moden karakter og ei utprega realitetsorientering, og medlemmane av denne klassen var disponerte for vitskap og fornuft, mens menneska i arbeidarklassen var umodne og infantile, og difor var dei berre disponerte for religiøse illusjonar.

Eg avsluttar dette kapitlet med å visa til at denne innsikta kan formulerast som eit meir generelt hovudtema i sosiologien om samsvar mellom plassering i ein sosial struktur og grunnleggjande klassifikasjonar, verdssyn og fundamentale veremåtar, karaktertrekk, legningar og disposisjonar.

Produksjonsfellesskapet, kontroll av farar og teodicé-spørsmålet

I *Framtida for ein illusjon* (1927) fokuserte Freud på at det er ein nær samanheng mellom danning av ein sosial orden, eller eit arbeidsfellesskap, og ein auke i den vitskaplege kontrollen over naturen. Dette er absolutt eit av dei mest sosiologiske arbeida til Freud, med mellom anna eit utkast til ein særeigen klasseteori. Men samstundes er denne boka også svært polemisk, og den analytiske framstillinga er ikkje så finstemt som i mange av dei andre skriftene hans; mellom anna teiknar han her ein radikal motsetnad mellom sivilisasjonen og individet: Sivilisasjonen må forsvarast mot individet (Freud 1985 [1927]: 184).

På same måte som i *Ubehaget i kulturen* hevda Freud at naturen ikkje alltid kan kontrollerast, og han reiser seg over oss med majestetiske og grufulle krefter slik som jordskjelv, flaumar,

stormar, pestar og sjukdommar som råkar blindt og syner oss kor hjelpelause vi er. Ein ukontrollert natur skaper liding og farar, men ein natur som vert underlagd herredømmet til vitskapen og arbeidsfellesskapet, er ei kjelde til velstand. Menneska sluttar seg difor saman og skaper ein sivilisasjon for å få betre vern mot farane frå naturen (Freud 1985 [1927]: 194–195). Sivilisasjonen si hovudoppgåve, eller *raison d'être*, er difor å forsvare oss mot den farlege naturen og vinna velstand ut av naturen (Freud 1992 [1930]: 14–15, Freud 1985 [1927]: 194, 198). Dette er ei djerv oppgåve for modne og myndige menneske, og naturen kan aldri kontrollerast fullt ut, og farane frå naturen vil alltid vera der, men denne delvise kontrollen er likevel den einaste utvegen for myndige menneske.

Dei umyndige og infantile kan likevel ikkje halda ut denne utrygge og farefulle eksistensen, og dei søker seg difor ut av den menneskelege hjelpeløysa ved illusjonar om ein Gud, som er ein fantasi om ein far som kan tryggja liva for sine barn (Freud 1985 [1927]: 197, Freud 1992 [1930]: 14). Freud meinte at dei religiøse ideane skaper ei kjensle av tryggleik, både mot den farlege naturen og mot dei byrdene som vert skapte gjennom at menneska lever i hop, og at byggjematerialane til denne religiøse førestillinga kan finnast i minnet om den infantile hjelpeløysa og den faderlege tryggleiken. Freuds forklaringar på opphavet til dei religiøse ideane er like ambisiøse som til dømes Max Weber sine framlegg, men likevel utan den store djupna og breidda som finst hjå Weber (Weber 1993 [1915]).

Freud si skildring av framveksten av den jødisk-kristne verdsreligionen har det til felles med Weber at den vert forstått som ein overgang frå ei mytologisk, magisk verd til eit verdssyn med ei førestilling om ein monoteistisk Gud. Freud si særskilde tolking av denne overgangen er knytt til omgrepet om narsissisme, noko som vil seia at det fanst ei grunnleggjande førestilling om at den ytre verda var ei avspegling av den indre verda; det var gode og vonde ånder i den ytre verda som kunne påverkast gjennom ulike former

for magi, eller tankane var allmechtige og kunne omforma dei faktiske realitetane. Innanfor eit slikt animistisk verdssyn dominerer difor dei indre psykiske realitetane over dei faktiske realitetane. Verda er eit produkt av tanken. Vi kjenner til dette frå erfaringar i kvardagslivet. Det er ofte slik at ein kan oppleva at nokon har sterke meiningar om den faktiske verda som heilt klart seier meir om den indre fantasiverda enn om den reelt eksisterande verda. I større målestokk kjenner vi til politiske herskarar som har styrt med ei veldig kraft, som vert orienterte meir etter indre fantasiar enn etter realistiske vurderingar. Denne ideologiske manien kan i periodar føra til framgang på alle frontar, som med Adolf Hitler, men til slutt fører det til groteske feilvurderingar. Hitler begynte å flytta på bataljonar som viste seg å vera tankespinn.

The animistic phase would correspond to narcissism both chronologically and in its content; the religious phase would correspond to the stage of object-choice of which the characteristic is a child's attachment to his parents; while the scientific phase would have an exact counterpart in the stage at which an individual has reached maturity, has renounced the pleasure principle, adjusted himself to reality and turned to the external world for the object of his desires (Freud 1985 [1912–13]: 148).

Framveksten av verdsreligionane bryt med denne primitive og magiske narsissismen og erstattar han med eit like infantilt verdssyn om at verda vart skapt av ein allmechtig far, som også bestemmer lagnaden til enten folket eller enkeltmennesket. Men det er først innanfor det vitskaplege verdssynet at dei infantile illusjonane slepper taket, og at menneska får ei moden realitetsorientering, der denne realiteten heller ikkje er skapt av ein allmechtig vilje, men heller er eit produkt av objektive naturlover.

Både Weber og Freud meinte at teodicé-spørsmålet er kjelda til dei religiøse ideane, men berre Freud hevda at dette spørsmålet

om liding, motgang, død og ulykke har opphavet sitt også i den infantile søkinga etter ein faderleg tryggleik. I denne verda er det mykje liding og smerte, men i det neste livet er det ein Gud som vil ordna alt til det gode til slutt, og særskilt for dei som har hatt mykje lidingar, vil alt verta godt til slutt. Freud, nett som Weber, vil også forklara framveksten av den monoteistiske religionen, i den jødiske og protestantiske varianten, som sluttproduktet i ei lang religiøs utviklingshistorie (Weber 1993 [1915]). Både jødane si førestilling om å vera det utvalde folket til den eine guden og protestantismen si førestilling om den absolutte skilnaden mellom dei til evig tid fordømde og dei som vert tildelte nåde og frelse, spring ut av den infantile ønsketenkinga om å vera mellom fars favorittar (Freud 1985 [1927]: kap. 3).

Ein religiøs illusjon oppstår, ifølgje Freud, ved at indre ønsketenkingar fargelegg korleis realitetane er, altså dei indre psykiske realitetar trumfar den faktiske realiteten (Freud 1985 [1927]: 213). Heile denne teksten er prega av eit svært intenst oppgjer mot denne forma for infantilisme, og det analytiske klarsynet vert ofte forstyrra av denne veldige polemikken mot dei infantile truande. Religionen vert også her framstilt som ein kollektiv nevrose som kjenneteiknar samfunnet i ein umoden utviklingsfase, men det er absolutt håp for at det framtidige samfunnet kan verta meir styrt av rasjonalitet og realitetssans:

But surely infantilism is destined to be surmounted. Men cannot remain children forever; they must in the end go out into 'hostile life'. We may call this 'education to reality' (Freud 1985 [1927]: 233).

Her er Freud absolutt ein opplysningsfilosof med eit håp om at menneska framfor alt vert orienterte mot realitetane og ervervar seg realistiske ønske for livet. Dette synet på religionen vidarefører Freud i starten av *Ubehaget i kulturen*, men dette temaet om den religiøse illusjonen forsvinn likevel utover i denne boka, der

drøftingane om kampen mellom Eros og Thanatos, og analysen av at framgangen i kulturen må betalast i auka skuldkjensle, avløyser temaet om dei religiøse illusjonane. Freud kom fram til i *Ubehaget i kulturen* at det ikkje er særleg håp om at menneska kan verta modne og vaksne og frigjera seg frå søkinga etter den infantile farstryggleiken, og denne innsikta smertar han, noko som kjem tydeleg fram i følgjande sitat:

Alt dette er jo så infantilt, så virkelighetsfernt, at det for et menneskevennlig sinn bent frem er smertelig å tenke på at det store flertall av dødelige aldri vil kunne heve seg over en slik livsoppfatning (Freud 1992 [1930]: 16).

Her meinte Freud, i motsetnad til sitt tidlegare syn, at det slett ikkje er lagnadsbestemt for menneska å verta oppdregne til å tilpasse seg realitetane og slik sett verta myndige og vaksne. Dei menneskelege realitetane er så harde, og menneska vert påført liding frå både naturen og andre menneske, og difor såg Freud ikkje lenger eit val mellom å verta vaksen eller å verta verande eit barn; valet står no mellom ein kollektiv religiøs masseillusjon og ein individuell nevrose: «For denne prisen lykkes det religionen, gjennom en voldsom fiksering av psykisk infantilisme, og ved at man opptas i en masseillusjon, å skåne mange mennesker fra den individuelle nevrose» (Freud 1992 [1930]: 28).

Freud og Marx: Produksjonsrelasjonar, produktivkrefter og destruksjonskrefter

I seg sjølv inneheld ikkje desse synspunkta særleg mykje av interesse utover å peika på at den religiøse er infantil, og at religiøse illusjonar kan gje vern mot individuell nevrose, men her vil eg vidare peika på det interessante ved Freud sine polemikkar sett

ifrå eit klasseperspektiv. For å få innsikt i dette klasseperspektivet vender eg litt tilbake til det som Freud skildrar som den rasjonelle metoden for å få kontroll over den farlege naturen: Sivilisasjonen vart først og fremst skapt av ein dominerande klasse som visste korleis dei skulle få kontroll over både andre menneske og naturen (Freud 1985 [1927]: 185).

Det mest særskilde med *Framtida for ein illusjon* er likevel at Freud analyserer klassetilhøva i sivilisasjonen i meir detalj enn han gjer nokon annan stad i forfattarskapen. Her finst det eit utkast til ein analyse av klassemotsetnader og ein analyse av det sosiale arbeidet, forstått som menneskeslekta sin kollektive kontroll over naturen, som er eit interessant supplement til tilsvarande marxistiske analysar: Både Freud og Marx skriv om samanhengen mellom produksjonsforholda, altså forholda mellom menneska og kontrollen over naturen, eller produktivkreftene (Bocock 2002: 99). Freud skriv rett nok at han ser på marxismen som ein viktig motstandar, fordi han oppfattar marxismen som eit verdssyn med ei sekulær frelselære som liknar mykje på den jødiske messianismen (Freud 1992 [1932]: 145). Marx meinte at utviklinga av produktivkreftene aukar menneska sin kontroll over naturen, og med dette vert det også skapt ny velstand for den dominerande klassen som under kapitalismen heng i hop med utarming av arbeidarane. Freud peika på at Marx tok feil med synspunktet sitt om at teknologisk utvikling og forbetring av produktivkreftene både skapte kontroll over naturen og grunnlaget for ei rettferdig fordeling av velstanden under kommunismen, altså nye produksjonsrelasjonar. For Freud var det minst like viktig å peika på at framsteg i den tekniske kontrollen over naturen alltid også vert nytta til å utvikla nye våpen, slik at den aggressive krigføringa kunne verta meir effektiv (Freud 1992 [1932]: 142). Men Marx har altså, ifølgje Freud, ikkje innsikt i at produksjonskreftene også kan nyttast som middel i menneska sin aggresjon mot andre menneske, slik at denne aggresjonen vert meir effektiv. Dette er eit mykje meir realistisk historiesyn enn

det Marx hadde, spesielt med tanke på det vi har erfart gjennom industrialisering av krigane i det 20. hundreåret.

Eit vidare spørsmål vert då naturlegvis om det sosiale arbeidet er prega av tvang eller frivillig og kreativ innsats. Freud stiller seg tvilande til om det finst ein gullalder for menneska der dei kan arbeida utan tvang og utan å renonsera på å tilfredsstilla driftene; slik sett knyter han ikkje håp til ein «kommunistisk» framtidssisjon og eit «fellesskap av frie produsentar». Det er her Freud kjem fram til dei grove standpunkta om at sivilisasjon medfører tvang til å arbeida og renonsering av driftene, fordi dei store massane ikkje likar å arbeida og intellektuell oppseding prellar av mot lidenskapane deira (Freud 1985 [1927]: 186). Menneska gjer framsteg når det gjeld kontroll over naturen, og farane vert reduserte. Men Freud er meir tvilande til at det er eit tilsvarende framsteg i forholda mellom menneska, slik at det vert skipa eit arbeidsfellesskap som gjer det mogleg å produsera velstand utan tvang og fordela velstanden rettferdig (Freud 1985 [1927]: 185). Kommunismen er difor ein utopi eller ein illusjon som ser bort ifrå grunndraga i den menneskelege naturen. I eit samfunn med svak kontroll over naturen og liten velstand er det nødvendig med hard tvang, særskilt retta mot dei underprivilegerte klassane, som arbeider utan å få særleg glede av den velstanden dei produserer. Sivilisasjonen, eller det moderne samfunnet, er såleis grunnlagd på ein klassekonflikt, og det er klart for Freud at arbeidarane ber på den største byrda. Det er difor rimeleg at dei øver motstand mot denne overdrivne tvangen gjennom ei eller anna form for opprør.

Det er vidare klart for Freud at tvangen i sivilisasjonen kan reduserast til eit minimum gjennom betre kontroll over naturen og difor gjennom meir velstand og ei meir rettferdig fordeling. Ein menneskeleg kontroll over naturen må difor gå hand i hand med etableringa av eit fellesskap og ein sosial orden: utan sosial orden ingen kontroll over naturen og difor ingen produksjon av velstand. Den store massen med menneske har difor eit umogleg val mellom

på den eine sida å leva under tvangen i sivilisasjonen og renonse-
ringa på den individuelle fridommen og på den andre sida å gå til
grunne under maktene til den ville naturen. Dersom kvar enkelt
skal leva i ein slags naturtilstand, slik at kvar mann kan ta den
kvinna han ønskjer og drepa alle som utfordrar han, vil det ikkje
verta produsert velstand, og naturen vil verta verande utemd og
full av farar. I denne naturtilstanden risikerer også menneska ein
brå død, fordi dei kjem i vegen for andre som også vil ta seg til rette.

Eit supplement til Marx sin klasseteori: Samsvar mellom materiell ulikskap og psykisk forsaking

Freud meinte at sivilisasjonen vert danna gjennom driftsrenonse-
ring, noko som i byrjinga av sivilisasjonsutviklinga dreier seg om å
avstå frå drap og incest. Etter som sivilisasjonen vert meir utvikla,
vert det ei meir finstemt driftsrenonsing, og denne renonsing
og sublimeringa av drifter vert også klassedelt: I *Framtida for ein
illusjon* har Freud altså ein sosiologisk analyse av klassesamfunnet,
og det er eit sentralt poeng at det moderne klassesamfunnet er
grunnlagt på to ulike former for ulikskap og utbyting som korre-
sponderer med kvarandre: Borgarane og dei privilegerte klassane
kan danna seg som den dominerande klassen gjennom sublime-
ring av eigne drifter, altså bruka driftsenergien til kreativt virke
innanfor kunst og vitskap, i kombinasjon med ekstern tvang over
arbeidarane. Arbeidarane har også lita sublimeringsevne, og deira
driftsenergi kan difor utnyttast direkte i produksjonen, noko som
fører til at dei bruker opp kreftene sine i tungt og meiningslaust
arbeid. Borgarane kan altså oppnå både materiell velstand og kul-
turell kreativitet, som eigentleg er sublimering av driftsenergien,
gjennom utbyting av arbeidet til massen av arbeidarar. Freud er
svært kritisk til den einsidige økonomiske determinismen som

finst i marxismen, og det er heilt nødvendig å gje marxismen eit tillegg i ein analyse av korleis økonomiske tilhøve spelar i saman med menneska sine varierende driftsanlegg; berre på denne måten kan marxismen verta ei verkeleg samfunnslære:

For heller ikke sosiologien, som handler om menneskenes forhold i samfunnet, kan være noe annet enn anvendt psykologi. Strengt tatt finnes det jo bare to vitenskaper: psykologi, ren og anvendt, og naturvitenskap (Freud 1992 [1932]: 144).

I ein moderne sosiologisk språkdrakt vil dette seia at makrostrukturane innanfor kapitalismen speglar seg i mikrostrukturane, eller har sitt motstykke i den psykiske konstitusjonen til dei to hovudklassane i kapitalismen. Denne radikale materielle ulikskapen korresponderer altså med ei anna form for psykisk ulikskap, eller ei form for utbyting av driftsenergien til arbeidarklassen. Dei privilegerte dannar eit overeg som erstatning for den eksterne tvangen, og dei sublimerer driftene sine og skaper kunst og kunnskap. Arbeidarklassen dannar i mindre grad eit overeg, og dei vert regulerte gjennom ein ekstern tvang, samstundes som massen i arbeidarklassen har lita evne til sublimering og driftskontroll, og dei lét driftene få meir utløp som i tidleg siviliserte tider. Denne frie driftsenergien i arbeidarklassen vert difor også kanalisert inn i tvangsarbeidet innanfor den sosiale produksjonen. Arbeidarklassen si manglande sublimering heng i hop med at den store massen med menneske ikkje er i stand til å utdanna seg innanfor kunst og vitskap og på denne måten frigjera seg både frå driftene sin spontanitet og frå dei infantile religiøse illusjonane.

Borgarane og dei privilegerte utbyter difor arbeidarklassen gjennom denne doble logikken: Det er for det første ei utbyting gjennom tvangsarbeidet, og denne utbytinga går i hop med at menneska i arbeidarklassen har svak kontroll over driftene, noko som vil seia at denne driftsenergien vert utnytta i det sosiale

arbeidet, som i neste omgang gjev borgarane fri til å utdanna seg og nytta kulturen sine mest høgverdige gode. Men Freud gjev oss ikkje innsikt i kva mekanismar det er som er i bruk for å overføra driftsenergien frå den arbeidande massen til den arbeidsfrie og kulturnytande borgarklassen (Freud 1985 [1927]: 190; Cavalletto 2007: 15). Men det er ikkje berre tale om tvangsarbeid og utbyting av arbeidskrafta, som hjå Marx, det er i tillegg ei langt djupare form for utbyting, at sjølvkontrollen og driftssublimeringa til borgarane kviler på at arbeidarklassen manglar sjølvkontroll og evne til driftssublimering. Det er i denne samanhengen Freud bruker omgrepet «overskot på forsaking» («surplus of privation»), noko som vil seia at arbeidarane lever under harde materielle kår og religiøse illusjonar, samstundes som dei berre får høve til den enklaste forma for tilfredsstilling av driftene. Borgarane har derimot gode materielle kår, samstundes som dei kan investera driftene sine i kulturen sine mest høgverdige former, som kunst og utdanning, og difor sleppa unna dei religiøse illusjonane. Borgarane er etter dette dei som representerer den vestlege kulturen med sine sterke karakterar og si avanserte evne til driftssublimering, mens arbeidarane er fattige, har eit svakt utvikla overeg, lita evne til driftssublimering og er kua av presteskapet og religiøse illusjonar: Dei er kort sagt usiviliserte og infantile (Freud 1985 [1927]: 191).

Borgarskapet si nyting av kulturen sine høgaste ideal og verdiar har også eit innslag av sjøvelsk, eller narsissisme, og det er i denne samanhengen at Freud peikar på at for å gjera denne stolte kjensla over seg sjølv fullkomen, er det om å gjera å samanlikna sine eigne kulturelle prestasjonar med andre kulturområde og nasjonar sine kulturelle meisterverk. Det oppstår ikkje så reint lite kappestrid, og i denne fiendskapen mellom kulturar vert også arbeidarklassen trekt inn, slik at dei kan retta harmen og forakta mot dei underlegne frå andre nasjonar og kulturar i staden for mot sine eigne undertrykkjarar, som verken gjev dei materiell tryggleik eller tilgang til dei mest verdifulle kulturelle

verdiane. På denne måten identifiserer også dei undertrykte klassane seg med meistarverka til den dominerande klassen innanfor sitt eige kulturområde (Freud 1985 [1927]: 192–193). Det er denne driftsdynamikken som gjer at dei uforsonlege nasjonale konfliktane trumfar den innbyrdes klassekonflikten, slik at arbeidarklassen går saman med borgarskapet i krig mot andre nasjonar. Det er berre gjennom slike aggressive drifter og fiendtelege innstillingar mot andre nasjonar at arbeidarklassen får ei viss glede av kulturgoda, så sjølv om aggresjonsdrifta spelar lita rolle i argumentasjonen i denne boka, vert ho her synleggjort i tilhøve til dei mest verdifulle kulturelle ideala. Freud er på sitt beste når han smeltar i saman slike legeringar av ei edel og ideell overflate og ein kjerne av ureine og uforsonlege drifter, noko som provoserer den vanlege oppfatninga av tinga sin orden, slik som her med den provoserande innsikta om at kulturell danning for borgarskapet er ei form for narsissisme, og at kulturinteressa for arbeidarklassen er ei form for nasjonalistisk aggresjon.

Det er liten tvil om at det her er den profesjonelle borgaren si stemme vi høyrer: Borgarane med sjølvkontroll og drifts-sublimering held oppe sivilisasjonen, mens arbeidarklassen representerer eit primitivt og barnsleg innslag i kulturen. Når Freud skriv om arbeidarklassen, tenkjer han seg at denne klassen berre kan opptre som ein irrasjonell masse, og såleis representerer arbeidarklassen den faren for barbari og irrasjonalitet som Freud og mange av hans samtidige meinte sprang ut av massen (Freud 2004 [1921]). Freud tenkjer seg ikkje at arbeidarklassen kan verta organisert som ei solidarisk gruppe som utviklar ein felles identitet og ein kollektiv kontroll som motstykke til borgarane sine individuelle karakterar og ekstreme sjølvkontroll. Freud er absolutt ein «klassesmedviten borgar», men samstundes innser han at det moderne klassesamfunnet som fører arbeidarklassen inn i eit liv med «overskot på forsaking», ikkje har framtida for seg: Det seier seg sjølv at ein sivilisasjon som fører til at ei stor

gruppe menneske er utilfredse og drivne inn i opprøret, ikkje fortener ein varig eksistens (Freud 1985 [1927]: 192).

Borgarskapet var altså den dominerande klassen gjennom ei materiell og psykisk utbyting av arbeidarklassen. Freud viste samstundes til at borgarskapet sin dominans også hadde eit innslag av eit patriarkalsk herredømme, noko som mellom anna vil seia at mennene har vore dei aktive kulturskaparane gjennom å få tilført psykisk energi frå kvinnene. Danninga av familiefellesskapet hadde difor denne doble grunngjevinga: Arbeid og samarbeid innanfor ein familie auka herredømmet over den lunefulle naturen og reduserte difor den menneskelege lidinga, som var ein konsekvens av for dårleg herredømme over naturen. Kulturen hadde dessutan eit patriarkalsk opphav, sidan mennene stifta familie fordi dei hadde behov for fast tilgang til kvinnene, og fordi kvinnene måtte verna om barna, hadde dei også eigeninteresse av å verta fast hjå mannen (Freud 1992 [1930]: 45–46). Men kvinnene kom inn i eit motsetnadsforhold til kulturen, fordi dei representerte interessene til familielivet og familien, mens mennene for Freud var dei store kulturskaparane. Mennene skapte kulturen gjennom å henta energi frå kvinnene, som alltid var tilgjengelege, og ved å få kontroll over sine seksuelle og aggressive drifter eller gjennom å renonsera på ei meir omfattande driftsrealisering. Kvinnene gjev energi til kulturen, eller sivilisasjonsprosessen, men dei vert knapt sett på som agentar for å skapa kultur (Freud 1992 [1930]: 46–47).

Eg vil gjerne avslutta dette avsnittet med eit døme som nettopp viser korleis kvinnene i dagens kapitalisme tilfører akkumulasjonen ein emosjonell meirverdi, noko som er eit døme på at kvinnene gjev energi til kulturen. Hochschild (2001) gjev ein svært innsiktsfull analyse der ho kombinerer Marx si forståing av lønnsarbeidet med Freuds omgrep om at kjensler og kjærleik kan overførast, eller forskyvast, frå eit objekt, eller ein person, til eit anna objekt eller ein annan person. Ho skildrar med dette korleis

økonomisk utbyting og ulikskap, og eit nytt moment i kapitalakkumulasjonen, samsvarar med framveksten av omsorgskjeder og overføring av ein emosjonell meirverdi frå omsorgsarbeidarar i fattige til omsorg for barn i rike land. Omsorgskjeda startar i eit fattig land der ei mor reiser frå eigne barn, som vert tekne hand om av andre i familien, for å gje omsorg til barn i mellomklasse-familiar i til dømes USA. Det er altså evne til å gje kjærleik til eigne barn som vert overført til kjærleik og omsorg for framande barn, og slik kan denne mellomklassefamilien få tilgang til ein emosjonell meirverdi. Denne emosjonelle meirverdien vert vidare utnytta til å fornya organiseringa av lønnsarbeidet og difor gje eit nytt moment i kapitalakkumulasjonen innanfor dei globale korporasjonane. Dei profesjonelt utdanna kvinnene kan gå inn i sentrale posisjonar i den globale kapitalismen, fordi kvinner frå fattige land har den daglege omsorga for barna til kvinnene med ulike profesjonelle utdanningar. Dette fører også til at desse kvinnene kan overføra sine omsorgsevner og relasjonelle kompetansar til arbeidsoppgåver i den nye kapitalismen. Desse kvinnene arbeider særleg med marknadsføring og anna emosjonelt og relasjonelt arbeid, som å pleie og skapa kontaktar, noko som også er eit viktig innslag i den nye kapitalismen. Denne globale kapitalismen får difor overført ein emosjonell meirverdi gjennom mange ledd, og barn i fattige land får underskot av morskjærleik, slik at den nye kapitalismen kan få utnytta dei relasjonelle og emosjonelle kompetansane til dei profesjonelle kvinnene

Freud og Weber: *Weltanschauung* og det vestlege borgarskapet

Arbeidarklassen får altså tilgang til dei mest verdifulle kulturelle verdiane berre gjennom å aktivisera aggresjonen sin mot menneske frå andre nasjonale kulturar. Men religionen, som

også er ein kulturell verdi, vert for den arbeidande massen eit kjærkome og lett tilgjengeleg kulturelt gode. Men religionen er altså ein illusjon, eller ei ønskjetenking, som også kan forståast som ein forbigåande kollektiv tvangsnevrose. Arbeidarklassen får tilgang til kunst og kultur gjennom ei fiendtleg innstilling til andre kulturar, og arbeidarklassen og andre menneske er motta-kelege for religiøse illusjonar i møte med ein farefull og fiendt-leg natur. Arbeidarklassen får altså tilgang til kulturverdiane berre gjennom ein aggressiv kamp, enten mot andre menneske frå andre nasjonar, eller gjennom ein kamp mot naturen, som Freud også forstår som ei form for aggresjon. Denne analysen av religionens genealogi, som Freud skisserer i denne boka, har sjølvsgagt ei sjølvstendig interesse, men her vil eg gå vidare med eit anna perspektiv. Det som Freud uttrykkjer i ein polemisk harme mot det infantile og nevrotiske ved religionen, kan også studerast som eit utkast til å studera ein valslektskap, eller indre slektskap, mellom klasse og verdssyn i Max Webers forstand.

Weber meinte at alle rasjonaliserte religionar har sublimert, eller transformert, orgiane og rusen til sakrament, frelsesmiddel eller heilage verdjar. Både kontemplasjonen og askesen som mid-del til frelsa har difor oppstått gjennom sublimering av opphav-lege intense kjensler som spring ut av orgiastisk ekstase og bruk av rusmiddel. Med dette meiner Weber at all frelse må opplevast som ein emosjonell tilstand her og no, og difor er også puritanara-nes *certitudo salutis* ei intens emosjonell oppleving av at menneska har prøvd seg sjølve som Guds reiskap, eller instrument. Nokre religiøse kan oppleva frelsa som ein mystisk einskap, *unio mystica*, eller andre truande kan oppfatta seg som brudgommen til Maria eller brura til Kristus. Desse tilstandane har vorte søkte på grunn-lag av den sterke emosjonelle verdien og dei intense kjenslene som er knytte til dei heilage verdiane. Det er på denne måten vi må forstå at både dei asketiske frelsesmidla og den kontemplative og mystiske erfaringa av det heilage skaper ein intens emosjonell

tilstand, og difor er desse frelsesmidla eller heilage verdiane ei sublimering av rusen og orgasmen (Weber 1993 [1915]: 278).

Kvart stratum, eller klasse og stand, har også ein disposisjon for eit særskilt verdssyn. Bøndene er organisk bundne til krinsløpet i naturen, og dei har svakt utvikla verdssyn, eller ein skort på ei heilskapleg meining om lidinga og døden i tilværet. Bøndene har vidare ein tendens til magi, noko som er eit forsøk på å påverka vonde og gode ånder i den fortrylla verda, og kontakten med denne fortrylla verda skjer også gjennom orgiar og ekstatiske seremoniar. Den politiske og militære eliten er ofte einsidig orientert mot denne verda og har difor ikkje materielle eller ideelle interesser til å utvikla verdssyn, eller idear om frelse. Prestane har gjennom alle tider vore ein stand som utviklar verdssyn der det er ein stor avstand mellom eliten og massen, og der frelsa berre kan oppnåast gjennom svært sublimerte sakrament, som er kontrollerte av prestane, og der avstanden til den opphavlege orgiastiske energien er stor. Mange intellektuelle stender har vore disponerte for verdssyn som legg vekt på at frelsa kan oppnåast gjennom ein mystisk kontemplasjon som fører til ei flukt frå verda. Dei intellektuelle strever med å sameina seg med det upersonlege kosmos, altså å perfektionera seg sjølve utanfor verda i staden for å forsøkja å endra verda gjennom aktiv handling. Ifølgje Weber er borgarane disponerte for ein praktisk rasjonalitet og eit verdsskapande virke i den daglege verda, noko som er forankra i ei asketisk form for religiøsitet. Borgarane i den vestlege kulturen, eller sivilisasjonen, er disponerte for å prøva seg sjølve som Guds reiskap eller å utvikla verdsherredømme og aktivitet framfor verdsflukt og passivitet, slik det var meir vanleg i den austlege kulturen (Weber 1993 [1915]).

Innanfor ein slik samanheng kan ein hevda at Freud gjev eit viktig tillegg til forståinga av den praktiske rasjonaliteten, realitetsorienterings og karakterstyrken til borgarane. Han meiner at den psykomaterielle situasjonen deira korresponderer med, eller disponerer for, vestleg sivilisasjon og rasjonell

realitetsorientering, mot den irrasjonelle fantasiverda og dei religiøse illusjonane som var vanlege innanfor arbeidarklassen, som i denne samanhengen har felles trekk med det usublimerte orgiastiske innslaget i bøndene sine liv. Borgarane er vidare disponerte for vitskap, kunst og rasjonalitet, noko som Freud forstår som sublimering av drifter. Borgarane er også delvis frigjorde frå ytre nød og tvang, og difor er dei i stand til å erstatta den eksterne tvangen med ein autonom sjølvkontroll. Borgarane representerer på alle vis sivilisasjonen mot det irrasjonelle barbariet og den spontane lysta som finst innanfor massen av arbeidarar. Innanfor ein slik konsepsjon vert arbeidarklassen ein masse med menneske som er fiendar av sivilisasjonen, og dei psykomaterielle vilkåra deira har ein indre slektskap med religiøs infantilisme. Dei har ein hang til religiøse ønsketenkingar og illusjonar, dvs. dei manglar realitetsorientering og rasjonell dømmekraft. Massen i arbeidarklassen er som barn som søker direkte tilfredsstilling, dei har inga evne til å overføra driftsenergien sin til kunst og vitskap. Dette heng nært i hop med manglande evne til sjølvkontroll, noko som fører til at dei vert styrte av ekstern tvang, og at dei på ein infantil måte underkastar seg autoritetar (Cavalletto 2007: 30).

I kjernen av ei sosiologisk problemstilling?

I dette kapitlet har eg hevda at Freud gjev relevante innsikter i ein analyse av samsvaret mellom klasseposisjonar og karakter, legning og verdssyn, både i tilhøve til den klassiske sosiologien og i tilhøve til aktuelle problemstillingar. Det er dessutan slik at kvar av dei klassiske sosiologane utforma sine framlegg til ein analyse av samsvaret mellom sosial struktur og verdssyn, og desse framlegga er alle viktige innslag i dagens forskingsprogram om lagdeling og kollektiv identitet.

Durkheim sitt mest generelle prosjekt var å studera samsvaret mellom plassering i sosiale rom og primitive klassifikasjonar, eller religiøse verdssyn (Durkheim 1995 [1912]). Durkheim og nevøen Mauss uttrykte denne samanhengen i følgjande formel: Klassifisering av ting reproducerer klassifisering av menneske (Durkheim og Mauss 1969). Dei romlege avstandane mellom menneska var difor negativar som kunne framkallast som eit sett med primitive klassifikasjonar og religiøse verdssyn.

Weber hevda at kvar stand, eller stratum, var disponert for eit verdssyn, eller at det var ein indre slektskap mellom stands- og klasseinteresser og verdssyn, der til dømes borgarskapet var disponert for praktisk rasjonalitet, askese og søking etter aktivt verdsherredømme, mens dei intellektuelle til alle tider har vore disponerte for verdsflukt og passiv kontemplasjon. Bøndene (og arbeidarane) var disponerte for orgiastiske og ekstatiske frelsesmiddel, noko som både Weber og Freud tolkar som manglande evne til å sublimera rusen og den ekstatiske nytinga til meir rasjonaliserte og opphøgde kulturelle gode, eller verdssyn (Kaye 1992).

Innanfor den nymarxistiske tradisjonen har David Harvey (1989) lagt fram ein analyse av korleis endringar i arbeidskontrakten, slik som auken i talet på mellombels tilsette, førte til svakare arbeidarkollektiv og meir flyktige identitetar, noko som vart det sosiale grunnlaget for framveksten av postmodernismen. Frederic Jameson (1998) studerte det same samsvaret på nivået for produksjonsmåten, der han identifiserte eit samsvar mellom finanskapitalismen og postmodernismen som eit verdssyn og ein psykisk disposisjon, noko han skildrar som ei desentrering av subjektet og ein framvekst av schizofreniliknande subjekt som vert overvelda av intense erfaringar lokaliserte i eit evig no.

Bourdieu laga ein syntese av alle desse klassiske prosjekta: Han studerte korleis teoretisk konstruerte, objektive klasseposisjonar innanfor sosiale rom kunne danna grunnlag for felles klassehabitus og klassemedvit (Marx), eller korleis denne

objektive klassesituasjonen danna grunnlag for danning av stender med subjektiv samkjensle, felles livsstil og felles oppfatning av ære (Weber), noko som også kan skildrast som eit samsvar mellom plassering i posisjonar i sosiale rom og disposisjonar, eller systemet av primitive klassifikasjonar (Bourdieu 1995).

Innanfor denne teoretiske konsepsjonen kan innsikter frå Freud vera viktige for å kasta ljøs over at ulikskapar innanfor klassestrukturen samsvarar med psykiske ulikskapar, noko som idealtypisk kan skildrast gjennom at dei privilegerte klassane har evne til sublimering, slik at dei kan oppleva den sublime kunsten og vitskapen, mens dei underprivilegerte klassane har manglande evne til sublimering, som heng i hop med disposisjonar for ønskjefantasier og religiøse illusjonar.

Dersom vi ser på borgarskapet og arbeidarklassen som generiske storleikar, kan ein difor seia følgjande om tilhøvet mellom Freud og Bourdieu sine syn på desse hovudklassane: Bourdieu skildrar to ulike verdssyn, eller fundamentale måtar å vera i verda på, gjennom to oppfatningar og tilhøve til kunsten. For å greia ut om desse to verdssyna viser han til det skiljet som Kant innførte mellom behag og begjær i kunsten. Den folkelege kunsten investerer begjær og sanseleg substans i kunsten, mens det lærde og borgarlege blikket sublimerer dette begjæret og opphevar kunsten til interesselaust behag, eller den reine forma framføre det sanselege innhaldet. Arbeidarklassen integrerer kunsten i det sanselege, og det skjønne har ein funksjon innanfor ein konkret livssamanheng. Borgarskapets interesse-lause behag fører det skjønne vekk frå det sanselege begjæret og hevar kunsten opp i ein høgare sfære, eller sublimerer begjæret til kunstnarlege former. Dette er også ei intellektualisering av livet og danning av eit skolestisk blick som er produsert av eit liv med fritid som ikkje er underlagt det nødvendige strevet. Både Freud og Bourdieu meinte at borgarskapet utgjorde ein dominerande og overlegen klasse, nettopp fordi dei var i stand

til å setja heile sin driftsenergi inn i den kreative kunsten (og vitskapen). Bourdieu formulerer dette som at kunsten er eit felt som sublimerer primære behov til ein høgareståande smak på denne fortetta måten: «Gjennom negasjonen av en nytelse som er laverestående, grov, vulgær, billig og underdanig – i ett ord naturlig – dannes den hellige kulturelle sfære. De som vet å gi seg selv sublimerte, raffinerte, desinteresserte, frie og distingverte gleder – gleder som de enkle og profane aldri vil få del i – får bekreftet sin overlegenhet» (Bourdieu 1995: 53).

KAPITTEL 7

Eit perspektiv på samsvaret mellom psyke og sivilisasjon⁶

Om Freuds analyse av samsvaret mellom samfunn og psyke kan vi seia at Freud fortel ei historie i to utgåver. Éi historie er nær knytt til detaljerte casestudiar av det individuelle livsløpet, og her avslører Freud universelle og komplekse psykiske strukturar på basis av ein studie av ei rekke spesialtilfelle innanfor den borgarlege familien, noko som begynte med *Studier over hysteri* (1895) og kasusskildringa av ei hysterisk kvinne som fekk namnet Anna O. Freud sine ambisjonar om å forstå menneske og samfunn var grenselause, og difor ville han fortelja denne historia ein gong til, no med referanse til menneskeslekta si utvikling frå den første animistiske sivilisasjon til den religiøse sivilisasjonen og endeleg fram mot den rasjonelle og vitskaplege tidsalderen, der iallfall ein utdanna og opplyst elite kan utvikla ei moden realitetsorientering.

Sjølv om Freud etter kvart oppdaga aggresjonen som det mest alvorlege kulturproblemet, haldt han også fast på

«seksualteorien», som var hans første store oppdaging. Innanfor dette teoretiske perspektivet kunne Freud hevda at dei seksuelle utviklingsfasane til enkeltmennesket var eit spegelbilde av alle utviklingsfasane til kulturen: Etter dette perspektivet samsvara den animistisk-narsissistiske fasen med den orale fasen, framveksten av verdsreligionane samsvara med den analsadistiske fasen, og den moderne vitskaplege sivilisasjonen og den patriarkalske dominansstrukturen innanfor det borgarleg-kapitalistiske samfunnet samsvara med den modne genitale seksualiteten (Freud 1972 [1909, 1940]: 82–87).

Dei dramaa som utspelte seg i den borgarlege familien i verdsbyen Wien, vert etter dette berre eit mikrokosmos, eit spesialtilfelle, og eit spegelbilde av menneskeslekta sin lange veg mot ein mogleg rasjonell og vitskapleg sivilisasjon.

Det primitive lille vesenet skal i løpet av få år bli et sivilisert menneskebarn og tilbakelegge en uhyre lang strekning av den menneskelige kulturutvikling i løpet av nesten uhyggelig kort tid. [...] Derfor skal man ikke glemme å regne kulturinnflytelsen med til betingelsene for nevrosene. Vi forstår at for barbaren er det lett å være sunn, mens det for kulturmennesket er en vanskelig oppgave (Freud 1972 [1909, 1940]: 124).

Innanfor denne kliniske samanhengen meinte Freud også at det ontogenetiske, altså den enkelte si utvikling frå barn til vaksen, og det fylogenetiske, altså menneskeslekta si historie, flettar seg saman i draumen. Freud meinte at draumen oppstår i den enkelte frå at umedvitne driftsimpulsar kjem til overflata i eget under søvnen. Andre materiale for draumen er konfliktfulle eller skakande minnerestar frå det daglege livet og spesielt traumatiske opplevingar frå fortida, som under søvnen hentar styrke frå det umedvitne driftslivet og trengjer seg fram i det sovande eget. Desse tre kjeldene til draumen – driftslivet, restar av konfliktar

frå det vakne dagleglivet og traumatiske minne – utgjer også dei latente draumetankane som vert omforma gjennom fortettingar (*Verdichtung*) og forskyvingar til det manifeste draumeinnhaldet.

Draumeinnhaldet vert på denne måten «overdeterminert», noko som vil seia at det er fleire årsaker, som driftsimpulsar, traumatiske opplevingar og minne frå dagen før, til kvar enkelt draum som vi har. Det er dette manifeste draumeinnhaldet vi kan fortelja om i vaken tilstand, og desse draumeminna er eigentleg berre nokre glimt av fortetta symbol og overførte meiningar, noko som må tolkast på same måte som vi tolkar poesien sine fortetta symbol og overførte meiningar, eller metaforar og metonym (Kittang 1997). Freud meinte også at den enkelte sine draumeminne er meir rike enn det han/ho kan minnast frå det vakne livet, og i draumen kjem gløymde minne frå eigen barndom tilbake. Under draumen talar også språklege symbol i oss som vitnar om eit kollektiv opphav, og desse symbola har ei artshistorie, fordi dei representerer erfaringar frå ei arkaisk fortid som vert formidla til oss gjennom mytar og tradisjonar som ei bølge gjennom historia, eller som ei samanhengande verknadshistorie (Freud 1972 [1909, 1940]): 99).

Biologisk og symbolsk evolusjon

Det er også relativt enkelt å forstå Freuds perspektiv på dette tilhøvet mellom individuelt og kollektivt minne innanfor dagens evolusjonsbiologiske og kognitive perspektiv, og det er ikkje noko med Freud som automatisk er forelda. Den kognitive evolusjonen skjedde i den arkaiske historia gjennom to avgjerande fasar, der den menneskelege hjernen og den biologiske naturen utvikla seg i samspel med kulturen.

Den første fasen er knytt til framveksten av menneskeslekta gjennom to millionar år, noko som gjorde at menneskeslekta,

eller meir spesifikt *Homo erectus*, fekk ein radikalt anna kognitiv kapasitet enn primatane gjennom å utvikla ein «mimetisk kultur». Den kognitive kapasiteten var knytt til at menneska danna nettverk av hjernar gjennom utviklinga av ein offentleg kultur, der menneska lagra minne og vidareførte tradisjonar og evner (*skills*) gjennom å framføra dei offentleg gjennom mimetiske og rituelle praksisar. Det var også desse dugleikane, som måtte lærast av kvar enkelt gjennom barndommen, som var eit vilkår for at menneskeslekta mykje seinare kunne utvikla eit symbolsk språk. Etter dette vert den symbolske og mimetiske kulturen den viktigaste omverda før den genetiske seleksjonen av den menneskelege hjernen.

Det neste store steget i dette samspelet mellom biologisk og symbolsk evolusjon var framveksten av *Homo sapiens* og den veldige kognitive kapasiteten som vart knytt til framveksten av ein «mytisk kultur», der språket og det narrative auka menneska sin kapasitet for representasjonar og kollektivt minne, noko som var ferdig utvikla for om lag 70 000 år sidan (Donald 2012, Møen 2020).

Den same kognitive utviklingsprosessen kan også forståast innanfor eit psykoanalytisk perspektiv, og mot denne bakgrunnen kan ein seia at våre enkelte liv er fletta inn i kollektive og historiske samanhengar, og våre individuelle liv er ein del av den allmenne evolusjonen som har to relativt sjølvstendige utviklingslinjer. Den eine er den biologiske evolusjonen som er styrt etter den heteroseksuelle reproduksjonen og det naturlege utvalet, og der genane er eit lager med informasjon henta ut frå den aller første biologiske tidsalderen, lenge før historia om sivilisasjonsutviklinga tok til.

Den andre utviklingslinja er den symbolske utviklingshistoria (ved framveksten av først den «mimetiske» og seinare «den mytiske» kulturen), der dei kollektive symbola representerer eit lager med informasjonar – tilsvarande genetiske informasjonar – over dei rike erfaringane og utfordringane menneska har stått andsynes

gjennom fleire hundre tusen år, etter at menneska vart «siviliserte». Og desse kollektive erfaringane vert overførte gjennom generasjonar og manifesterte i dei mange språka, tradisjonane, mytane og dei mange tekstane som finst i verda. Våre individuelle liv er tilfeldige og kontingente, men både den biologiske og den symbolske disposisjonen, utvikla gjennom heile historia til menneskeslekta, verkar i oss og bestemmer kva vi gjer, tenkjer og føler.

Personlege minne varer berre eit liv og er skrivne inn i den dødelege organismen. Men sivilisasjonen har likevel ein kontinuitet, fordi kollektive minne, fantasiar, mytar og alle slags idear og symbol vert overførte gjennom generasjonar langs desse to vegane, den biologiske evolusjonen og den symbolske evolusjonen eller verknadshistoria. I ei freudiansk forståing vert denne doble arvemodellen knytt til to samfunnsmessige aksar: Den eine er den heteroseksuelle reproduksjonen og den biologiske evolusjonen som vidarefører arvematerialet, og den andre er den målhemna seksualiteten innanfor brorfellesskapet (med homoseksuelle innslag), der den seksuelle energien vert sublimert, eller overført, til felles kulturelle symbol, eller eit verknadshistorisk informasjonslager, analogt til genane (Paul 1991: 282–284). Freuds perspektiv kan på denne måten visa til menneskeslekta si dobbelte utviklingshistorie, både ei biologisk og ei symbolsk historie, samstundes som Freuds perspektiv kan førast saman med dagens evolusjonsteori og kognitive vitskap.

Den sosiale karakteren

Mange samfunnsforskarar, psykoanalytikarar og filosofar vart inspirerte av denne tankemodellen om samsvaret mellom den enkelte si utvikling og den historiske utviklinga. Innanfor den psykoanalytisk samfunnsteorien la mellom andre Erich Fromm (1900–1980) fram eit utkast om at kvar historisk epoke vart

boren oppe av ein dominerande sosial karakter: Den krigerske riddaren, som hadde rustning, hest og lanse, var slik sett den berande sosiale karakteren under føydalismen, den arbeidsame, stae, sparsame og ordensprega borgaren, eller den kapitalistiske forretningsmannen, var ein berande sosial karakter for den borgarleg-kapitalistiske samfunnsordenen, og endeleg vart den hedonistiske og nyttingsorienterte forbrukaren ein dominerande sosial karakter for dagens konsumkapitalisme (Fromm 1981).

På 1940-talet studerte Theodor W. Adorno radiosendingane til den evangeliske presten Martin Luther Thomas. Gjennom ein innhaldsanalyse av desse talane meinte Adorno at han kunne identifisera ein protofascistisk karakter som vart vanlegare innanfor den monopolkapitalistiske perioden. I kontrast til dette skisserte Adorno ein sosial karaktertype innanfor den liberale og borgarlege kapitalismen. Den liberale entreprenøren hadde eit overeg, eller samvit, som vart danna gjennom introjeksjon av ein farsautoritet. Denne liberale entreprenøren hadde vidare eit sterkt eg, og han kunne handla autonomt styrt av fornufta. Denne borgaren var autonom også fordi han kunne kontrollera driftene frå detet eller overføra driftsenergien til skapande verksemder innanfor næringsliv, kunst og vitskap.

Adorno meinte at desse radiotalane til Martin Luther Thomas gav innsikter i ein fascistisk sosial karakter. Denne mennesketypen hadde svakt utvikla samvit, fordi han aldri hadde internalisert ein farsautoritet. Bortfallet av denne myndige autoriteten skapte ein samvitslaus autoritær karakter hjå menneska i neste generasjon, fordi dei ikkje kunne etterlikna ein myndig far, og difor kunne det oppstå ein regressiv lengt etter å underkasta seg karismatiske tyrannar (Cavalletto 2007: 138–145). Eget stod i fare for å kollapsa under mangel på fornuft og rasjonalitet. Den fascistiske mennesketypen vart styrt av irrasjonelle drifter og hadde lita evne til å utsetja tilfredsstillinga av driftene eller sublimere driftene til kulturelle prestasjonar.

Oppsummert kan ein seia at denne fascistiske menneskety-
pen representerte «the great little man» som kunne omforma si
personlege svakheit til ein veldig styrke innanfor den irrasjonelle
massen. Det paradoksale med fascismen var nettopp at den karis-
matiske føraren henta styrke frå massen av svake, usjølvtendige
og underdanige individ, som også hadde ein masochistisk lengt
etter å verta slått, forneda og kastrerte.

Figur 4 (Cavalletto 2007: 143)

	Den liberale entreprenøren Autonome individ	Fascistisk, Autoritær underkasting Usjølvtendige individ
Overeg	Introjeksjon av farsautoritet	Ikkje noko autonomt samvit
Eget	Sterk eg – styrt av fornufta	Eget kollapsar, slutten på fornufta
Detet	Represjon strukturerer psyken	Direkte tilfredsstilling

Norbert Elias sitt tilsvarende prosjekt for å forstå samsvaret mel-
lom psyke og sivilisasjon, eller samsvaret mellom psykogenese og
sosiogenese, er eit meir aktivt forskingsprogram. Eg har alt skrive
om Elias i introduksjonen til denne boka, men her vil eg visa til
nokre andre aspekt ved Elias sin teori. Det er mindre kjent at
Elias' hovudverk *The Civilization Process* var sterk påverka av
Freuds *Ubehaget i kulturen*, og elles vart Elias også influert av
den britiske objektreasjonsteorien, slik den vart utvikla i Lon-
don på 1930-talet (Cavalletto 2007: 185–189, 215–226).

På mange måtar kan ein forstå Elias sitt hovudverk som ei rea-
lisering innanfor den historiske sosiologien av Freuds spekulative
psykoanalytiske teoriar, både når det gjeld å forstå samanhengen
mellom monopolisering av valdsmakta og utviklinga av sjølv-
kontroll over aggresjonen eller åtakslusta (*Angriffslust*), og når
det gjeld å gjera bruk av Freuds omgrep om detet, eget og over-
eget innanfor ein konkret historisk samanheng. Det historiske
startpunktet for Norbert Elias var det krigerske riddarsamfunnet

(800–1100), der det ikkje fanst sentrale valdsmonopol. Difor var riddarane ekstremt aggressive og flyktige i kjenslene sine. Dei hadde liten grad av sjølvkontroll, altså svakt utvikla eg og overeg, og var såleis styrte av spontane drifter, som åtakslysta. Det er likevel eit godt grunnlag for å hevda at Elias forstod desse driftene som forma av bestemte objektrelasjonar, eller bestemte samhandlingar med andre menneske, slik at driftene ikkje var naturlege substansar, men konstituerte innanfor eit felt av relasjonar mellom menneska og gjennom eit samspel mellom den biologiske kroppen, den intersubjektive psyken og sosiale mønster, konkurransetilhøve, eller det som Elias kalla sosiale figurasjonar.

Framveksten av den vestlege sivilisasjonen skjedde gjennom at det gradvis vaks fram sentrale valdsmonopol og ein hoffkultur, der eliten på hoffet utvikla ei ekstrem raffinering av manerane, altså eit velutvikla eg som var styrt av ei streng realitetsorientering for å vinna fram i prestisjekampen på hoffa, eller at det vaks fram ein «hoffrasjonalitet» som kalkulerte framferda og manerane nøye, men denne hoffkarakteren hadde ikkje utvikla eit tilsvarende sterkt overeg. Den opne valden i riddarsamfunnet vart erstatta av ein meir kontrollert konkurranse om posisjonar innanfor hoffet.

Framveksten av det profesjonelle, borgarleige og kapitalistiske samfunnet førte til ein skjerpa konkurranse om både profesjonelle embete og om å vinna fram i den kapitalistiske konkurransen, noko som fremja ekstrem sjølvkontroll over alle drifter og difor også framveksten av borgarane sine strenge overeg. Dette førte til at den aggresjonslysta som utspelte seg mellom riddarane, no flytta inn i psyken som eit aggressivt og straffande overeg og difor gjev den historiske genealogien til det «ubehaget i kulturen» som Freud meinte var prisen for framveksten av ein fredeleg sivilisasjon (Freud 1992 [1930]).

Det finst også meir generelle og aktuelle analysar av svaret mellom ein samfunnstype og ein driftsdisposisjon, eller

karaktertype, og her vil eg framheva den polsk-britiske sosiologen Zygmunt Baumans (1925–2017) mønstergyldige døme: Bauman skildra ein overgang frå eit produksjonssamfunn til eit konsumsamfunn, og vidare hevda han at kvar av desse samfunnstypene samsvarar med ein driftsdisposisjon eller ein særskild psykisk type. I produksjonssamfunnet vert flest mogleg integrerte i samfunnet gjennom arbeidet, og difor vert karakterane og driftsanlegga forma av det asketiske realitetsprinsippet. Det er også ei normativ regulering av livsførselen og ein konsensus om felles verdier. I konsumsamfunnet vert individa først og fremst knytte til samfunnet som konsumentar, og lystprinsippet erstattar realitetsprinsippet, noko som skaper den grenslause trongen til å konsumera stadig nye produkt med ein inntil-vidare-verdi. Menneska vert her ikkje integrerte innanfor eit normativt og politisk verdifellesskap, og det er ei radikal todeling mellom konsumentane, som kontinuerleg vert forførte til ei søking etter nye produkt og estetiske opplevingar og ein kvilelaus mobilitet, og dei mislykka konsumentane, som vert disiplinerte innanfor panoptiske institusjonar (sjå til dømes Bauman 1992: 50–52, Bauman 1997: kap. 3).

Person, samfunn, kultur

Den amerikanske sosiologen Talcott Parsons (1902–79) vert ofte rekna for grunnleggjaren av den moderne sosiologien (Joas 2009). Men det er mindre kjent at han også skisserte ein avansert teori om korleis Freuds psykoanalyse kunne integrerast innanfor ein generell teori om sosial handling (Parsons 1964: 79–111). Parsons meinte at hovudinnhaldet i det personlege systemet kan utleiast frå at kulturen og samfunnet vert prega inn i det personlege systemet gjennom sosialiseringsprosessen, men han understreka også at det personlege systemet har ein autonomi, noko som er knytt til den unike livshistoria til kvar enkelt og tilhøvet til

eigen organisme. Parsons treng innsatsar frå Freuds omgrep for å analysere korleis det personlege systemet er internt differensiert i analytisk sjølvstendige komponentar som eget, overegget og detet.

Parsons la fram eit forslag til korleis denne systemanalysen vart knytt til den psykoanalytiske objektrelasjonsteorien, slik Freud skisserte han i *Jeget og detet* (2014 [1923]), der det personlege systemet, ifølgje Parsons, vart analysert som eit samspel mellom detet, eget og overegget. Det særskilde bidraget til Parsons var å visa til at alle desse aspekta ved det personlege systemet vart forma og konstituerte innanfor bestemte mønster av objektrelasjonar, noko som meir generelt kan forståast som mønsteret av samhandlingar. Dette førte sosiologien om sosiale samhandlingar inn til kjernen av den psykoanalytiske teorien, samstundes som psykoanalysen var ein nødvendig teoretisk reiskap for å gjera greie for det personlege systemet innanfor Parsons sitt handlingssystem, med kulturen, samfunnet og organismen som dei andre systema.

For det første vert eget, som den instansen i personlegdommen som formidlar mellom det interne lystprinsippet og det eksterne realitetsprinsippet, skapt gjennom den orale fasen i den tidlege samhandlinga mellom mor og barn. Eget vert på denne måten svært tidleg ein integrert del av eit sosialt system, eller eit kollektiv, mellom mor og barn, og identifiseringa er her at barnet gradvis lærer seg den eine rolla i det komplementære rollesystemet mellom mor og barn. I denne førødpale fasen vert det særleg ei aktualisering av forholdet mellom eget sitt sjølvstende og den symbiotiske bindinga til mora. Det er også denne tidlege identifiseringa med morsfiguren som er basis for seinare meir utovervende objekt-kateksis. Barnet vel morsfiguren som første seksualobjekt nettopp på eit grunnlag av ei tidlegare identifisering av mora som ein omsorgsperson som har nært barnet og gjeve det grunnleggjande tryggleik, slik at det vesle barnet vil, på grunnlag av den opphavlege identifikasjonen med mora, også ha mora som det første objektvalet (*objekt-cathexis*, *Besetzungen*).

Samstundes er det også slik at når barn, og seinare vaksne, må gje opp eit kjærleiksobjekt, vert dette objektet inkorporert, eller installert som ein indre figur i eget.

På neste nivå i denne sosialiseringprosessen skjer det ei internalisering, eller ein introjeksjon av eit overeg, som i Parsons tankefigur er ein høgare orden av eit normativt mønster, og i denne samanhengen viser Parsons også til den eineståande konvergensen mellom Freud og Durkheim i synet på internaliseringa av slike avanserte verdisystem. Denne introjeksjonen av overegget skjer også gjennom at barnet i den ødipale fasen vert integrert i eit meir komplekst rollespel med dei andre familiemedlemmane, og særskilt differensieringa mellom foreldrerollene vert sentral. Den partikulære samhandlinga mellom mor og barn vert her supplert med ei meir kompleks samhandling og ei meir kompleks sosial organisering, som difor også er styrt av meir generelle og universelle verdiorienteringar, noko som er eit hovudkjenne-teikn for verdiane og det normative mønsteret i det kulturelle systemet.

Det er særskilt interessant å visa til at Parsons meinte at detet og driftene vert forma gjennom tidlege mor–barn-samhandlingar. Detet, driftene eller instinkta, i organismen har analytisk sjølvstende i forminga av ein person, men samstundes er det slik at også den biologiske naturen, forstått som driftene, vert konstituerte i tidlege samhandlingar mellom mor og barn i den orale fasen. Her vert det skapt ein grunnleggjande identifikasjon mellom mor og barn som er regulert av finstemte utvekslingar av barnet sitt behov for å kjenna behag og mora sin respons på spedbarnet sine ytringar av behag og ubehag. Barnet sine naturlege disposisjonar vert på denne måten svært tidleg forma, konstituert og regulert av mora sin respons, slik at i analytisk forstand finst det ein biologisk natur hjå barnet, men i meir konkret forstand er denne naturen voven inn i relasjonar og det kollektive systemet mellom mor og barn. Men til skilnad frå dei

andre laga i personlegdommen er detet i direkte kontakt med organismen, ulikt dei andre handlingssystema. Detet er også heilt i tråd med Freud sin analyse av dei eldste laga i personlegdommen, og slik sett vert eget og overeget gradvis utvikla som relativt sjølvstendige instansar i personlegdommen gjennom ein differensieringsprosess. Detet er difor meir plassert i grenseområdet mellom det organiske og det som vert forma av objektrelasjonar og kulturelle symbolsystem (Parsons 1964: 79–111).

Sjølv om Parsons støttar seg ganske einsidig på Freuds *Jeget og detet* (2014 [1923]), ser han heilt bort frå Freuds fundamentale gjennombrøt i denne boka, som er at nevrosane ofte er produserte gjennom at den tause dødsdrifta produserer ei sjølvdestruktiv skuldkjensle. Nevrosane får ei anna årsak i dette skriftet, dei er ikkje lenger skapte berre gjennom innskrenkingar i libido, men altså av ei dødsdrift som vert innovervend og sjølvdestruktiv. Freud sine dystre føresetnader om den menneskelege døds- og aggresjonsdrifta er også heilt fråverande i Parsons sin utviklingsteori og teori om det moderne samfunnet i *System of Modern Societies* (1971). Parsons optimistiske evolusjonsteori, der samfunnet utviklar seg mot eit demokratisk samfunn med inkluderande, fredelege fellesskap, sjanselikskap og lagdeling gjennom meritokrati og ein effektiv marknadsøkonomi, er grunnleggjande ulik Freuds samfunnsteori, som legg vekt på den dialektiske spenninga mellom Eros, som dannar fellesskap, og døds- og aggresjonsdrifta, som løyser opp fellesskapet.

Parsons ville absolutt ikkje ha forståing for at eit fellesskap ofte vert danna gjennom aggresjon mot dei som står utanfor. Freud på si side kunne neppe gje si støtte til eit omgrep om verdi-generalisering, noko som medfører at motstridande og fiendtlege interesser kan integrerast i ein meir generell og abstrakt verdiorden. Parsons og Freud skriv innanfor fundamentalt ulike register, og avstanden er så stor at det knapt er meningsfullt med eit forsøk på teoretisk integrasjon.

KAPITTEL 8

Utsikt over dagens fellesskap, narsissisme, og fundamentalisme⁷

Freud analyserte to aspekt ved danninga av fellesskapet som kan seiest å vera sentrale for den generelle samfunnsteorien. For det første meinte Freud at ein kan forstå danninga av den emosjonelle «massen», der menneska sluttar seg saman i ein masse gjennom at dei har den same infantile beundringa av ein karismatisk leiar (Freud 2004 [1921]). For det andre meinte han at det er ein dialektikk mellom *Eros*, som søker stadig utvida solidaritet og *Thanatos*, som arbeider for å riva ned eit kvart fellesskap. Men vel så viktig er Freuds påpeiking av det sterke fellesskapet som kan oppstå i kampen mot fiendar, og i ytste konsekvens vert difor dødsfellesskapet ei djup kjelde til solidaritet. Historisk sett har dei sterkaste og mest emosjonelle fellesskapa, som dei nazistiske, kommunistiske og i dagens samfunn den valdelege fundamentalismen, drege vekslar både på den infantile lengten etter ein karismatisk leiar som representerer «egideala» hjå kvar

enkelt, og på den veldige solidariteten som oppstår gjennom å erfara døden og trugsmålet om døden i lag.

Kan Freuds generelle perspektiv også kasta ljøs over aktuelle empiriske analysar av til dømes fundamentalisme og vald, tvangshandlingar, narsissisme og tendensar til tilbakevending til den irrasjonelle massen, til dømes «ekkokammer» på Internett? Men før eg drøftar desse problemstillingane, treng eg seia å seia noko om ulike aspekt ved Freuds driftsteori.

Ulike perspektiv på driftene, overegret og nevrosen

Freud gjorde gjennom forfattarskapen sin bruk av tre ulike analytisk-teoretiske tankefigurar, noko som også er knytt til tre ulike utkast av driftsteoriar,⁸ tre ulike forståingar av nevrosar og tre ulike forståingar av overeg-omgrepet:

I det første framlegget til driftsteorien meinte Freud at det var ein dynamisk konflikt mellom libido og lystprinsippet som sikra reproduksjonen av arten, på den eine sida og egdrifta og realitetsprinsippet som bevarer den enkelte, på den andre sida. Innanfor denne driftstypologien formulerte Freud den mest kjende, men kan henda minst interessante, forståinga av at sivilisasjonen vert danna gjennom innskrenkingar og ikkje minst sublimeringar av seksualdrifta til kulturelle prestasjonar. Dette hadde både eit kjønns- og eit klasseaspekt: Freud meinte at kvinnene leverte energi til kulturutviklinga fordi dei undertrykte og innskrenka seksualiteten sin. Dei var svært moralske, og følgeleg var dei disponerte for å utvikla nevrosar og hysteriske symptom. Innanfor denne driftsteorien er det seksuelle frustrasjonar som skaper nevrosane, og overegret er ein introjeksjon av faren sitt strenge forbod mot incestuøse lyster. Freud meinte derimot at mennene både var mindre moralske og mykje meir sjeleleg

sunne. Mennene fekk denne relativt sunne sjela enten fordi dei sublimerte sine seksuelle lyster gjennom utdanning, vitskap og kulturelle prestasjonar, eller fordi dei realiserte sine «perversjonar» gjennom å forføra tenestejenter, ved overgrep på verjelause barn i familien og ikkje minst gjennom å ha seksuelle utflukter til prostituerte (Bocock 2002: 27–31).

Tilhøvet mellom arbeidarklassen og borgarane var slik at arbeidarane hang fast i det umodne og infantile, med eit svakt utvikla overeg, ei direkte realisering av libido, i kombinasjon med disposisjonar for religiøse illusjonar og narsissistisk eller aggressiv oppslutning om den nasjonale kulturen, noko som vil seia at dei enten elska det nasjonale fordi dette auka sjølvkjensla, eller dei elska sin eigen kultur mot ein bakgrunn av fiendskap mot andre, framande og nasjonalt underlegne kulturar. Det var denne krigerske nasjonalismen som oppstod i kjølvatnet av den første verdskrigen. Borgarane, derimot, utvikla modne og sterke karakterar på grunnlag av ei raffinert evne til å sublimera den seksuelle energien til verdifulle kulturelle prestasjonar. Borgarane utvikla difor eit fornuftig overeg, og dei vart modne og realistiske gjennom å «utdanna seg til realitetane», slik at dei også frigjorde seg frå dei infantile religiøse illusjonane (Freud 1985 [1927]).

Det neste framlegget til driftsteori finst i *Innføring i narsissismen* (2006 [1914]) og i *Totem og tabu* (2013 [1912–13]). Her gjennomfører Freud ei forskyving av driftsteorien til eit omgrep om narsissismen og eit fokus på det indre dramaet i eget, eller svingingane i eget mellom melankoli og mani. Den narsissistiske libidoen er etter dette asosial og egosentrisk, mens objektlibidoen i kombinasjon med sjølvbevaringsdrifta, eller egdrifta, rettar seg utover til andre menneske, slik at det vert danna ei «sosial drift» som skaper solidaritet og fellesskap (Paul 1991: 273). Innanfor denne forståingshorisonten vil mangel på tilknytting til eit fellesskap vera uttrykk for ein nevrose: «Kaller vi

de følelsesimpulsene som bestemmes av hensynet til den andre, uten å ta ham til seksualobjekt, for sosiale, så kan vi vektlegge disse sosiale faktorenes tilbaketrekning som et grunntrekk i nevrosen» (Freud 2013 [1912–13]: 110).

Innanfor denne forståinga av narsissismen vert overeget framstilt som eit egideal, noko som vil seia at dette er ein instans innanfor eget som vert elska narsissistisk. Denne innsikta kan brukast både til å forstå psykopatologiar og til å forstå danninga av den emosjonelle og hysteriske massen: Dette vil seia at individa kan slutta seg saman i eit fellesskap gjennom at dei elskar den same leiaren, som representerer egidealane til kvar enkelt. Innanfor denne måten å tenkja på forstår Freud den individuelle nevrosen som eit indre drama innanfor eget: Melankolien oppstår når egidealane ikkje vert realiserte og overeget står fram som ein straffande instans, og den maniske ekstasen oppstår når den enkelte frigjer seg frå egidealane eller realiserer dei.

I Freuds endelege framlegg til ein driftsteori forstår han både den enkelte si utvikling og sivilisasjonsutviklinga som eit samspel mellom døds- og aggresjonsdrifta (*Thanatos*) på den eine sida og Eros og livsdriftene på den andre sida. Dette kan frå ein fylogenetisk synsvinkel, altså med fokus på menneskeslekta si utvikling, forståast som at Eros er ei kraft som dannar stadig meir utvida fellesskap, mens dødsdrifta og destruksjonstrongen løyser opp eit kvart fellesskap. Dei «sosiale driftene» som Freud skildrar i teorien om narsissisme, vert i denne siste framlegginga av ein driftsteori overført til eit omgrep om Eros, slik dette vart skildra i *Hinsides lystprinsippet* (2011 [1920]) og vidareutvikla i *Jeget og detet* (Freud 2014 [1923]) og seinare i *Ubehaget i kulturen* 1992 [1930]) og *Analysis Terminable and Interminable* (1937). Dette omgrepet om Eros vert sett i dialektisk motsetnad til *Thanatos*, eller dødsdrifta, og der den nevrotiske skuldkjensla vert forstått som innovervend aggresjon, eller den indre stumme dødsdrifta.

Om narsissismen: Det animistiske, det religiøse og det vitskaplege utviklingsstadiet

Freud utvikla også eit historiesyn innanfor perspektivet om narsissismen, der han hevda at sivilisasjonen utvikla seg gjennom det animistiske stadiet, via det religiøse stadiet og endeleg fram mot det vitskaplege stadiet, slik at sivilisasjonsutviklinga også vert forstått som utgang frå den primitive narsissismen og ein gradvis framvekst av eit modent subjekt (Freud 2013 [1912–13], Freud 2006 [1914], Freud 2004 [1921]). På dette viset er det animistiske utviklingsstadiet prega av primitiv narsissisme, magi og tankens allmakt, og det religiøse utviklingsstadiet er prega av infantilisme og ei overføring av denne egosentriske allmaktskjensla til ein vernande og allmektig far. Den vitskaplege sivilisasjonen samsvarar med framveksten av ein moden og myndig karakter med realistiske orienteringar i høve til omverda, ein fornuftig kontroll over indre drifter og ein indre fred i tilhøve til det straffande samvitet, eller overegget, noko som Freud fortetta i utsegna: «Der hvor *'det'* var, der skal bli *'jeg'*. Dette er et kulturarbeide på linje med tørrelleggingen av Zuiderzjøen» (Freud 1992 [1932]: 67). Her har Freud den same optimistiske framstegstrua som ein opplysningsfilosof frå 1700-talet, idet han meiner at menneska vert klokare, meir myndige, fornuftige, og at menneska får auka kontroll over naturen.

Om vi går ut fra den før omtalte utviklingen av menneskenes verdensbilde, der den animistiske fasen avløses av den religiøse, og denne av den vitenskapelige, faller det lett å følge gangen i «tankenes allmakt» gjennom disse fasene. I det animistiske stadiet tillegger mennesket seg selv denne allmakten, i det religiøse har det avstått makten til gudene, men ikke helt gitt avkall på den. For det tar seg rett til å påvirke gudene, og med mangfoldige

midler styre dem etter egne ønsker. I det vitenskapelige syn på verden er det ingen plass til menneskenes allmakt. Det har erkjent hvor lite det er, og resignert underkastet seg døden, og alle andre naturlover. Men i tilliten til menneskets åndsmakt, som kan regne med virkelighetens lover, lever det fortsatt en bit av den primitive troen på allmakten (Freud 2013 [1912–13]: 132).

På bakgrunnen av denne typologien kan ein seia at den religiøse animismen og den individuelle narsissismen er strukturelt sett like, noko som kjem til uttrykk som trua på magi, animisme og tanken sin omnipotens, slik at vi trur at vi kan bøya realitetane under vår eigen vilje, eller at den ytre verda og samfunnet vert oppfatta som ein projeksjon av indre fantasiar, noko som Freud formulerer slik:

For det primitive mennesket var imidlertid animismen naturlig og selvsagt, og det visste hvordan det sto til i verden, nemlig slik det selv hadde på følelsen. Vi er innstilt på å oppdage at det primitive mennesket la de strukturelle forholdene i sin egen psyke ut til den ytre verden (Freud 2013 [1912–13]: 136).

Innanfor eit slikt animistisk verdssyn er det difor slik at dei indre psykiske realitetane dominerer over dei faktiske realitetane, eller at dei psykiske realitetane lever sitt eige liv, relativt frikopla dei faktiske realitetane; noko som klinisk sett vert forstått som patologisk narsissisme, med alvorleg sviktande realitetsorientering.

I det moderne samfunnet finst ifølgje Freud (2013 [1912–13]) denne animismen framleis i dei mentale prosessane til dei med narsissistisk nevrose, som også er prega av at tankekrafta vert forstørra utan omsyn til realitetane. Det er særleg tvangsnevro-tikarane som har angst for at eigne tankar og ønske skal få ein magisk verknad på realitetane, slik at til dømes den umedvitne,

tilslørte og forskyvde aggresjonen andsynes nære menneske også kan koma til å skada dei i den faktiske realiteten. Dei nevrotiske må difor gjennomføra strenge seremonielle tankeritual som skal stengja utvegen for at dei valdelege ønska på ein magisk måte gjer skade på medmenneska også i den faktiske verda. Freud hevdar jo at nevrosen er ei ekstrem utgåve av normale mentale prosessar, og difor vil alle vanlege menneske også ha innslag av slike restar av det animistiske og magiske, noko som mellom anna fører til at vi er redde for at nokre tankar skal påverka reelle utfall, og at vi difor ofte driv med ein indre magi for å sleppa unna alle slags uhell og tunge lagnader. Vi seier til dømes «skitt fiske» eller «break a leg» fordi ei altfor optimistisk lykkeønsking nettopp kan vera det overmotet som lagnaden vert freista til å straffa med ulykker og vonde hendingar.

Den animistiske fasen i sivilisasjonen si utvikling svarar difor til det narsissistiske, forstått som det barnslege og umodne i det enkelte menneske, og den vidare utviklinga av det religiøse i sivilisasjonen svarar til den infantile underordninga under foreldra, fordi Freud meinte at religionen sin eksistens eigentleg er ein lengt etter ein vernande far. Innanfor denne analytiske inndelinga i historiske fasar samsvarar framveksten av den vitenskaplege fasen med større grad av utovervend interesse og ein større grad av modning, realitetsorientering og desentrering av den enkelte. Modne og myndige menneske kan utvikla seg innanfor ein vitenskapleg sivilisasjon. Dette vil difor seia at Freud studerer framveksten av det moderne og modne menneske som ein desentreringsprosess,⁹ der modning vil seia å veksa ut av den animistiske fasen, som er prega av narsissisme og grandiose førestillingar om tankens allmakt, og overvinna den underdanige posisjonen innanfor den religiøse fasen.

Tidsmessig som innholdsmessig svarer da den animistiske fasen til narsissismen, den religiøse fasen til objektvalgets stadium, som

karakteriseres av bindingen til foreldrene. Og den vitenskapelige fasen har sin fulle motpart i individets modne tilstand, da det etter å ha avstått fra lystprinsippet og tilpasset seg realiteten, søker sitt objekt i den ytre verden (Freud 2013 [1912–13]): 134–135).

Freud skildra framveksten av den religiøse fasen gjennom den historisk spesifikke utviklinga av dei monoteistiske jødisk-kristne religionane. Freuds skildring av framveksten av desse verdsreligionane har det til felles med Max Weber at ho vert forstått som ein overgang frå ei mytisk, magisk og animistisk verd til utviklinga av eit verdssyn med ei førestilling om ein monoteistisk Gud. Freud si særskilde tolking av denne overgangen er knytt til omgrepet om narsissisme, noko som vil seia at i den animistiske fasen er verda ein projeksjon av narsissistiske allmaktsfantasier, mens religionen inneheld eit verdssyn om at verda er skapt av ein allmechtig far som også bestemmer lagnaden til enten folket eller enkeltmennesket. På mange måtar forstår Freud også kulturproblema i den samtidige borgarlege epoken i ljøs av at dei store sivilisatoriske kreftene i den jødisk-kristne kulturen har vorte svekte i samfunnsutviklinga (Kaye 2003).

I det vitenskaplege verdssynet vert verda forstått og forklart gjennom upersonlege naturlover, noko som også vil seia at døden er ein nødvendig lagnad for menneska. Lagnaden til menneska vert enten bestemt av det blindt tilfeldige eller av at menneska vert modne og autonome til å skapa sin eigen lagnad. Den vitenskaplege tidsalderen og det vitenskaplege verdssynet inneheld framfor alt eit løfte om at menneska kan stiga ut av barndommen og «utdanna seg til realiteten» (Freud 1985 [1927]), slik at dei er i stand til ei rasjonell realitetsorientering. Vitenskapleg sanning er altså ei form for moden realitetsorientering, mens det religiøse verdssynet har sitt utspring i infantile fantasier om ein faderleg tryggleik:

Ingen nedvurdering av vitenskapen kan heller endre noe ved den kjensgjerning at den forsøker å ta tilbørlig hensyn til vår avhengighet av den reale utenverden, mens religionen er illusjon og henter styrke ved å imøtekomme våre driftsønsker (Freud 1992 [1932]: 140).

Innanfor eit vitskapleg verdssyn finst det heller ikkje lenger håp om frelse frå den nødvendige undergangen, men det er likevel ein rest av den primitive narsissismen innanfor vitskapen sjølv, i førestillinga om at den menneskelege erkjenninga er grenselaus, slik at menneska gjennom systematisk arbeid og disiplinær erkjenning kan erverva seg innsikt i dei nødvendige naturlovene. Eit modent menneske plasserer eget i kommandosetet og kan realitetsorientera driftene frå detet, slik at det unngår nevrotisk angst, og ikkje minst kan eit modent menneska få kontroll over det historiske overeget, slik at det unngår samvitsangst, nevrotisk skuldkjensle og melankoli (Freud 2014 [1923]).

Denne historieteorien var altså forankra i ei forskyving av driftsteorien til å dreia seg omkring spørsmålet om narsissismen. Dette førte til ein idé om at framveksten av ein mogleg rasjonell og vitskapleg sivilisasjon samsvara med ein utgang frå den infantile narsissismen og framveksten av karakterar med modne realitetsorienteringar, men samstundes vart også omgrepet om narsissismen sentralt for å forstå dei moderne patologiane, noko eg vil seia meir om seinare i boka. Men først vil eg i neste avsnittet skissera korleis Freuds seine driftsteori gjev grunnlag for ein annan analyse av samsvaret mellom den fylogenetiske framveksten av eit universelt fellesskap og den ontogenetiske framveksten av skuldkjensle og tvangshandlingar. I Freuds «modne» analyse av sivilisasjonen viser han til at meir fred og fellesskap gjer menneska nevrotisk sjuke og plaga av skuldkjensle, og at menneska har ein tragisk lagnad (Brown 1985: 14; Svenungsson 2014).

Om Eros og Thanatos: Fellesskap og skuldkjensle

I den seine driftsteorien til Freud, som også innleia eit vasskilje i forfattarskapen frå *Hinsides lystprinsippet* (1920), meinte han at Eros er den skapande og fredelege drifta som ustanseleg søker å sameina alt levande, inkludert den kreative søkinga etter å danna stadig nye og utvida fellesskap, frå familien, stamma, naboskapen, nasjonen til det kosmopolitiske fellesskapet – mens dødsdrifta og aggressiviteten fremjar den «naturlege» fiendskapen mellom menneska, noko som bryt ned desse fellesskapa og set seg imot programmet til sivilisasjonen, slik at menneska møter kvarandre som einsame, paranoide, mistruiske, aggressive og valdelege.

Vi legger til at den [kulturen] er en prosess i Eros' tjeneste, og at hensikten er å få enkeltmennesket til å slutte seg sammen i familier, stammer, folk og nasjoner, og endelig til den største enhet, menneskeheten. [...] Menneskenes naturlige aggresjonsdrift, den enes fiendskap mot alle og alles mot den ene, motsetter seg imidlertid dette kulturens program. Denne aggresjon er dødsdriftens avkom og hovedrepresentant, den dødsdriften vi har funnet ved siden av Eros, og som Eros må dele verdensherredømmet med. [...] Og denne striden mellom gigantene har man villet avfeie med våre barnepikers vuggesang! (Freud 1992 [1930]: 70).

Det er også ein velkjend sosiologisk kunnskap om at eit kvart fellesskap vert halde saman av samspelet mellom indre ideal og leiar-skap på den eine sida og kampen mot ytre fiendar på den andre sida (Freud 2004 [1921]: 128, 129). Det er alltid lettare for Eros å binda menneska saman i fellesskapet dersom aggresjonen kan verta retta mot fiendar utanfor fellesskapet (Freud 1992 [1930]). Freud sitt vesentlege bidrag til denne analysen er likevel at dei mest utvida, ambisiøse og universelle fellesskapa vert danna på

bakgrunn av at det finst nokon som er absolutte fiendar til dette fellesskapet, slik som barbarane, dei vantru eller dei vonde. Eit døme på dette er ifølgje Freud at etter at Paulus hadde framheva den allmenne menneskekjærleiken innanfor kristendommen, vart også kampen mot dei som stod utanfor, skjerpa. Banda mellom dei truande vart sterke, men fiendskapen og intoleransen mot dei ikkje-kristne auka også mykje (Freud 1992 [1930]). Eit kvart religiøst fellesskap har difor sterke interne kjærleiksband, til dømes i eit brorfellesskap, men dei som står utanfor fellesskapet, vert ofte utsette for intoleranse, fiendskap og direkte brutalitet: «Ultimately of course, every religion is such a religion of love for all whom it embraces, and it lies in everyone's nature to be cruel and intolerant towards non-members» (Freud 2004 [1921]: 50).

Denne innsikta om den tragiske dialektikken mellom den universelle menneskeslekta og krigen mot «barbarane» kan direkte overførast til dagens motstridande tendensar. På den eine sida er det framveksten av menneskerettar og eit kosmopolitisk fellesskap av likestilte verdsborgarar, men på den andre sida vert denne universelle solidariteten styrkt på bakgrunn av ein kamp mot dei som er dei absolutte fiendane til denne menneskeslekta (Hardt og Negri 2005 [2000]).

På 1990-talet var det militære intervensjonar i til dømes eks-Jugoslavia og Kosovo for å fremja universelle menneskerettar, noko som var ei form for militær humanisme, der universelle menneskerettar vart truga av «serbiske barbarar» som var fiendar av menneskeslekta. I dagens samfunn vert det kosmopolitiske fellesskapet forma i krig mot «terroristane», som gjerne inkarnerer den absolutte vondskapen og er absolutte fiendar av det kosmopolitiske fellesskapet. Dette heng også i hop med tilbakevending til den førmoderne førestillinga om den rettferdige krigen, der den eine parten er moralsk overlegen og gjev seg ein rett til å føra krigen mot den absolutte vondskapen (*ius ad bellum*). Grunngevinga for ein rettferdig krig er ofte å

skapa den endelege freden. Denne tankefiguren vart først laga av kyrkjefaren Augustin, som meinte at det romerske imperiet måtte føra ein rettferdig krig mot dei barbariske nomadane, og at dette også ville tryggja den kristne kyrkjelyden. Ein sivilisasjon har med dette ein rett til å føra krig mot det barbariske og usiviliserte, gjennom humanitær-militære intervensjonar (Münkler 2004: 101). Den eine parten har all rett på si side, den andre har all urett og vert oppfatta som ein kriminell som representerer den absolutte vondskapen (Münkler 2004: 52).

Det er ein serie med historiske døme på dette paranoide og aggressive innslaget i danninga av dei mest utvida og universelle fellesskapa: Det romerske imperiet hadde «barbarane» som dei absolutte fiendane, for kommunismen var borgarskapet den vonde fienden, jødane representerte den degenererte vondskapen for den ariske nazismen, Georg Bush gjekk etter 11. september 2001 til krig mot det ekstreme islam som den absolutte vondskapen, og som eit spegelbilete av dette vert det islamske fellesskapet halde saman gjennom jihad mot dei vantru.

Det er difor klart ut ifrå desse korte innblikka i den store historia at også det mest omfattande og universelle fellesskapet vert danna i fiendskap mot dei vonde og ureine fiendane av menneskeslekta. Ein radikal konsekvens av Freuds perspektiv vert då at menneska berre kan utvikla universell solidaritet på bakgrunn av fokusert aggresjon, dødsdrift og vald mot ekskluderte grupper. Den lyse humanismen har alltid ei mørk bakside. Freud meinte difor at den stadige utvidinga av fellesskapa og framveksten av den kosmopolitiske freden, som Eros bidreg med, samstundes fører til indre ufred og auke i skuldkjensla:

Er kulturen den nødvendige utviklingsgang fra familie til menneskehet, foregår det en parallell økning av skyldfølelsen, kanskje til en styrke som den enkelte har vanskelig for å greie (Freud 1992 [1930]: 83).

Den sivilisatoriske pasifiseringa av samkvemmet mellom menneska får difor sitt motstykke i framveksten av ein menneske-type med sterk skuldkjensle og sterk ordenstvang, og det føregår ei kontinuerleg vakt over at denne ulmande trongen til aggresjon ikkje skal bryta ut, noko som er ei indre uro eller «eit ubehag i kulturen».¹⁰ Det er det strenge og straffande overeget som veks fram i sivilisasjonen, og ikkje det modne og realitetsorienterte overeget som Freud fokuserte på i teorien om narsissismen.

Hvordan kan det ha seg at overjeget først og fremst arter seg som skyldfølelse (rettere sagt: som kritikk; skyldfølelsen er den fornemmelsen i jeget som står i samsvar med denne kritikken) og utfolder en slik usedvanlig hardhet og strenghet mot jeget? Hvis vi først tar for oss melankolien, finner vi at det altfor sterke overjeget, som har revet til seg bevissthet, raser mot jeget med skånselløs heftighet, som om det hadde bemektiget seg all den sadismen som står til rådighet i individet. I pakt med vår egen oppfatning av sadismen ville vi si at den destruktive komponenten har avleiret seg i overjeget og vendt seg mot jeget. Det som nå hersker i overjeget, er som en rendyrking av dødsdriften, og det oppnår virkelig riktig ofte å drive jeget i døden, hvis jeget ikke på forhånd verger seg mot tyrannen ved et omslag i mani (Freud 2014 [1923]: 513–514).

I Freuds drøfting av genealogien til skuldkjensla hevdar han at det er dei gode og fredelege menneska som kjenner skuld, fordi dei legg band på sine aggressive impulsar og vender denne aggressive lysta innover, mens dei vonde og aggressive menneska er skuldlause, fordi dei bruker opp og får utløp for den aggressive energien. I tillegg til dette er det også slik at dei som opplever hell og framgang, er utan skuldkjensle, mens dei som erfarer motgang og uhell i livet, har ein tendens til å kjenna skuld for dette i sitt indre, heller enn å retta klagen utover mot andre for at uhellet skjer (Freud 1992 [1930]: 73).

Freud fokuserte ikkje berre på det mangfaldige samspelet mellom aggresjonen og danninga av fellesskapet, han meinte også at naturen er eit objekt som menneska oppnår instrumentell kontroll over gjennom aggressive handlingar:

[...] idet man som medlem av et menneskelig fellesskap går til angrep på naturen ved hjelp av vitenskap og teknikk. [...] Moderert, mestret og målhemmet må destruksjonsdriften der den retter seg mot objektet, skaffe jeg'et tilfredsstillelse for dets livsbehov og herredømme over naturen (Freud 1992 [1930]: 20, 69).

Dette vil også seia at det enkelte mennesket kan gå til grunne dersom aggresjonen mot eksterne fiendar vert hemma slik at det oppstår innovervend aggresjon, skuldkjensle og melankoli, og at menneskeslekta kan gå i oppløysing som manglande «aggresjon» og herredømme over naturen, altså som ei følge av fredelege og erosprega tilhøve til naturen. Eit slikt erospreg andsynes naturen kan føra til at menneska døyr gjennom energimangel, matmangel, naturkatastrofar og sjukdommar.

Det er difor heller ikkje vanskeleg å forstå at den vestlege moderniteten vaks fram gjennom denne aggresjonen mot både naturen og menneska. I Amerika kjempa nybyggjarane mot villmarka og erobra nytt land, samstundes som dei førte ein nådelaus kamp mot indianarane eller dei innfødde, som også løfta fram svake fantasiar om «den indre villmarka». «Men de bevarte alltid bildet av formålet med det hele: et fredelig respektabelt samfunn av kirkegjengere som skulle være et trygt sted for kvinner og barn. [...] og at de ville vokse opp som respektable, lovlydige og temmede amerikanske borgere» (Lasch 1982: 22). I hjarta av Europa erobra nazistane seg *Lebensraum* ved å kolonisera Aust-Europa, samstundes som dei sleppte laus eit sadistisk raseri mot jødane, som også var representantar for den naturen valdsmennene sjølve hadde fortrenkt. Og all denne

rasande sadismen, og denne veldige kamp mot naturen, gjekk saumlaust saman med den skjønne og opphøgde tyske kulturen.

Dagens patologiar: Fellesskap eller nevrose

Når det gjeld danninga av fellesskapa, kan ein på den eine sida hevda at kulturutviklinga særskilt må forståast i høve til (den feminine) narsissismen, noko som har gjeve opphav til ei rekke symbiotiske identifikasjonar og ulike former for opphavsfellesskap, som religiøse og etniske fellesskap. Det var også i denne samanhengen Freud forstod religionen som ei «oseankjensle», eller kjensla av å vera omslutta av verda, noko som genealogisk er knytt til den opphavlege symbiosen med mora. Denne «oseankjensla» vart nemnt i eit brev til Freud skrive av Roman Rollain, nobelprisvinnaren i litteratur i 1915, som dømte på den religiøse opplevinga av det uendelege, grenselause og evige.

Det var dette omgrepet om narsissismen som inspirerte Freud til å forstå danninga av «massen» som ei form for narsissistisk identifikasjon, der medlemmane i massen identifiserer seg med kvarandre og dannar eit fellesskap gjennom at dei alle erstatte sine eigne narsissistiske «egideal» med idealiseringa av ein karismatisk leiar. Medlemmane av massen elsker seg sjølve gjennom å elska ein karismatisk leiar eller førar: «Such a primary mass is a number of individuals who have set one and the same object in place of their I-ideal and who have consequently identified with one another in terms of their I» (Freud 2004 [1921]: 69). Historisk sett har denne psykiske dynamikken ofte skapt uhyggeleg emosjonell resonans hjå folkemassane eller ei veldig seremoniell og manisk feiring av den idealiserte leiaren, noko som også er den triumferande festen over å leva opp til eigne «egideal» (Freud 2004 [1921]: 85–88). Den patologiske narsissismen kan slik føra til enten asosialitet og narsissistiske

allmaktstankar eller ein total emosjonell identifikasjon med massen, slik at det enkelte mennesket kan «venda tilbake» til den førødpale symbiosen med morskroppen.¹¹

På den andre sida kan ein hevda at fellesskapa har eit maskulint opphav, og at askesen, skuldkjensla og tvangsnevrosen er typiske maskuline nevrosar. Det typisk maskuline valdsfellesskapet oppstår også strukturelt som eit fellesskap mellom sønene som nedkjempar ein tyrannisk far og innfører incesttabu for å hindra at det oppstår rivalisering over kvinnene (Freud 2013 [1912–13]). I generell historisk forstand spring den aller sterkaste samfunnssolidariteten nettopp ut ifrå eit samspel mellom den narsissistiske danninga av massen og det maskuline valdsfellesskapet, noko som er det solidariske grunnlaget for ei kvar revolusjonær politisk mobilisering og masserørsler slik som kommunismen, fascismen, nasjonalsosialismen og ikkje minst dagens fundamentalistiske masserørsler (Eisenstadt 2000). Dette har heilt klart eit maskulint aspekt, og dei revolusjonære er også asketar, eller prega av den maskuline tvangsnevrosen, noko som både Freud og Weber reknar med har gjeve ein avgjerande kvalitet til den vestlege sivilisasjonen. Ut frå dette skildra Freud narsissismen og tvangsnevrosen som to ulike «universelle» aspekt ved nevrosane, noko som også er aktuelt i dagens samfunn.

Freuds perspektiv er kan henda overraskande nok, nemleg at moderne nevrosar ikkje så mykje er skapt av seksuelle frustrasjonar, men at dei heller er ein kombinasjon av tvangshandlingar og narsissisme. I begge tilfella oppstår nevrosane gjennom isolasjon frå fellesskapet, svekking av kollektive tradisjonar og svak orientering til den faktiske realiteten, noko som kan forståast som tap av meining.

Det første aspektet ved nevrosane er tendensen til strenge tvangshandlingar, gjentakingsvang og askese, noko som også heng i hop med innovervend aggresjon og nevrotisk skuldkjensle, forstått som ei stum dødsdrift (Freud 2011 [1920], 2014

[1923], 1937). Freud hevda alt i 1907 at tvangsnevrosen er ein individuell religion og religionen ein universell tvangsnevrose. Dette synspunktet om analogi mellom religion og nevrose finst også i *Ubehaget i kulturen*, der Freud meiner at menneska står andsynes eit tragisk val mellom individuell nevrose og religionen som kollektiv nevrose: «For denne prisen lykkes det religionen, gjennom en voldsom fiksering av psykisk infantilisme, og ved at man opptas i en masseillusjon, å skåne mange mennesker fra den individuelle nevrose» (Freud 1992 [1930]: 28). Dette vil også seia at den individuelle nevrosen har lettare for å bryta igjennom dersom det kollektive religiøse verdssynet vert svekt (Kaye 2003a: 384). På denne måten er nevrosen eit mislykka opprør mot fellesskapa og den faktiske realiteten, slik at eget vert øydelagt gjennom destruktive tvangshandlingar. I kontrast til dette er sunne menneske aktive innanfor eit samarbeidande fellesskap (Rieff 1960: 353).

Det andre aspektet ved nevrosane utvikla Freud i teorien om narsissismen, der han meinte at nevrosane kan forståast som ein tilstand der dei indre psykiske realitetane dominerer over dei faktiske realitetane, slik at det oppstår sviktande realitetsorientering og narsissistiske patologiar: «Nevrosen utmerker seg ved å sette den psykiske realiteten over den faktiske, og nevrotikere reagerer like strengt på tanker som hos normale mennesker ved virkelige hendelser» (Freud 2013 [1912–13]: 234). Desse narsissistiske nevrosane kjem til uttrykk som tilbaketrekking til indre fantasiar og ekstrem isolasjon frå fellesskapet (Kilminster 2008: 137). Denne forma for nevrosar utfaldar seg som eit internt drama i eget som ei veldig veksling mellom megalomani og mindre-verdskjensle, eller ei veksling mellom mani og melankoli. Slike narsissistiske patologiar oppstår også på samfunnsnivå, og dei manifesterer seg som «massesuggesjon» eller «massepsykose», forstått som total tilslutning til irrasjonelle massekjensler, religiøs fundamentalisme og eit karismatisk førardemokrati.

Desse narsissistiske nevrosane kan også forståast gjennom at Freud skisserte eit alternativ synspunkt til at det er ein analogi mellom religionen og nevrosen, der han meinte at den individuelle nevrosen heller er ein karikatur av religionen (Kaye 2003a: 385). Dette synspunktet vert skildra svært så presist i *Totem og tabu*:

På den ene side viser nevrosene påfallende og dyptgående overensstemmelser med kunstens, religionens og filosofiens store sosiale prestasjoner, men på den annen side fremstår de som vrengebilder av disse. Man kunne våge å kalle en hysteri en karikatur av et kunstnerisk verk, en tvangsnevrose en karikatur av en religion, og en paranoid vrangforestilling en karikatur av et filosofisk system. Dette avviket kan i siste instans forklares med at nevrosene er asosiale dannelser, for med private midler prøver de å forme det som har oppstått gjennom samfunnets kollektive innsats. [...]

I den virkelige verden som nevrotikeren skyr, hersker menneskelig fellesskap og institusjonene de har skapt. Å vende seg vekk fra virkeligheten er det samme som å tre ut av det menneskelige fellesskapet (Freud 2013 [1912–13]: 111–112).

Nevrosen er difor ei flukt frå fellesskapet, og difor oppstår det eit tap av den livsmeininga som vert produsert innanfor samarbeidande fellesskap. Dei nevrotiske menneska forskansar seg i eit indre kloster, og dei forsøkjer å etterlikna dei kollektive seremoniane og rituala i religionen med individuelle tvangshandlingar, utan å lykkast med sine prosjekt: «Nevrosen representerer i vår tid klosteret, som alle de menneskene som livet hadde skuffet eller som kjente seg for svake for livet, pleide å trekke seg tilbake til» (Freud 1972 [1909, 1940]). Kort sagt: Dei nevrotiske menneska er asosiale og lever enten i narsissistiske allmaktsfantasiar, eller dei lagar ein streng kontroll over livsførselen gjennom tvangshandlingar og strenge daglegdagse ritual, noko som er ei erstatning for tryggleiken og dei kollektive

seremoniane innanfor fellesskapet. Dei nevrotsiske skaper ein veldig psykisk realitet og gjev i stor grad avkall på den eksterne faktiske realiteten og konkrete fellesskap.

Innanfor den moderne sosiologien opnar også Anthony Giddens (1989) for ein slik analyse av strengt individuelle og asosiale tvangshandlingar. Han hevdar at dersom den ytre ordenen i form av kollektive og meningsfulle tradisjonar sviktar, oppstår det ofte ei erstatning i form av ein indre orden eller tvangsprega og moralsk tomme rutinar. I eit daglegliv som er konstituert av ekspertkunnskapen, vert det skapt rutinar gjennom ei konfiskering av moralsk eksistensielle erfaringar av sjukdom, død, rus, vald og seksualitet. Livet vert prega av ontologisk tryggleik, nettopp fordi dei ekstraordinære og farlege sidene av livet vert flytta ut av kvardagen sine rutinar, samstundes som den moralsk meningsfulle kollektive tradisjonen altså vert avløyst av individuelle tvangshandlingar, noko som ofte kan føra til nye former for personleg meiningstap. Dette kan også forståast som «det forviste sin tilbakekomst», slik som avhengigheit av rus, sex og valdsunderhaldning, men også det å verta avhengig av alt frå trening og diett til arbeid, konsum og reiser, noko som er ei erstatning for deltaking i ein kollektiv tradisjon og solidariske fellesskap. Dette er alt saman døme på mislykka nevrotsiske opprør som fører til at desse ekstreme asketane øydelegg seg sjølve gjennom indre aggresjon.

Innanfor dagens psykoanalytiske samfunnsteori vert det ofte peika på at den nye individualismen og den refleksive utforminga av eit sjølv kastar lange, mørke skuggar med oppløysing av fellesskap og sviktande kreativ symbolisering og framveksten av det som Cornelius Castoriades kalla «generalisert konformitet», noko som skildrar ein stans av den individuelle og kollektive autonomien og ei tilflukt til den privatiserte individualismen. Julia Kristeva adresserer også den nye tendensen til prekære sosiale band og svikten i den menneskelege kreativiteten. Innanfor

«det globale underhaldningssamfunnet» har menneska mist tilgang til symbolske ressursar som oppstår innanfor fellesskapa, og dei søker heller innover i seg sjølve, noko som fører til tom narsissisme, depresjon (paralyse av symbolsk aktivitet) og fornekting av eit liv i skapande fellesskap med andre og ei svekking av det offentlege engasjementet (Elliott 2012).

Den franske filosofen Dufour (2008 [2003]), skildrar på tilsvarande vis framveksten av ein patologisk individualisme. Han meiner at det moderne subjektet, som enten var autonomt og kritisk (Kant) eller underlagt ein nevrotisk tvang (Freud), er delvis erstatta av eit «ukritisk og nær psykotisk postmoderne subjekt» som i liten grad er forma av erfaringar med andre menneske, og som har ei mangelfull evne til symbolisering og er tomt for andre symbol enn dei som finst i kapital- og varekrinsløpet. Dufour meiner også at denne avsymboliseringa heng i hop med ein transformasjon av kva som er den mest vanlege patologien i samfunnet – frå ei moderne nevrotisk «skuld» til ei postmoderne kjensle av (narsissistisk) «skam». Skuldkjensla oppstår overfor autoritetar og andre menneske innanfor fellesskapet, og det er eit tidkrevjande prosjekt å handtera denne skulda til andre. Men kjensla av skam krinsar rundt ei umogleg oppgåve i å grunnleggja seg sjølv utan å inngå i kommunikasjon med andre, og skamma oppstår brått i eins forhold til seg sjølv, og denne kjensla vekslar difor mellom suksess og omnipotens på den eine sida og fiasko og mindreverds kjensle på den andre sida. Denne kjensla av skam oppstår brått og krev direkte tilsvaer, om lag på same måte som vi treng direkte respons på svolt og frost. Skuldkjensla oppstod overfor eit fellesskap og eit overeg med tydelege symboliseringar og egideal, mens skamkjensla heng i hop med på den eine sida at egideal og symbola som representerer lova og ein moralsk autoritet, vert svekte, og på den andre sida at den infantile, primitive og arkaiske aggresjonen til overegget vert blottstilt (Dufour 2008 [2003]: 80–82).

Dette postmoderne subjektet kan svara på mangelen på erfaringar med andre menneske og fråværet av meningsfulle symbol med ulike former for rusmisbruk, avhengigheit, asketiske kroppsregime og tvangshandlingar. Det er vidare mogleg med ei radikal identifisering med gjengen, massen eller «stammenettverket», slik at alle individa smeltar saman til ein einskap, altså ein tilbakegang til «massen» med arkaiske, infantile og narsissistiske driftsimpulsar (Freud 2004 [1921]). I dagens samfunn er det også mange, særskilt unge menn, som fyller det symbolske tomrommet med fanatisme, fundamentalisme og vald. Denne fundamentalismen og fanatismen fører ofte til megalomani og ekstrem valdsbruk, noko som vil seia å setja seg sjølv i den andre sin plass og bestemma over om andre menneske skal leva eller døy (Dufour 2008 [2003]: 86–91).

Den franske sosiologen Michel Wieviorka meiner også at ein må forstå den nye valden som ein konsekvens av tap av mening. Dette kan enten føra til eit «flytande subjekt» som reagerer på ekskludering og meningsløysa innanfor til dømes dei franske forstadene med spontan vald, fordi det ikkje finst institusjonar som kan handtera konfronterande konfliktrar og motsetnader, slik at valden vert det motsette av ei sosial rørsle. Det mest interessante innanfor samanhengen til dette kapittelet er at dette tapet av mening og den fornedrande mangelen på respekt som mange opplever, kan føra til framveksten av eit «hypersubjekt» og ein religiøs fundamentalisme, noko som er ein overproduksjon av politisk mening utan noko som helst kontakt med dei faktiske realitetane. Det er nettopp denne overproduksjonen av verdsfjern mening utan referanse til meningsdannande fellesskap som kan leia fram til ekstrem valdsbruk (Wieviorka 2012: 19–21).

Eg vil på bakgrunn av dette hevda at framveksten av individuelle tvangshandlingar, slik som diett og strenge treningsregime, eigentleg er eit fåfengt opprør der aggresjonen vender innover og øydelegg det levande og kreative subjektet. Den

meir kollektive fundamentalismen manifesterer også dødsdrift og aggresjon, men her vert aggresjonen vendt mot andre menneske som står utanfor det maniske og eksalterte fellesskapet. Tvangshandlingar er motiverte av «gjentakingsvang» og eit forsøk på å fiksera alt liv i ei evig fortid, ingen ting skal vera i pulserande og livgjevande forandring, all rørsle vert stogga i denne dødsstivninga. Innanfor denne samanhengen kan ein også forstå dagens fundamentalisme som ein innovervendt askese innanfor det universelle religiøse fellesskapet i kombinasjon med ei ekstrem ritualisering av valden og ei veldig aggresjons- og dødsdrift retta mot dei vantru og barbarane. Fundamentalismen praktiserer ein kombinasjon av på den eine sida det totale religiøse fellesskapet og den verdsfjerne overproduksjon av meining (Wieviorka 2012), den rettruande og sjølvrettferdige askesen og «den stumme dødsdrifta», som ei absolutt oppheving av fridommen til indre vokster og fellesskap, og på den andre sida den ritualiserte og brutaliserte valden mot dei vantru. All denne rasande valden vert gjennomført for å realisera religiøse utopiar innanfor monoteistiske verdsreligionar (Eisenstadt 2000), men dramaturgien er yttarst «postmoderne». Valden er for det første nøye iscenesett ved hjelp av avanserte effektar frå underhaldningsmedia, samstundes som dei unge mennene, og nokre få kvinner, vert rekrutterte til rollene som krigarar, slik dei vert framstilte i mediekulturen sine glansa helteforteljingar og actiondrama. Menneska kan altså svara på tap av meining og fråvær av samarbeidande fellesskap enten gjennom sjølvdestruktive tvangshandlingar eller gjennom ekstrem vald som øydelegg både gjerningspersonane og offera.

KAPITTEL 9

Kva driv oss? Ulike tankefigurar

Driftsteorien til Freud har vore i sentrum for mange teoretiske konfliktar innanfor psykoanalysen. På den eine sida står dei som meiner at moderne psykoanalyse må tona ned driftsteorien og byggja på Freud sine omgrep om objektrelasjonar, objektval og identifiseringar, noko som har vore det teoretiske grunnlaget for objektrelasjonsteorien: «This means a focus on internalization and identification rather than on Oedipal conflicts, instinctual wishes and drives» (Bocock 1977: 468). På den andre sida er den klassiske freudianske libidoteorien og dei som reknar driftsteorien for å vera den teoretiske kjernen i Freuds psykologi og samfunnsteori, til dømes Herbert Marcuse (1966 [1955]).

Freud meinte at driftene er mytiske vesen, ubestemte og stor-slåtte: «Driftslæren er så å si vår mytologi. Driftene er mytiske vesener, storslåtte i sin ubestemthet. Under vårt arbeide kan vi ikke et øyeblikk se bort fra dem, men samstundes er vi aldri sikre på å se dem skarpt» (Freud 1992 [1932]: 78). Freud meinte også at

driftene er naturlege og biologiske, men teorien hans er på ingen måte biologistisk eller naturalistisk i enkel forstand: Driftene vert berre forstått som disposisjonar til handling, eller som opne føringar, og driftene openberrar seg og vert forma gjennom å verta vovne inn i objektrelasjonar, eller samhandlingar. Driftene er difor ubestemte og viser seg berre gjennom representasjonar i det indre psykiske livet (Bocock 2002: 37).

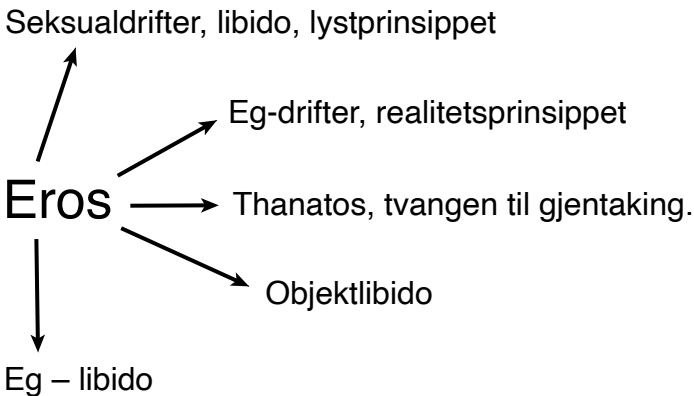
If now we apply ourselves to considering mental life from a biological point of view, an 'instinct' appears to us as a concept on the frontier between the mental and the somatic, as the psychical representative of the stimuli originating from within the organism and reaching the mind, as a measure of the demand made upon the mind for work in consequence of its connection with the body (Freud 1915: 1237).

Til dømes seksualdrifta kan representerast i svært ulike former, alt frå perversjonar til den innskrenka seksualiteten i den borgarlege familien, nevrotiske symptom, den målhemma og ømme seksualiteten i vennskapet og endeleg i sublimeringa av seksualiteten til kunst og vitskap.

Eg har alt skrive om Freuds driftsteori lenger framme i boka, men her vil eg gjera eit forsøk på ein meir eksplisitt gjennomgang av nokre aspekt ved «driftsteorien» til Freud. Det er vanskeleg å gå inn i dette omgrepslandskapet, men eg vil likevel forsøkja å skissera tre ulike konsepsjonar om drifter i Freuds forfatterskap som vi analytisk kan skilja frå kvarandre, men som ofte vert integrerte i Freuds tekstar. I alle utkasta til ein driftsteori er det ei motsetnadsfull spenning mellom to drifter, der kjærleiken, eller seksualiteten, alltid er den eine polen, og der Freud utover i forfatterskapen introduserer ulike motsetnader til kjærleiken: Første motsetnad er mellom seksualdrifta, eller libido, på den eine sida og egdrifta, eller sjølvbevaringsdrifta, på den andre sida.

Deretter introduserte Freud ein motsetnad mellom narsissistisk kjærleik og objektkjærleik, eller kjærleik retta utover mot ein annan person. Etter *Hinsides lystprinsippet* (1920) vart det eit radikalt skifte i Freuds driftsteori; han begynte å tala om kampen mellom Eros og Thanatos, eller «striden mellom gigantane». Framstillinga mi vert organisert etter følgjande figur:

Figur 5



I den første tankefiguren set Freud fram ein motsetnad mellom egdrifter og seksualdrifter, eller libido. Freud viser til at denne distinksjonen samsvarar godt med dei førestillingane vi møter i det daglege livet om at menneska vert grunnleggjande drivne av svolt (egdrifta) og kjærleik. Vidare er denne forståinga av driftene også forankra i biologiske synspunkt: Individet lever etter dette ein dobbel eksistens, både som eit mål i seg sjølv, dvs. drifta, eller strevet om sjølvvedlikehald, styrt av egdriftene, og drift mot artsreproduksjon styrt av seksualdrifta: «Biology teaches that sexuality is not to be put on a par with other functions of the individual; for its purposes go beyond the individual and have as their content the production of new individuals – that

is, the preservation of the species» (Freud 1915: 1238). Innanfor denne siste dimensjonen strever kvar enkelt med å realisera eit mål utanfor seg sjølv, eller å reprodusera menneskeslekta, og då i byte med ei individuell tilfredsstilling av lystkjensler (Freud 2006 [1914]: 362–363). Egdriftene er vidare realitetsorienterte, og seksualdriftene er orienterte etter lystprinsippet, og difor vil alle individuelle handlingar etter dette vera eit kompromiss mellom desse to alternative orienteringane.

Innanfor denne tankefiguren meinte Freud at nevrosane oppstod gjennom ei eller anna form for seksuell frustrasjon, det vil seia innskrenkingar og represjonar av libido. Menneska, eller spesifikt den mannlege borgaren, skaper kulturen ved å henta ut driftsenergi frå kvinnene og arbeidarane og sublimera dei seksuelle driftene til kunst og vitskap. Kvinnene vert oftare nevrotiske enn mennene, fordi dei verken kan sublimera seksualdrifta til kunst og vitskap eller like lett som mennene få utløp for libidoen i det som Freud ofte kallar seksuelle perversjonar (1992 [1930]).

Det er denne konsepsjonen som finst i forfattarskapen fram til Freud skreiv det viktige arbeidet *Innføring i narsissismen* (*Zur Einführung des Narzissmus*), 1914. Her formulerte han eit utkast til ein ny konsepsjon om spenninga mellom den libidoen som er retta utover mot eit objekt, og den libidoen som er retta innover mot det eigne eget, noko som kjem til uttrykk i omgrepet om narsissisme. Dette fører til at den dialektiske spenninga skjer internt innanfor kjærleiks- eller libidoomgrepet og ikkje mellom kjærleiken og ein annan fundamental opponent (Freud 2006 [1914]).

Det er nettopp i dette arbeidet om narsissismen at Freud byrjar å tvila på sin tidlegare konsepsjon om seksualdrifta og egdrifta, som han no medgjev er grunna i biologiske spekulasjonar og i mindre grad utleia frå detaljerte kliniske casestudiar. Freud hevdar difor her i denne teksten at han er villig til å droppa den tidlegare driftsteorien, dersom han kan oppdaga ein ny hypotese gjennom grundige kliniske studiar (Freud 2006 [1914]: 363). Det

er uklart om Freud gjev opp den tidlege teorien, eller om han integrerer den med den nye innsikta om at det psykiske og sosiale livet er grunnleggjande strukturert gjennom ein balanse eller ei spenning mellom utovervende og innovervende libidoinvesteringar.

Det er ein vanleg teoretisk strategi for Freud å skildra eit generelt og normalt fenomen gjennom anormale uttrykk og ovringar, og gjennom ein slik tankegang representerer difor den schizofrene, eller den parafreniske, eit døme på ei ekstrem form for narsissisme. Den schizofrene har ingen investeringar av libido i eksterne objekt, all libido vert retta innover i det eigne eget, noko som fører til megalomani, altså eksess i idear om eigen storleik, og den schizofrene er totalt frigjord frå ei kvar adekvat realitetsvurdering. Denne innestengde indre verda fører også til at personar som lir under ei ekstrem form for narsissisme, er utan verkeleg kontakt med andre, og difor er det umogleg å setja i gang dei positive overføringane som er mekanismen i ei vellykka psykoanalytisk behandling. Det er difor umogleg å nå inn til den schizofrene gjennom terapeutisk kommunikasjon.

Narsissismen til nevrotikaren er av eit anna slag, her imploderer ikkje libidoen i det eigne eget, men vert heller ikkje direkte retta mot objekt i den reelle verda: Den nevrotiske personen rettar libidoen sin mot fantasiobjekt meir enn mot reelle objekt, noko som kan uttrykkjast gjennom at nevrotikaren forstørrar psykiske realitetar på kostnad av faktiske realitetar. Men til skilnad frå det som er tilfellet hjå den psykotiske, har fantasiobjekta hjå den nevrotiske eit opphavleg utspring frå reelle objekt. Realitetssvikten er ikkje total, og difor har nevrotikarane eit forhold til andre menneske, sjølv om det er formidla av forstørra fantasiobjekt, og nettopp denne relasjonen til eksterne objekt gjer det også mogleg med positiv overføring i den terapeutiske samtalen.

Freud byggjer desse synspunkta inn i ein av sine vanlegaste tankefigurar, nemleg at det er eit slektskap mellom dei psykiske prosessane hjå nevrotikaren, barna og dei primitive menneska,

noko som gjer seg utslag i ei overvurdering av dei psykiske realitetane hjå alle desse menneska, det vil seia ei tru på at eigne tankar, ønske og ord kan påverka den eksterne realiteten gjennom ei form for magisk kraft, eller tankens omnipotens. Det er dette til dømes Habermas meiner med omgrepet om eit egssentrert medvit, og difor kan ein forstå modninga av menneska, danninga av myndige subjekt, som ein desentreringsprosess, eller at modning vil seia å koma seg ut av denne innestengde narsissismen (Habermas 1992).

Denne narsissistiske kollapsen kan også studerast gjennom meir vanlege fenomen. Eit døme er, ifølgje Freud, at psykisk og organisk sjukdom fører til at pasienten trekkjer tilbake interessa for den eksterne verda og senterer all libido eller psykisk energi rundt eigen person og den sjukelege tilstanden. Det er ei av mange tragiske sider ved livet, dette at sjukdom og liding berre styrkjer karakteren hjå dei få med særleg moden moralsk styrke, mens for mange fører sjukdom og liding til narsissistisk kollaps. Den som ikkje elsker, vert etter dette også meir oppteken av sine moglege sjukdommar enn av andre menneske og eksterne interesser. Ei slik innovervend interesse er også eit uttrykk for eit svakt eg, som altså imploderer i endelause spekulasjonar over eigen helsetilstand. Freud meiner altså at eit sterkt eg gjev vern mot å verta sjuk, og at vi må byrja å elska for å ikkje verta sjuke (Freud 2006 [1914]: 370). I ein meir nevrotisk variant finn ein dette fenomenet igjen i hypokonderen, som heile tida rettar sin psykiske energi mot å registrera og oppdaga moglege sjukdommar. Den hypokondriske pasienten kan også utvikla ein ekstrem trong til å sova, noko som mogleggjer ei radikal tilbaketrekking av interessa for den ytre verda, og krypa inn i den narsissistiske søvnen og trekkja dyna over seg.

Eit menneske kan altså elska narsissistisk, som vil seia å elska fantasien om sitt eige sjølv, slik det er, har vore eller kan verta, eller elska nokon som er ein del av ein sjølv, til dømes elsker vi

barna våre fordi dei også er ein del av oss. Eit menneske kan også elska ein annan person, eller objekt, slik at føremålet for kjærleiken er vendt utover mot den faktiske verda. Den grunnleggjande modellen for korleis vi elskar andre menneske, er forma i spedbarnsalderen og barndommen og er basert på at seksualdrifta lener seg mot egdrifta, noko som vert tydeleg gjennom det tyske omgrepet *anlehnungstypus*. Spedbarnet er driven av egdrifta svolt og syg på morsbrystet, noko som også fører til at det vert skapt ei lystkjensle, eller den orale seksualiteten lener seg opphavleg mot drifta etter å verta mata og stelt. Denne konstitueringa av seksualdrifta gjennom mora si omsorg, mating og kjæling med barnekroppen har gjeve opphavet til omgrepet om at mora er den første forføaren som fører barnet inn i den seksuelle nytinga. Dette synspunktet om at mor si forføring konstituerer seksualiteten, har vorte fremja av den franske psykoanalytikaren Laplanche (Kittang 1997: 59).

Kjærleiken er ei kontinuerleg balansering mellom denne objektlibidoen og eglibidoen, og alle konkrete kjærleiksforhold må ha innslag av dei begge. I det eine ytterpunktet finn Freud den maskuline forma for kjærleik, som i rein form medfører at all psykisk energi vert flytta over på objektet for kjærleiken, noko som vil seia ei forstørring og idealisering av objektet for kjærleiken. I denne samanhengen kjem Freud med den famøse skildringa av at kvinnene berre elskar narsissistisk, dvs. at dei elskar dei mennene som har ei total interesse for dei som kjærleiksobjekt. Og kvinnene kan berre oppnå den utovervende objekt kjærleiken gjennom å elska barna sine, som også minner kvinnene om dei sjølve (Freud 2006 [1914]: 373–375). Det er mangfaldet av menneskelege kjærleiksforhold som dannar eit sentrum i Freuds omgrep om narsissismen, og det er også denne analysen som har vorte mest kjend i ettertid, og som også har gjeve opphav til harde stridar, særskilt innanfor den feministiske samfunnsteorien. Freud vert her skulda for å representera eit ekstremt maskulint

perspektiv på kjærleiken, samstundes som han har skapt eit utgangspunkt for den psykoanalytiske feminismen.

Det er ikkje til å undra seg over at slike synspunkt både kan vekke harme og få folk til å trekkja i smilebandet, men det finst noko formildande over analysen. Det eine er at Freud meiner at kvinnene si undertrykte stilling fører til at dei må elska seg sjølve, fordi kjærleiken til mennene er ufri og lagd på dei av samfunnet sine krav (Freud 2006 [1914]: 374). Det andre formildande synspunktet er at dette er analytiske og ikkje konkrete distinksjonar. Det vil seia at innslaget av objekt- og eigenkjærleik eksisterer i alle kjærleiksforhold, og at det slik sett berre er eit analytisk grep å kalla objektkjærleiken maskulin og den narsissistiske kjærleiken feminin. I dei meir konkrete forholda kan mennene vel så ofte verta plasserte ved den narsissistiske polen og kvinnene ved den andre polen som skildrar den objektrelaterte kjærleiken. Dette er absolutt avhengig av historiske forhold og av kampinnsatsen frå dei ulike kjønnsposisjonane. Og det er nettopp denne historiske ambivalensen som gjer at Freud sin analyse her både kan karakteriserast som ekstremt patriarkalsk og mannssentrert, og samstundes vera eit omgrepsmessig grunnlag for utviklinga av psykoanalytisk feminisme.

Det er også i Freuds analyse av narsissismen at vi finn eit utkast til ein kvinnesentrert kulturforståing, fordi den omsorgsgjevande kvinna sitt forhold til barna er grunnlaget for ei kvar danning av myndige menneske, og ikkje minst gjev dette ei forståing for at kulturen kunne ha sprunge ut av verdier om omsorg og tryggleik like mykje som av konkurranse og vald. I *Totem og tabu* (1912–13), presenterer Freud eit langt meir maskulint perspektiv på kulturutviklinga, der forholdet mellom faren og sønene utgjer den minste eininga i kulturen, og der sønene sine ambivalente kjensler til faren forplantar seg i alle laga av psyken og samfunnsdanninga.

Denne teksten om narsissismen (1914) danna også eit grunnlag for ei heilt ny samfunnsforståing for Freud, noko som erstatta

konsepsjonen om at samfunnsdanninga og kulturutviklinga må forståast som ein motsetnadsfull prosess mellom driftene og sivilisasjonen, slik det var i *Framtida for ein illusjon* (*Die Zukunft einer Illusion*) (1927). Denne samfunnsforståinga er knytt til omgrepet om narsissismen og omgrepet om egideal som ei form for primitiv narsissisme. Den opphavlege narsissismen vert gjenfødd og lever vidare gjennom danninga av egideal, som inneheld alle dei perfeksjonane som finst laga frå barndommen. Omgrepet om egideal heng i hop med idealisering, enten av indre eller ytre objekt, av sine eigne ideal eller av den vi elsker. Dette omgrepet er komplementært til omgrepet om sublimering av drifter. Idealisering dreier seg altså om objekta for kjærleiken, mens sublimering er eit omgrep som skal skildra at driftene vert kanaliserte inn i sivilisasjonen sine løp og overførte til verdifulle verk. Narsissistisk idealisering vil seia at eget finn att eit ideal å elska, på same måte som det umodne barnet er prega av grenselaus sjøvelsk (Freud 2006 [1914]: 380). Desse ideala er gjerne knytte til familien, klassen eller nasjonen, og på denne måten er dette ei kjelde til danning av solidaritet og fellesskap (Freud 2006 [1914]: 388). Fellesskapet har etter dette ei infantil og narsissistisk kjelde, fordi dei sterke fellesskapa er overføring av den opphavlege narsissismen til nye egideal, som gjerne kan vera dei samlande ideala for eit fellesskap. Det verkeleg sterke fellesskapet har også ei kjelde i «farsdrapet» og i kampen mot fiendar, noko eg behandlar mange plassar i denne boka. Dette er nokre av dei mest sentrale bidraga som Freud kan gje til den moderne samfunnsteorien: Fellesskapet vert enten danna gjennom ein narsissistisk sjøvelsk, som vart overført til eksterne objekt og egideal, til dømes ein leiar, ein nasjon eller ei gruppe, eller så er fellesskapet skapt gjennom konstituerande valdsbruk og ein kamp mot ytre fiendar.

Denne teoretiske nydanninga med omgrepet om narsissismen i sentrum førte også til ei radikal nytolking av kjeldene til nevrosane. I den første driftsteorien med motsetnaden mellom

egdrifter og libido oppstod det nevrosar som ei følgje av seksuelle frustrasjonar. I denne nye konsepsjonen om narsissismen oppstår nevrosane meir internt i forholdet mellom eget og egideala, og innanfor denne konsepsjonen vert det fokusert på ei pendling mellom melankoli og mani. Melankoli er ein narsissistisk nevrose som oppstår fordi eget ikkje klarer å leva opp til sine eigne egideal, og mani er den sjølvkjensla som oppstår som ei følgje av at ein person opplever å nå opp til egideala, noko som skaper ei veldig kjensle av sjøvelsk, altså ein narsissistisk mani.

I det tredje utkastet til driftsteori introduserte Freud ein ny antagonisme mellom Eros og dødsdrifta, Thanatos. Eros i den nye konsepsjonen inkluderer både egdrifter og seksualdrifta, og dødsdrifta, Thanatos, har også mange uttrykk og ovringar, som den støyande destruksjonsdrifta og aggressiviteten og den stumme dødsdrifta, eller den ubehagelege skuldkjensla. I den seine driftsteorien vart dialektikken mellom kjærleik og hat, eller kjærleik og aggresjon, subsumert under den meir generelle motsetnaden mellom livsdriftene og dødsdriftene, Eros og Thanatos. Før innføringa av denne motsetnaden opererte Freud med ein hat-kjærleik-dialektikk, eller ein grunnleggjande ambivalens som fanst i tilhøve til alle kjærleiksobjekt. Alle kjærleikstilhøve inneheld denne kjensleambivalensen, kan henda unnateke forholdet mellom ei mor og ein son, skriv Freud i *Ubehaget i kulturen* (1930).

Freud meinte sjølv at han kom på sporet av denne dødsdrifta gjennom oppdaginga av tvangen til å gjenta, noko som står i opposisjon til lystkjensla. Denne tvangen til å gjenta var synleg gjennom repeterande handlingar, som Freud observerte hjå barnebarnet Ernst sin leik med ei trådsnelle, og som han tolka som forsøk på å kontrollere at mora forsvann og kom tilbake. Det var ubehagelege og farlege livserfaringar som var grunnlaget for gjentakings tvangen, og slik sett var dette ei form for kontroll og herredømme over det som vert opplevd som trugande. Denne tvangen til å gjenta kan meir generelt tolkast som eit forsøk på å

kontrollera det ustadige og pulserande livet og støypa det flytande og nyskapande livet inn i ulike former for dødsmasker. Det er ikkje vanskeleg å sjå ulike former for askese som manifestasjonar av denne tvangen til å gjenta, og alle former for fundamentalisme er dødstilstivning, eit liv som er overgjeve og fiksert til evige sanningar og rigide reglar og stive tankemønster. Mange former for nevrosar kan også vera utslag av dødsdrifta, dette å vera plaga av skuldkjensle og vera innelåst i ei historisk fortid, slik at Eros forsvinn både når det gjeld opplevingar av det skjønne i notida, og når det gjeld å la Eros utfalda seg gjennom kreative framtidsplanar. Sjølve livsprosjektet vert borte i stadige grubleri over det som har hendt i fortida. Livet står i stampe, ein kan oppleva å ikkje koma nokon veg vidare, livet har stivna og er utan den pulserande livskjensla, eller Eros. Menneska lever sine liv i eit spenningsfelt mellom den poetiske fantasien og rigide livsreglar, eller dødsmasker. Dette finst i det asketiske aspektet innanfor jødedommen, protestantismen og den islamske salafismen, men tilstivna reglar kan også visa seg i daglege rutinar, som å søkja etter absolutte sanningar og å regulera livet etter eit diett- og treningsregime og eit skilje mellom reint og ureint (Douglas 1997).

Eg vil hevda at det er nødvendig å skilja mellom to tankefigurar som Freud gjer bruk av, for å lesa verket hans på ein konsistent måte. Kjørleiken i avgrensa eller utvida forstand var alltid den eine polen i Freuds driftstypologi, men han bruker ofte ulike kjærleiksomgrep om kvarandre, noko som kan skapa analytisk forvirring. Det er difor for det første avgjerande å etablera eit analytisk skilje mellom den seksuelle og biologisk inspirerte libidoen og den «mytologiske» Eros. Desse omgrepa, eller tankefigurane, kan ha ei felles meining, men dei kan også romma ulike konsepsjonar. Eg vil på tilsvarande vis hevda at det er to ulike konsepsjonar om vald og aggressivitet: Den eine er knytt til ødipuskomplekset og historia om farsdrapet, og den andre er fundert i den store livskampen mellom Eros og Thanatos.

I Hinsides lystprinsippet (1920) og framover i verket utvikla Freud ein ny driftsteori og ei ny forståing av nevrosane. I den første driftsdualismen var nevrosane ei følgje av den seksuelle frustrasjonen, i den andre konsepsjonen, om narsissismen, vart nevrosane forstått som eit internt tilhøve mellom eget og egideala, og innanfor dualismen mellom dødsdriftene og livsdriftene vart nevrosane forstått som ein innovervend aggresjon som manifesterer seg som ei straffande skuld kjensle eller ei stum dødsdrift. I den tidlegare teorien opererte Freud med to hovudrifter som motiverer til handling. Den eine er libido eller seksualdrifta, som søker lyst og spenningsreduksjon, og den andre er egdriftene, som søker ei tilpassing til den faktiske verda ut frå eit realitetsprinsipp. Freud er på mange måtar ein epistemologisk dualist som opererer med slike motsetnadspaar, eller polære krefter, som støyter mot kvarandre. Ifølgje Erich Fromm (1981) vart det ein trussel mot denne polariteten då Freud oppdaga den primitive narsissismen, noko som vil seia et det vert investert libido i det eigne eget, som er slik at Freud står tilbake med berre ei enkel drift som enten kan vendast utover mot seksualobjekt, eller som an vendast innover som sjøvelsk, eller autoerotisme. Det er i denne samanhengen vi må forstå Freuds oppdaging av nye polære drifter i Eros og Thanatos. Freud meinte vekselvis at Eros og libido var identiske, og at dei ikkje kan sameinast. Og ifølgje Fromm er ideen om dødsdrifta, eller Thanatos, like problematisk. Men først ser vi på forholdet mellom Eros og libido.

Erich Fromm (1981) meinte at den manglande teoretiske integrasjonen kjem av at omgrepet om libido var knytt til eit mekanisk fysiologisk syn på vitskapen, mens omgrepet om Eros var knytt meir direkte til biologien og livsfilosofien. Denne distinksjonen er vesentleg, men eg trur det er rett med ei viss omgrepsforskyving: Ein av grunnane til at det ikkje er mogleg å sameina libido med Eros, er at dei er knytte til svært ulike omgrepslandskap. Men begge er knytte til omgrep om Liv, i to ulike variantar. Den eine grunnkonsepsjonen er den organisk-fysiologiske og

positivistiske, og den andre er vitalistisk, livsfilosofisk og hermeneutisk (Scott Lash 1999, 2002). Libido, eller seksualdrifta, er knytt til det omgrepet om Liv som spring ut av ein mekanistisk fysiologisk materialisme, der det er ein føresetnad at all handling må ha eit materielt grunnlag som er sentrert i dei erogene sonene. Denne typen organisk materialisme og positivisme var vanleg i Freuds vitskaplege miljø, og Freud lærte dette hjå læraren sin, Brücke, men liknande idear fanst også hjå Helmholtz og Büchner. Og Eros-omgrepet høyrer heime innanfor den livsfilosofiske og vitalistiske tankeretninga, som har som grunnleggjande føresetnad at alt liv er i stadig vokster, og at det vert danna stadig nye utvida einingar, til dømes nye former for fellesskap.

Sett frå ein samfunnsteoretisk synsstad går omgrepet om libido inn i ein samfunnsteori som går ut frå isolerte individ som søker å tilfredsstilla lystene sine, og der andre menneske er objekt for libidoinvesteringar og middel i denne søkinga etter å investera libido. Forholda mellom menneska er som på ein marknadsplass, der det heller ikkje er eigentlege solidariske band mellom menneska, berre utvekslingar av nytteverdiar. I meir generell sosiologisk forstand vil dette vera ei form for individualistisk utilitarisme, og denne individualismen fører også til «alles krig mot alle», og at ein sosial orden berre kan verta danna gjennom ei sterk tvangsmakt, ein Leviathan som opphevar «alles krig mot alle». Innanfor ei slik handlingsforståing finst det difor ikkje grunnlag for at menneska kan slutta seg frivillig saman i samarbeid og demokrati (Joas 2011). Det er difor ein motsetnad mellom libido og fellesskap, og menneska kan berre slutta seg saman i fellesskap og danna ein sivilisasjon gjennom å renonsera på seksualdrifta – eller sublimera libidoinvesteringane sine til kunst og vitskap.

Eros som grunnrift er vesentleg ulik libido og må forståast innanfor ein heilt annan teoretisk kontekst. Også Eros er knytt til «biologiske» førestillingar om liv, vekst og organisme som finst i den vitalistiske filosofien, eller livsfilosofien. Freud tenkjer

seg denne livskrafta, eller Eros, som ei grunndrift i tilværet som opererer på alle nivå, heilt frå cellene sin tendens til sameining og danning av meir komplekse organismar til tendensen til framvekst av stadig meir utvida fellesskap frå familien, naboskapen og nasjonen til det kosmopolitiske fellesskapet. Det finst kort sagt ein vitalistisk vokster i kulturen som kan føra menneskeslekta fram til Kants «*zum ewigen Frieden*». Det er difor klart at denne «drifta» er meir generell og går meir i djupna i kulturen enn seksualdrifta, som er lokalisert i erogene soner.

Sett i frå ein sosiologisk synsstad er det også klart at Freud her har forlate Hobbes sin idé om «alles krig mot alle» og føresetnaden om isolerte og fråskilde individ som enten vert haldne saman av ei tvangsmakt eller dannar ein overflatisk sosial orden gjennom byte på marknadsplassen. Innanfor denne livsfilosofiske konsepsjonen er det ei rørsle mot å binda menneska saman i stadig meir utvida fellesskap, og det finst difor ein idé om at det er primære solidariske band mellom menneska. Utviklinga i Freuds samfunnsteori er etter dette ikkje så ulik den utviklinga det var innanfor samfunnsteorien i den engelske tradisjonen frå Hobbes sine isolerte og egoistiske individ som vert tvinga til fred av ein suveren fyrste, via Mandeville sin idé om *private vices public virtues*, der solidariteten vert ein utilsikta konsekvens av egoismen, og fram til den skotske opplysningsfilosofien sin idé om at menneska er naturleg sympatiske til kvarandre, og at det difor finst ein primitiv solidaritet (Levine 1995). Eros er aldri i konflikt med fellesskapet eller i motsetnad til sivilisasjonen, av den enkle grunnen at Eros er den djupe drivkrafta i danninga av alle slags fellesskap. Det er difor også meningslaust å tala om sublimering, eller renonsering av erosdrifta, slik det gjev meining å tala om sublimering og renonsering av libido.

Men Freud var ingen eintydig opplysningsfilosof, og difor meinte han at menneskeslekta ikkje går uhindra fram mot denne «evige freden». Tvert imot er det ei anna gigantisk kraft som

styrer menneska og samfunnet, nemleg Thanatos, eller dødsdrifta. Også her knyter Freud omgrepet til livsfilosofiske idear: Samfunnet, individet og kulturen vert slitne mellom liv, vekst og samanslutning på den eine sida og rørsle mot det anorganiske på den andre sida, der organismen går i oppløysing, og der livskrafta gradvis vert sett ned til det punktet der alt energisk strev vert oppheva. Freud kallar denne nullstillinga av livsenergien nirvanaprinsippet, og slik er det ein felles premiss om spenningsreduksjon i den eldre og den nye driftsteorien.

I alle fall kan vi slå fast at Eros dreier seg om liv, vekst og stadig utvida samanslutningar, mens Thanatos er ei rørsle mot døden, energireduksjon og oppløysing av samanslutningar både i organismen og innanfor dei sosiale fellesskapa. Men det er like klart at dette omgrepet rommar mange fenomen som ikkje opplagt har nære samanhengar med kvarandre, og eg kan lista desse opp slik: 1) rørsle mot det anorganiske – nirvanaprinsippet, 2) utovervend aggresjon og destruksjon, 3) innovervend aggresjon, sjølvøydelegging, 4) samvett og skuldkjensle og 5) sublimert og målhemma Thanatos, dvs. maktvilje, herredømme og kontroll over naturen og herredømme over andre menneske. Denne målhemma aggressiviteten er særskilt viktig, fordi her vert menneska fritekne frå det tragiske valet mellom å øydeleggja seg sjølv eller å øydeleggja den andre, fordi energien i destruksjonsdrifta vert nytta til å få herredømme over naturen. Sett frå eit sosiologisk synspunkt er det både forbausande og aktuelt å sjå på menneskeleg inngrep i naturen som ei form for destruksjon. Menneska kan enten øydeleggja seg sjølv gjennom indre konfliktrar og ei streng skuldkjensle (som er den stumme dødsdrifta), eller så kan menneska vera relativt friske gjennom å erverva aggressiv kontroll over naturen eller kontroll og kamp mot andre menneske. Etter dette tragiske og pessimistiske synet vil fred med andre menneske og forsonande omsorg overfor naturen auka skuldkjensla og skapa konstant ubehag frå den stumme dødsdrifta.

Figur 6

Driftsteori	Samfunnst teori	Hovudårsak til nevrosar	Overeg
Libido, egdrifter Lystprinsippet, realitets-prinsippet	Kulturen danna gjennom innskrenking av libido. Hovudverk: Zukunft einer Illution, 1927 Sivilisasjon og moderne nevrosar, 1908	Seksualfrustrasjonar, Kvinnene: moralske og nevrotiske Mennene: enten «perversjonar» (overgrep og prostitusjon), eller sublimering i kunst/vitskap	Moden realitetsorientering Den borgarlege mannen – «utdanna til realitetane» Kvinner og arbeidarar: umodne (religiøse fantasiar)
Eglibido, objektlibido	Massepsykologien, fellesskap gjennom identifisering med ein leiar, felles egideal Hovudverk: Massepsykologi (1921) Totem og tabu (1912–1913) Innføring i narsissismen (1914)	Nevrosar internt i eget, pendling mellom melankoli og mani Psykiske realitetar trumfar den faktiske realiteten Tankens allmakt, primitiv animisme	Egideal, «nasjonane», «den karismatiske leiaren»
Eros, Thanatos	Sivilisasjonen som ein kamp mellom stadig utviding av fellesskapet, og oppløysing av fellesskapet. Ubehaget i kulturen (1930) Jeget og detet 1923 (2014) Analysis Terminable and Interminable (1937)	Skuldkjensle som innovervend aggresjon Nevrosen, eller skuldkjensla er ei følge av fred og utvida solidaritet Og erosprega forsoning med naturen (fråvær av «aggressiv kontroll»), fører til skuldkjensle og auke av den stumme dødsdrifta.	Det straffande samvitet Skuldkjensla Den stumme dødsdrifta

KAPITTEL 10

Kjærleiksvariasjonar: Libido og Eros

Freuds omgrep om libido og Eros er altså knytte til to ulike tankefigurar og to ulike omgrep om «liv»; der det eine omgrepet om «liv» stammar frå den naturvitskaplege biologien og det andre høyrer heime i den livsfilosofiske tradisjonen. Den eine tankefiguren, der libido er grunnomgrepet, spring ut av den hydrauliske, driftsøkonomiske, fysiologiske og positivistiske perspektivet på driftene. Denne naturalistiske Freud har ein tendens til å redusera alle fenomen til ein libidoøkonomi, der danning av fellesskap må betalast gjennom å leggja band på den seksuelle fridommen. Det finst slik sett ein «trade-off» mellom individuell fridom og tryggleik innanfor eit fellesskap. Det er denne tankefiguren om at seksualiteten i vid forstand er av fundamental betyding, både for å forstå den enkelte si utvikling og for å forstå samfunnsdanninga, som er mest kjend innanfor samfunnsteorien, sosiologien og den meir allmenne kulturen. Det er liten tvil om at Freud arbeidde med ein seksualteori heile livet, og at han aldri gav opp innsikter

om at nevrotiske symptom og symbol i draumane ofte kunne forståast som forskyvingar og fortettingar av fortrengt seksualitet.

Den andre tankefiguren, som eg vil hevda er den dominerande i den seine Freud etter 1920, er den livsfilosofiske og vitalistiske tradisjonen som har Eros som eit grunnomgrep, der Eros er ei vitalistisk livsdrift som vedvarande skaper stadig større einingar frå cellenivå, danning av familiefellesskapet og fram til skapinga av stadig fleire og meir utvida fellesskap. Det har vore vanleg å stilla saman libido med Eros, men dette er to ulike omgrep som gjev opphav til to alternative tolkingar av Freud sine tekstar. I den meir samfunnsteoretiske Freud er Eros eit grunnomgrep, og spenninga mellom Eros og Thanatos er den dynamiske krafta i samfunnsutviklinga. Det er innanfor denne tankefiguren ikkje meiningsfullt å tala om sublimering av Eros, slik det gjev mening å tala om sublimering av libido, og heller ikkje om at det er ein motsetnad mellom Eros og sivilisasjonen. Eros fremjar alltid sivilisasjonen gjennom ei kraft som bind saman mindre einingar til større einingar og skaper utvida fellesskap frå familie og slektsfellesskap til nasjonale fellesskap og endeleg det kosmopolitiske fellesskapet. Eros er sivilisasjon og skapingskraft! Men menneska inngår i ambivalente relasjonar, og det er eit dialektisk samspel mellom danning av fellesskap og aggresjon og destruksjon av fellesskapa. Her er det nok å nemna at dei sterkaste fellesskapa vert danna i ein kamp mot ytre fiendar, og at sterke fellesskap utan eksterne fiendar ofte kan skapa indre uro og skuldkjensle, fordi menneska her ikkje får utløp for sine meir aggressive anlegg.

Menn og kvinner i Wien-kulturen. Og i dag ...?

Innanfor den naturalistiske og libidoøkonomiske tankefiguren skreiv Freud også tidleg eit utkast til ein analyse av korleis ein må forstå tilhøvet mellom seksualitet, sivilisasjon og nevrosar i

Civilized Sexual Morality and Modern Nervous Illness (1908). Her skisserte han det valet som dei fleste menneska med velutvikla seksuelle lyster stod andsynes, gitt dei moralske grensene som fanst i den borgarlege kulturen i det samtidige Wien. Den einaste moralsk akseptable forma for seksualitet innanfor denne wienerkulturen var det ekteskaplege samkvemmet i reproduksjonen si teneste. Dei som innordna seg innanfor desse strenge grensene til det patriarkalske ekteskapet, vart enten moralske og nevrotiske, slik som kvinnene, eller så kunne dei borgarlege mennene overføra, eller sublimerer, det overskotet på seksuell energi som vart akkumulert innanfor den ekteskaplege institusjonen, til å skapa kunst eller innsatsar innanfor filosofi og vitskap. Den siste utvegen var å kryssa dei moralske grensene og realisera andre sider av den polymorfe seksualiteten som var konstitusjonelt nedfelt i alle menneske. Desse som braut gjennom dei moralske grensene, kalla Freud dei perverse, og her var dei største gruppene dei homoseksuelle og alle menn som tilfredsstilte lyster i meir lysskye møte med prostituerte.

Det var som oftast kvinnene som vart nevrotiske, fordi dei ikkje hadde same utvegen til sublimering i utdanning og profesjonelle yrke som mannen, og kvinnene hadde heller ikkje utvegar til perverse eskapadar utanfor huset sine fire veggar. Dei kvinnene som Freud møtte innanfor den borgarlege mellomklassen, var difor ofte moralsk forfina og nevrotiske. Mennene var derimot mykje sunnare, fordi dei både kunne kanalisera overskotet av seksuell energi inn i kulturelle prestasjonar og få utløp for sine perverse behov utanfor heimen, mellom anna gjennom å oppsøkja prostituerte. Det var altså ein tendens til at mennene var meir sjeleleg sunne og umoralske enn kvinnene, og at kvinnene var moralsk forfina og nevrotiske (Bocock 2002: 45–47). Den borgarlege familien var difor ideell for mannen, men kvinnene måtte ofra sin seksuelle fridom, og dei overførte sin energi til mannen, slik at han fekk ei kraft til å byggja

sivilisasjonen. Den vestlege sivilisasjonen henta difor ut ein av sine djupe energikjelder gjennom å disiplinera og utbyta kvinnene seksuelt. Vanlege menneske stod overfor eit val mellom å innordna seg den strenge moralen og verta nevrotisk sjuke og frustrerte, eller å halda seg friske gjennom «perversjonar», som vil seia å prioritera driftstilfredsstilling framføre sivilisert moral (Kaye 2003a: 381).

Det er vel stor semje om at denne analysen er lite aktuell for dagens samfunn, og denne analysen er i stor grad knytt til ein særskild stad og eit særskilt sosialt miljø, og det er grove og einsidige skildringar. Det er i det heile ofte nødvendig å skilja ifrå kvarandre dei innsiktene som er knytte til eit særskilt sosialt miljø og ei særskild tid, og dei analysane som er meir universelt gyldige. Men det kan også vera slik at den formelle strukturen til eit fenomen har vorte oppdaga gjennom studiet av ein case som er lokalisert i tid og rom, og at dette spesialtilfellet kan representera noko meir universelt når det gjeld forholdet mellom seksualitet, moral og sivilisasjon. Det er difor fullt mogleg at dei spesielle døma til Freud kan representera universelle og formelle strukturar, men at dei må fyllast med nytt innhald frå andre miljø og epokar.

Det ligg utanfor grensene til denne framstillinga å vurdere i detalj korleis tilhøvet mellom seksualitet, moral og sivilisasjon artar seg i dagens samfunn. Men det er vel rett å hevda at det er eit mangfald av tilhøve som både liknar på og skil seg svært frå Freuds skildringar. I nokre samfunnslag og innanfor nokre kulturområde er det enno ein sterk kontroll og ei sterk undertrykking av den kvinnelege seksualiteten, og den maskuline dominansen er enno eit universelt fenomen, som enten er svært manifest, eller som eksisterer i meir skjulte umedvitne strukturar (Bourdieu 2000), mens i andre kulturområde og innanfor særskilde ungdomsgrupper er seksualiteten både svært synleg og lite undertrykt. Det er vel ikkje i denne samanhengen

vanskeleg å slutta seg til Marcuse (1955) sitt omgrep om repressiv desublimering, noko som medfører at seksualiteten heile tida vert stimulert og oppmuntra gjennom marknadsføring og kulturindustri, som igjen fører til at det vert eit underskot på energi som kan verta brukt i utvikling av kultur, kunst og vitskap og fredelege og demokratiske tilhøve mellom menneska. Frigjering av seksualiteten fører i dette tilfellet til eit nytt moment for kapitalismen og til at kulturindustrien utøver meir total dominans over livsformene.

Det har også vorte hevda at den ufridommen som er ei følgje av undertrykt seksualitet, i dagens samfunn vert avløyst av ei ny form for ufridom som spring ut av at nokon har vorte avhengige av seksualiteten på ein måte som gjer det vanskeleg å tilpassa han andre aktivitetsformer. Dette viser også til eit meir allment fenomen, der frigjering frå tradisjonelle kjønnsroller kan opna opp for meir fridom og demokratisering av seksualiteten, men der også mange stengjer igjen denne fridommen gjennom tvangshandlingar og «*sex-addiction*», som gjerne medfører ei pendling mellom promiskuitet og total seksuelt fråhald (Giddens 1992).

Kjærleiken mellom menneska – forstått både som libido og Eros – er både ei djup kjelde til verdifulle opplevingar og eit svært utrygt grunnlag å byggja livet på. Kjærleiken og Eros er den skapande og kreative krafta i livet, samstundes som dei største plagene og dei mest intense smertene også oppstår i kjølvatnet av ein mislykka eller ufullenda kjærleik. Det er difor også vanleg å streva etter å fri kjærleiken frå ustadige og flyktige kjensler og å omdanna den spontane, livgjevande og pulserande kjærleiken til moralsk stive plikter og moralsk og eksistensielt tomme vanar og rutinar. Dette kan verta døden for kjærleiken, fordi både det storslåtte og det plagande ved kjærleiken vert støypte inn i desse tomme vanane og dei livlause pliktene. Kjærleiken vert fiksert og støypt fast gjennom Thanatos og den evige gjentakinga. Denne transformasjonen av det utrygge og kreative til den trygge og

ferdigstøypte stillstanden vil seia at ikkje meir kjem til å henda, ingen fleire mirakel og overraskingar, og alle løyndommar er alt avslørte. Det er difor slik at kjærleiksidealet om den evige og fikserte kjærleiken øydelegg også det spontane og kreative ved samlivet mellom to menneske. Det høgaste idealet for kjærleiken om alltid å vera trufaste hjå kvarandre, kan også verta grava til kjærleiken (Bauman 1995: 124–137).

Den patriarkalske familien med maskulin dominans, seksuell fridom og tryggleik for mennene og underlegen plikt og restriksjon av seksualiteten for kvinnene har vore ein nær universell institusjon for denne fikseringa av Eros i faste rutinar, men gjennom dei siste 30–40 åra har denne institusjonen vore i oppløysing, og Eros og seksualiteten har utfalda seg utanfor grensene til den patriarkalske familien (Castells 1997: 241–242). Så lenge mennene hadde kontroll over kvinnene sine lyster innanfor familien, kunne mennene sjølv bryta grensene til den patriarkalske familien, til dømes gjennom prostitusjon eller hemmelege homoseksuelle eskapadar, mens kvinnene vart trygt haldne i ro innanfor ekteskaplege rutinar. I dagens situasjon med oppløysinga av den patriarkalske familien og danninga av meir likestilte og demokratiske familiar vert ikkje mennene sine perversjonar realiserte gjennom å oppsøkja prostituerte eller ved å forgripa seg på unge jenter. Perversjonen til nokre av desse mennene, med og utan skjegg, vert no manifestert i hat og vald mot kvinner og ein veldig aggresjon mot alle utstøytte og «framande» menneske, homoseksuelle og handikappa, noko som også kan føra til terrorisme. Terrorismen kan altså springa ut av menn sitt desperate forsvar av den mannsdominerte familien og ein intens motvilje mot at kvinner har egne lyster, og aversjon mot at begjæret har vorte alminneleg i kulturen, mellom anna gjennom normalisering av pornografien. Valdtekt av kvinner skaper ein generell utryggleik i tilhøve til kvinnene sin seksuelle fridom, og er eit desperat siste forsøk frå ein del menn

til å halda kvinnene i ein underlegen og undertrykt posisjon (Castells 1997: 136).

Det altså verdt å merka seg at mange menn, særleg frå den ekstreme høgrerørsla, klagar over denne oppløysinga av den patriarkalske familien og kjenner eit ubehag over framveksten av feminismen og likestilte tilhøve mellom kjønna, og difor vert feminismen sett på som ein like alvorleg trussel mot den vestlege kulturen som islam (Økland 2013). Desse mennene har også uro over at kvinner kan leva ut eit sjølvstendig seksuelt begjær utanfor den patriarkalske familien. Kan henda er det slik at dei kvite, vestlege mennene sine tap av privilegia andsynes kvinnene utløyser eit raseri både mot kvinner og islam (Gullestad 2012: 11)?

Seksuell frigjering?

Kjærleiken forstått gjennom libido gjev eit perspektiv på seksualitet og sivilisasjon som inneheld den mest vanlege tolkinga av Freud om at frigjering for menneska er identisk med ein friare seksualitet, noko som både finst i den profesjonelle litteraturen og er den mest vanlege representasjonen i populærkulturen og i den freudianske *common sense*. Det er særleg Wilhelm Reich som har vorte kjend for slike synspunkt om seksuell frigjering, noko som vart formidla av den vestlandske filologen og psykoanalytikaren Ola Raknes (1887–1975) frå Osterøy utanfor Bergen. Men Freud imøtegår denne mistydinga av psykoanalysen direkte:

It is a bad misunderstanding, justified only by ignorance, that psychoanalysis expects the healing of neurotic complaints to result from the 'free expression' of sexuality. Rather, the bringing of repressed sexual desires to consciousness through analysis makes it possible to control them in a way that could not be achieved through earlier repression (Freud 2006 [1925]: 124).

Men det er liten tvil om at dette «hydrauliske» synet om oppdemt libido finst hjå Freud, og då særskilt i dei tidlege polemiske skriftene (Freud 2008 [1908]).

Freud var også ein typisk nøktern og sober Wien-borgar som hadde ei meir kompleks forståing av dei moderne nevrosane. Framveksten av den moderne nevrosen kunne forståast som ei følgje av innestengd seksualitet, berre om denne represjonen gjekk i hop med ei svekking av den kollektive religionen, og i kombinasjon med at det moderne samfunnet opna opp for ei særskild form for nervøsitet og rastløyse innanfor massesamfunnet. Difor kunne menneska tola represjonen av seksualiteten i eit tradisjonelt religiøst samfunn, men ikkje i eit moderne massesamfunn utan religiøs autoritet. Den meir komplekse teorien om nevrosar og seksualitet er då slik: Renonsering av drifter + religiøs autoritet = relativt fråvær av nevrosar. Renonsering av drifter + tap av religiøs disiplin + 'massesamfunn' = nevrosar. Det er først i eit «massesamfunn» utan religiøs autoritet at innskrenkingane i seksualiteten skaper nevrosar hjå menneska (Kaye 2003a: 384, Kaye 2003b: 265).

Min tese om denne problemstillinga er som følgjer: Det er rett at Freud var fiendtleg innstilt til ein viss type innskrenking av seksualiteten, eller libido. Men samstundes er det viktig å understreka at Freud meinte at det ikkje låg nokon fridom i grenselaus utfolding av driftene forstått som libido. Her deler Freud fullt ut Emile Durkheim sine idear om at denne frie utfoldinga av den lidenskaplege seksualiteten berre vil føra til ein ny type tvang, forstått som rastløyse, uro, anomi (Durkheim 1978).

Menneska er berre frie dersom dei kan vera sine eigne lovgevarar, noko som vil seia at fornufta og det rasjonelle kan styra det spontane, irrasjonelle og lidenskaplege (Møen 2007). Dette var barnelærdom for alle dei klassiske sosiologane som kjende til Kants lære om autonomi og moralløva, inkludert Freud. Dette vil seia at ein myndig borgar også skulle frigjera seg frå den

ufornuftige religiøse disiplinen og erstatta den med ein sjølvvald, autonom og fornuftig moralsk disiplin, altså måtte seksualiteten regulerast av ein moderne disiplin, og ikkje ein religiøs disiplin, for å gje opphav til frie og myndige menneske. Det er berre inn-anfor grensene til ein moderne moralsk disiplin at seksualiteten kan gje fridom, og fri seksualitet skaper grenselaus uro, og ikkje minst gjev dette opphav til intervensjon av eksterne krefter i den menneskelege naturen, som tingleggjering i marknaden og profesjonalisering av «den menneskelege naturen».

Freud hadde sansen for den sterke karakteren som laga sine eigne lover, og som regulerte sine eigne drifter på ein fornuftig måte, nett slik han hadde lært av Kants filosofi om at menneske lyder morallova ut av eigenlovgeving, autonomi og fri vilje. Han likte ikkje den gamle religiøse disiplinen, men han var også framfor noko anna fiendtleg innstilt til eit moderne massesamfunn utan moralsk disiplin og autoritet. I slike massesamfunn vart den primitive narsissismen vekt til live, menneska vart umodne og umyndige og søkte verdsferne leiarar i rein og skjær narsissistisk sjølvnyting. Eg vil difor her slå fast at Freud var motstandar av både ein nivellerande masse og ein undertrykkjande religiøs disiplin, men tilhengjar av moderne eigenlovgeving og fornuftig moralsk disiplin, slik han oppdaga det hjå borgarane som hadde utvikla modne overeg gjennom «utdanning til realitetane».

Seksualitet og sivilisasjon

Eg vil no gå vidare med Freuds analyse av korleis familien vart danna som det første arbeidsfellesskapet, samstundes som familien også skapte ei regulering av seksualiteten. Eg synest at Freud si framstilling av tilhøva mellom arbeidsfellesskapet og familien er uklar, nettopp fordi han stundom blandar saman libido og

Eros til eitt omgrep og stundom handsamar desse omgrepa inn-anfor to ulike tankefigurar.

Freuds analyse av forholdet mellom seksualitet og sivilisasjonen er difor komplekst, fordi Freud legg mange meiningar inn i omgrepet om seksualitet. For det første er det eit viktig skilje mellom libido, som både er kjelda til fellesskapet og kjem i konflikt med fellesskapet, og omgrepet om Eros, som alltid er synonymt med danninga av alle slags fellesskap. Det er vidare slik at omgrepet om libido, eller seksualiteten, har følgjande hovudformer: Den genitale seksualiteten, den seksuelle kjærleiken og den sublimerte og målhemma seksualiteten. Det er eigentleg berre omgrepet den målhemma seksualiteten, forstått som den ømme kjærleiken mellom mor og barn, søskenkjærleiken og kjærleiken i vennskapet, som har ei meining og eit innhald som kjem svært nær meininga med erosomgrepet. På bakgrunn av denne kompleksiteten vil eg presentera Freuds analyse slik:

I *Ubehaget i kulturen* (1992 [1930]) analyserer Freud eit dialektisk tilhøve mellom libido og kulturfellesskapet: Fellesskapet vert danna av at mannen søker fast seksuell tilgang til ei kvinne, noko som skaper den første familiedanninga. Menneska oppdaga at dei kunne betra situasjonen sin gjennom arbeid og samarbeid og gjennom familiedanning, fordi familiemedlemmane var dei første medarbeidarane. Arbeid og samarbeid auka herredømmet over den lunefulle naturen og reduserte difor farane frå naturen og den menneskelege lidinga, som var ein konsekvens av for dårleg herredømme over naturen. Danninga av fellesskapet hadde difor denne doble grunngjevinga: Den skulle sikra det nødvendige arbeidet for å få herredømme over den ytre nøda, og kulturen hadde dessutan eit patriarkalsk opphav, fordi mannen stifta familie fordi han hadde behov for fast tilgang til kvinna; og fordi kvinnene måtte verna om barna, hadde ho også eigeninteresse for å verta fast hjå mannen (Freud 1992 [1930]: 45–46).

Freud meinte altså her at den genitale kjærleiken er ei av to hovudkjelder til sivilisasjonen, og slik sett er det i byrjinga nokså samanfallande interesser mellom seksualiteten og fellesskapet, sett i frå synspunktet til mannen. Det grunnleggjande fellesskapet i sivilisasjonen vert danna ved at mannen knytter seg til kvinna for å oppnå ei stabil genital tilfredsstilling, og kvinna på si side oppnår tryggleik for seg og barna. Men også i den primitive familien vart det ei innskrenking av seksualiteten gjennom incesttabuet, noko som var den første rettsordenen, som innskrenka den individuelle fridommen til å tilfredsstilla driftene blindt og uhemma. Freud skriv at Eros og Ananke er foreldrepåret til kulturen. Men her reduserer Freud eigentleg Eros til libido, utan tanke på at Eros er eit omgrep med eit heilt anna register enn libidoomgrepet, så for å vera konsistent må vi her skriva at libido og Ananke er foreldrepåret til kulturen.

Men kvinnene kjem inn i eit motsetnadsforhold til kulturen, fordi kvinnene representerer interessene til familielivet og familien, mens mennene ifølgje Freud er dei store kulturskaparane. Mennene skapte kulturen gjennom å henta energi frå kvinnene som alltid tilgjengelege og ved å få kontroll over sine seksuelle og aggressive drifter, eller gjennom å renonsera på ei meir omfattande driftsrealisering. Kvinnene gjev energi til kulturen, eller sivilisasjonsprosessen, men dei vert knapt sett på som agentar for å skapa kultur (Freud 1992 [1930]: 46–47). Sett frå éin synsvinkel representerer dette eit svært patriarkalsk syn på forholdet mellom kjønna, men sett frå ein annan synsvinkel kan dette nettopp visa at mannen skaper kultur gjennom å utbyta og undertrykkja kvinnene. Freuds omgrep om kulturutviklinga rommar i høgaste grad både kjønnskampen og klassekampen.¹²

Men samstundes er det slik at denne genitale seksualiteten også kan bryta ned det meir utvida fellesskapet, fordi seksualiteten berre skaper mellombelse band mellom to menneske. Denne dialektikken gjer det mogleg at den genitale seksualiteten, eller

libido, er ei av kjeldene til danninga av familiefellesskapet og kulturen, samstundes som denne drifta i fri utfalding er ein trussel mot den sosiale ordenen: «Men forholdet mellom kjærlighet og kultur mister i utviklingens løp sin entydighet. På den ene side motsetter kjærligheten seg kulturens interesser; på den annen side truer kulturen kjærligheten med innskrenkninger» (Freud 1992 [1930]: 48). Dette sitatet refererer eigentleg til eit meir snevert libidoomgrep, det vil seia at seksualiteten både fører til at det vert danna familieband mellom menn og kvinner, og at det oppstår ein konflikt mellom kjærleiken og kulturen, gjennom at kultutviklinga set grenser for seksualiteten. Men omgrepet om Eros står i ein annan relasjon til kulturen fordi Eros nettopp er den indre drivkrafta i danninga av kultur og fellesskap, og difor er det ikkje meiningsfullt å hevda at utviklinga av kulturen set grenser for Eros.

I denne første fasen av familiedanninga er faren ein tyrann, og brørne gjer difor opprør og drep faren. Dette drapet av faren vert grunnlaget for eit meir utvida fellesskap, nemleg brorfellesskapet, som er ein prototype på alle former for utvida solidaritet, og slik sett er solidariteten også skapt av valden. For at ikkje brørne skal konkurrera om kvinnene, noko som vil skada solidariteten mellom brørne, vert det innført eit strengt incestforbod, eller forbod mot seksuell omgang med kvinner frå eigen klan.

Så langt kan ein altså konkludera med at både genital seksualitet og gruppevald er likestilte kjelder til dei opphavlege fellesskapa. Det er to typar motsetnadsforhold her: Det første er at den genitale seksualiteten er ei kjelde til danning av fellesskapet, samstundes som den same libidoen i uhemma utløp også utgjer eit trugsmål mot fellesskapet. Den andre motsetnaden er at brorfellesskapet som ein av kulturens berebjelkar vert skapt gjennom ein konstituerande vald, samstundes som vald og aggresjon også arbeider kontinuerleg med å bryta ned ei kvar form for fellesskap. Denne siste dialektikken mellom vald og fellesskapet skal

eg gjera meir detaljert greie for i neste kapittel. Denne motsetnaden mellom Eros og Thanatos var hovudtemaet for Freud i det meste han skreiv etter *Hinsides lystprinsippet* (1920).

Men Freud går vidare i det vi kan kalla kjærleikens dialektikk: Vidare i utviklinga av sivilisasjonen, eller kulturen – og no er Freud komen fram til si eiga samtid – vert det eit nytt motsetnadsfullt forhold mellom seksualitet og kultur. I moderne samfunn vert det også ei differensiering av seksualiteten i tre hovudgreiner: Den første er den genitale seksualiteten, den andre er den seksuelle kjærleiken, og den tredje er den målhemma seksualiteten. Den genitale seksualiteten skil ikkje strengt mellom den eine eller den andre kvinna og kan heller ikkje skapa langvarige band mellom seksualpartnarane, fordi interessa for kvarande er einsidig knytt til den reint seksuelle tilfredsstillinga (Freud 2004 [1921]). Uhemma genital seksualitet fører til at ei kvinne er lik alle andre kvinner, og difor vert det inga danning av fellesskap og heller inga familiedanning.

Men familiedanninga kviler også på eit økonomisk prinsipp om at det var lettare for mannen å ha ei kvinne tilgjengeleg. Altså er det slik at den reine genitale seksualiteten fører til at alle kvinner har om lag same verdi som seksualobjekt, men i staden for den tidkrevjande leitinga etter moglege kvinner er det lettare for mannen – meir kostnadseffektivt – å ha monopol på éi kvinne, og slik kan ein likevel seia at den genitale seksualiteten gjev opphav til den første familiedanninga. Og denne kvinna i den prototypiske familien vart ganske snøgt også omfatta av ein meir øm og hjarteleg kjærleik, ein målhemma seksualitet, noko som førte til at den spesielle kvinna vart skild frå alle andre kvinner, og dette vart eit tryggare grunnlag for familien enn det grunnlaget som sikra mannen på ein økonomisk måte stabil tilgang til ei generisk kvinne, som kunne erstattast av ei mengde med andre kvinner.

Den seksuelle kjærleiken er etter dette retta mot berre ei særskild kvinne som vert idealisert og freda for kritikk. Kvinna

som er objekt for den seksuelle kjærleiken, og spesielt den romantiske kjærleiken, vert opphøgd over alle andre kvinner, få eller ingen kan måla seg mot den utvalde kvinna. Denne seksuelle kjærleiken, eller den romantiske kjærleiken, kan likevel strengt teke berre danna tosidige fellesskap mellom mann og kvinne. Det er denne seksuelle kjærleiken som kan hindra danninga av eit utvida fellesskap, fordi to menneske kan verta metta av kvarandre, og difor kan samfunnet i prinsippet konstruerast av «kontraktar» mellom slike dobbeltindivid, som også kan inngå i meir utvida arbeids- og interessefellesskap. Men i realiteten finst det ingen samfunn som er konstruerte gjennom slike «kontraktar» mellom dobbeltindivid, dei vert for overflatiske, samhald mellom menneska må stikka djupare.

Synspunkta her er ikkje så ulike Emile Durkheim sin kritikk av kontraktteorien om solidaritet: Kontraktar kan ikkje åleine skapa varige band, kontraktane må ha ei rettsleg eller moralsk forankring. For Freud er det også eigentleg tale om å forankra «kontraktane» i ein moralsk orden, i den forstand at individa må ofra både den frie genitale seksualiteten, som berre skaper flyktige relasjonar til ei mengde med kvinner, og den seksuelle kjærleiken, som berre bind to menneske saman. Overgangen frå enten flyktig genital kjærleik eller den seksuelle kjærleiken mellom slike dobbeltindivid til ein sosial orden skjer difor gjennom eit «seksualoffer». Det vil seia at dobbeltindivid, som vert metta av kvarandre i den seksuelle kjærleiken, må ofra denne spesielle fridommen til fordel for eit større innslag av målhemma kjærleik og utovervend nestekjærleik.

Ei kvar utviding av fellesskapet skjer difor på grunnlag av den «målhemma» seksualiteten i ei rekke variantar, som kan gje seg utslag enten i ei øm kjensle til barna eller i ein meir omfattande kjærleik til sin neste, eller til heile menneskeslekta. Det er gjennom ei slik offerhandling at menneska vert genuint knytte til kvarandre som framande i eit utvida fellesskap og ikkje berre til

dei isolerte relasjonane mellom dobbeltindivida. Den sosiale ordenen, eller det utvida fellesskapet, kan berre skapast gjennom at mennene ofrar denne behagelege seksuelle kjærleiken til ei alltid tilgjengeleg kvinne og inkluderer mange ved øm kjærleik eller ved nestekjærleik i det utvida fellesskapet. Seksualiteten åleine kan berre skapa band mellom to menneske, og difor treng fellesskapa støtte frå den målhemma seksualiteten, øm kjærleik eller Eros.

Den borgarlege familien på Freud si tid trong ikkje berre den milde målhemminga av seksualiteten som skapte familiær hygge i kombinasjon med patriarkalsk herredømme, og den kristne filantropiske ånda som sveva over menneskeslekta, men også ei bannlysing av alle andre former for seksualitet enn det som var vanleg i den borgarlege familien i Wiens *fin d'siecle*.¹³

Men det som går fri bannlysingen, den heteroseksuelle genitale kjærligheten, blir likevel begrenset ved legitimitet og engifte. Dagens kultur kjennegir klart at den kun tillater seksuelle forhold på betingelse av at mannen for alltid blir hos kvinnen, at den ikke aksepterer seksualiteten som en selvstendig lystkilde, men kun som en kilde til formering – og den er da hittil ikke blitt erstattet med noen annen (Freud 1992 [1930]: 50–51).

Det var denne innskrenkinga Freud fekk kjennskap til gjennom sine casestudier, og som manifesterte seg som frigide/hysteriske/nevrotiske kvinner med ei filantropisk ånd og ein dominerande, asketisk mann som krydra den stabile forplantningsseksualiteten med eit og anna besøk hjå prostituerte eller med overgrep på tenestejenter og incestuøse overgrep mot eigne barn.

Den seksuelle kjærleiken er ei rik lykkekjelde, men svært risikabel, og alt går i grus dersom objektet for kjærleiken vert borte. Det er langt tryggare å elska alle, slik som Frans av Assisi gjorde, og denne nestekjærleiken kan også gje opphav til meir utvida fellesskap. Denne diffuse, målhemma kjærleiken gjev neppe like

sterke lystkjensler, men er ein relativ trygg veg til lykka, rett nok for eit fåtal menneske, som er virtuosar i nestekjærleik. Kultursamfunnet sine ideale krav om å elska sin neste som seg sjølv, ja endåtil fienden skal elskast, viser denne målhemma kjærleiken i si mest radikale form. Freud hevdar at det er to grunnar til å mistru den målhemma universelle kjærleiken: Denne kjærleiken gjer ikkje eit utval, og alle er slett ikkje verdig kjærleik.

Freud bruker Eros-omgrepet om kjærleiken når han skal skildra utvida fellesskap med framande, og denne Eros er aldri målhemma, innskrenka eller sublimert. Eros er den krafta som skaper fellesskapet, men den støyter i saman med den andre av «gigantane», nemleg dødsdrifta, Thanatos. Dette er eigentleg eit heilt nytt register for å forstå forholdet mellom fellesskapet og oppløysinga av fellesskapet og forholdet mellom den enkelte sin fridom og plikt overfor fellesskapet. Innanfor ein libidoøkonomi er det mogleg med kompromiss mellom den enkelte sin fridom og den sosiale ordenen, men Eros og Thanatos er i ein uforsonleg kamp der det ikkje er rom for kompromiss. Det er ein uforsonleg kamp mellom gigantane.

Om narsissismen: Massen, leiaren og identifikasjonar

Freud hadde store ambisjonar med omsyn til å utvida bruksområdet for psykoanalysen, og i den relativt korte boka *Massepsykologi og analysen av eget* (1921) gjev han eit utkast til ein teori om danning av massen og sosiale grupper. Freud meinte at den generelle driftsteorien kunne kasta ljøs over at slike massefellesskap og sosiale grupper vart danna gjennom to slags emosjonelle band; det eine bandet til leiaren og det andre bandet til andre likestilte medlemmar av massen, eller gruppa. Ein masse oppstår gjennom at menneske identifiserer seg med den same leiaren, og

gjennom denne felles identifikasjonen vert det skapt samkjensle mellom medlemmane i massen, eller den sosiale gruppa.

Det er verdt å merka seg at Freud i denne boka ikkje nyttar seg av den driftsdialektikken som han utvikla i *Hinsides lystprinsippet* (1920), der både eget og sivilisasjonen vart dominert av striden mellom Eros og dødsdrifta. Det er på ingen måte ein rettlinja teoretisk progresjon som pregar Freuds skrifter, stundom forsøker han å integrera eldre teoretiske prinsipp i dei nye framlegga til driftsteoriar, men ofte vender han tilbake til dei meir etablerte driftsombrega, slik at dei nye vert lagde i dvale og viser seg med full kraft først lenge etter at dei først vart utvikla. Driftsdualismen mellom dødsdrifta og Eros vart rett nok vidareutvikla alt i *Jeget og detet* (1923), men så vert denne dualismen heilt vekke i *Framtida til ein illusjon* (1927), for så å verta den store oppdaginga i *Ubehaget i kulturen* (1930). Men også i *Ubehaget i kulturen* (1930) vert den nye driftsdualismen først sentral eit godt stykke ute i boka, og heile den første delen av boka er skriven innanfor ein eldre driftsdualisme, med egdriftene og seksualdriftene som motpolane. Ein kan kanskje hevda at Freud sine forsøk på å glatta over motsetnadene mellom dei ulike driftstypologiane ikkje kan seiast å vera heilt vellykka.

I *Massepsykologi og analysen av eget* (1921) er det få eller ingen spor etter verken Eros eller Thanatos. Rett nok meiner Freud at seksualdrifta eller libido finst i så mange direkte og overførte tydingar at det er rett å likestilla libido med det generelle erosomgrepet: Her skriv Freud at denne Eros held heile verda saman (Freud 2004 [1921]: 63). Utover denne storslåtte utsegna er omgrepet om Eros, som refererer til at det vert danna større og større einingar, og at Eros er den store fellesskapskrafta i samfunnet, ikkje i bruk i Freuds analyse av massedanning og sosiale grupper. Det like storslåtte omgrepet om dødsdriftene er også nesten heilt vekke frå denne teksten og vert berre referert til i ein kort fotnote, der Freud skriv at i *Hinsides lystprinsippet* (1920)

forsøkte han å knyta ambivalensen mellom hat og kjærleik til livs- og dødsdriftene (Freud 2004 [1921]: 56). Det kan synast som om dei radikale utkasta om motsetnaden mellom liv og død, Eros og Thanatos, også vekte mykje tvil hjå Freud, slik at han innimellom la denne innsikta litt til sides.

På ein måte demonstrerer Freud at han var ein amatør når det gjeld sosiologiske problemstillingar: I boka om massepsykologien skil han ikkje mellom på den eine sida ei sosial gruppe med varige band og ein intern struktur og på den andre sida det som vi elles forstår med ein masse med menneske. Freud meiner at likskapen mellom desse to sosiale figurane openbert er større enn skilnadene, og difor skisserer han kyrkja og armeen som to typiske massar, mens dei i dagens sosiologi ville fått karakteristikken sosiale grupper, eller organisasjonar.

Det som bestemmer desse to massedanningane er at det er to slags emosjonelle eller libidinøse band som held saman gruppa, eller massen. Soldatane kjenner samhald med kvarande og er emosjonelt knytte saman i ei gruppe berre så lenge dei samstundes har emosjonelle band til ein leiar, eller ein kommandant, der alle er likestilte under denne kommandanten. Gruppesolidariteten, eller dei emosjonelle banda i gruppa, vert heilt og fullt halden saman av denne leiaren, og dersom leiaren vert borte, går dei emosjonelle banda mellom soldatane også i oppløysing, noko som mellom anna fører til at det breier seg ei veldig frykt mellom soldatane i tilfelle fare. Dersom kommandanten skaper emosjonelle band mellom soldatane, vil dei normalt ikkje oppleve ei lammande frykt i møte med ein potensiell fare, men når gruppa misser leiaren, vert kvar enkelt soldat ståande isolert og vert difor overvelda av ei frykt som er ute av proporsjon med den reelle faren. Dette er ein avart av ei nevrotisk frykt som Freud skildra klinisk: Eit menneske som misser dei emosjonelle banda til andre, opplever ein veldig nevrotisk angst, og å elska er difor det einaste botemiddelet mot denne forma for nevrotisk frykt.

Dersom ei religiøs gruppe misser leiaren sin og difor står i fare for å missa dei indre emosjonelle banda, kan denne gruppa gjera bruk av den universelle metoden som er å styrkja dei indre emosjonelle banda internt i gruppa gjennom ein kamp mot dei ikkje-truande, eller dei som står utanfor gruppa. Dette er grunnen til at religiøse grupper, også fellesskapet innanfor kristendommen, som framfor nokon andre fellesskap er grunna i den universelle nestekjærleiken, svært ofte har gjennomført ein brutal og ofte drepende fiendskap mot heidningar og andre ikkje-kristne grupper, eller med Freuds eigne ord: «Ultimately, of course, every religion is such a religion of love for all whom it embraces, and it lies in everyone's nature to be cruel and intolerant towards non-members» (Freud 2004 [1921]: 50). Den same fiendskapen gjentek seg også internt i slike grupper med sterke emosjonelle band mellom medlemmane, det er lite rom for toleranse, og eit lite avvik frå ei tru vert ofte møtt med sterke sanksjonar og forsøk på utestenging.

Eit døme frå Freud på reaktiv identifisering er at fiendskap, sjalusi, og rivalisering mellom søsken vert oppheva gjennom ein felles identifikasjon med ein foreldreautoritet. Eldre søsken vil gjerne vera foreldra sine favorittar, men dei vert tvinga til å innsjå at alle barna er likestilte overfor foreldra sin kjærleik. Det er difor ein utvendig tvang frå foreldreautoriteten som skaper barnefellesskapet, og i dette fellesskapet skjer det ei reaksjonsdanning mot den opphavlege sjalusien og misunninga, noko som fører til eit krav om likebehandling og rettferd: Dersom ein sjølv ikkje kan vera ein favoritt, er det om å gjera å hindra at andre kan verta det, og slik vert den opphavlege og aggressive sjalusien transformert til ei sosial kjensle om rettferd (Freud 2004 [1921]: 151). Freud meinte at det finst mange fellesskap som kan avleiest frå ei slik opphavleg rivalisering og fiendskap. Denne rivaliseringa kan transformerast til eit krav om likskap og sosial rettferd innanfor ei gruppe gjennom felles identifikasjon med ein person,

ein institusjon eller ei sak. Her er det altså ikkje slik at fellesskapet vert danna i ein kamp mot ein ytre fiende, men tvert imot er det ein opphavleg fiendskap som vert oppheva gjennom at dei rivaliserande har felles positive band til noko som står utanfor fellesskapet. «Thus social feeling is based upon the reversal of what was first a hostile feeling into a positively-toned tie in the nature of identification» (Freud 2004 [1921]: 152–153).

Så langt kan vi altså slå fast at menneska har emosjonelle og libidinøse band til kvarandre internt i ei gruppe som går gjennom eit emosjonelt band til ein leiari, noko som gjer at utan leiaren går gruppa i oppløysing. Men ei gruppe kan også styrkja det libidinøse fellesskapet ved å føra ein kamp mot dei som står utanfor. Det er altså slik at både ei samling om ein leiari og ein kamp mot fiendar styrkjer det interne samhaldet. Men det står likevel att mykje før vi kan sjå konturane av ein spesifikk freudiansk analyse av massedanning.

Freud sitt særskilde bidrag til å forstå danninga av ein masse ligg altså i å analysera massen som eit internt libidinøst fellesskap som oppstår ved at medlemmane også har eit emosjonelt band til ein leiari. For å koma vidare i denne analysen skil Freud mellom to former for emosjonelle, eller libidinøse, band. Det første bandet vert knytt gjennom objektval, dvs. eit objekt som vi vil søkja for å tilfredsstilla direkte eller målhemma libido. Massen vert etter dette danna gjennom ein målhemma libido til dei andre i massen, noko som eg straks kjem tilbake til. Men først vil eg gjera greie for det som Freud ser på som det sterkaste emosjonelle bandet i massen, nemleg identifiseringar med andre i massen på grunnlag av at leiaren gjennom introjeksjon vert som eit innslag i kvar einskild sine egideal.

Identifiseringar er dei mest opphavlege emosjonelle banda, noko som kan forståast ut frå Freuds omgrep om den ødipale utviklingsfasen, eller dette dramaet mellom mor, far og barnet som Freud meiner utspeler seg i alle samfunn. I den ødipale

situasjonen ønskjer gutebarna å erobra eller å besetja mora som eit objekt, men dei strever etter å identifisera seg med faren og verta som han. Sagt på ein annan måte har gutebarnet seksuelle lystkjensler til mora, og det vil verta som faren og setja seg i hans plass. Gutebarnet opplever difor faren som ein rival i konkurransen om mora. Eit anna alternativ er at det kan skje eit ombyte mellom identifisering og objektval, noko som Freud meiner er situasjonen i utviklinga av homoseksualitet. Gutebarnet identifiserer seg her sterkt med mora og vil difor også verta som mora i val av kjærleiksobjekt og slik sett velja ein mann som kjærleiksobjekt.

Freud rettar også mykje søkjeljoset mot dei patologiske sidene ved identifiseringar. I *Sorg og melankoli* (1917) utviklar Freud ein omfattande analyse av den patologiske melankolien. Dette er ein tilstand der det skjer ein introjeksjon der objektet vert gitt opp eller går tapt, og så vert ikkje den frigjorde energien overført til andre objekt. Men libidoen går den narsissistiske vegen, slik at det tapte objektet vert installert og vert eit nedslag, som ein del av eget. Det tapte kjærleiksobjektet vert difor ein skugge i eget, ein slags dobbelgjengar. Dette kan også forklara det tydelege innslaget av sjølvklagemål og tap av sjølvverdi som er så utprega for melankolikaren. Med utgangspunkt i innsikta om ein grunnleggjande ambivalens overfor alle kjærleiksobjekt viser Freud til at den personen som vert installert i eget, kan verta møtt med både kjærleik og hat. Sjølvklagemål, eller den patologiske skuldkjensla, er difor eigentleg aggressive utfall mot den personen som er installert som ein del av eget, eller som altså kastar mørke skuggar over eget. Med denne analysen kan også Freud forklara sjølvmordet som eit drepende åtak på denne andre personen som var tapt som objekt for kjærleiken. Som ei følge av at den då frigjorde libidoen ikkje søker andre objekt, men vender innover, vert det tapte kjærleiksobjektet installert som ein del av eget: Sjølvmord er difor eit drap av ein annan person som er inkorporert gjennom introjeksjon, eller identifisering.

Eg har i førre kapitel alt vore inne på kor sentralt omgrepet om narsissismen er i Freuds metapsykologi, der han altså viste til at libidoen både kan verta retta utover mot eit kjærleiksobjekt og investert i det eigne eget. Freud introduserer i denne sammenhengen omgrepet egideal, som er ein instans innanfor psyken som vert mottakar av store mengder med sjølvkjærleik av same slag som vart opplevd gjennom barndommen. Det er altså denne opphavlege narsissismen som vert overført til eit egideal, og som er prega av den same perfeksjonen som er knytt til det infantile og narsissistiske eget. Menneska vil ikkje gje opp den opphavlege narsissistiske perfeksjonen, og difor vert den gjenoppliva gjennom framveksten av dette egidealet.

Denne idealiseringa, eller forstørringa, kan verta retta mot både andre menneske og det eigne eget. Å vera forelska er ein tilstand der den sensuelle kjærleiken og den målhemma flyt saman til eitt, og der eget overfører mengder med narsissistisk libido til objektet, som er eit anna menneske. I dei seksuelle kjærleiksrelasjonane vert den indre narsissistiske libidoen projisert, eller flytta, over på eit kjærleiksobjekt, eller ein annan person. Mange har opplevd at det å elska eit anna menneske intenst og lidenskapleg også kan føra til at det eigne eget vert fattigare. Grunnen til at det eigne eget kan opplevast som svekt gjennom den lidenskaplege kjærleiken til eit anna menneske, er at den narsissistiske sjøvelsken vert overført til det andre kjærleiksobjektet, som no står for den same perfeksjonen som barnet har fått innpoda i den narsissistiske eigenkjærleiken i barndommen. Denne eigenkjærleiken er også bortanfor all kritikk, noko som også vert flytta over til den idealiserte partnaren. I vanlege kjærleiksrelasjonar vert eit anna menneske idealisert og verna mot all kritikk, mens egidealet oppstår gjennom ei idealisering, som er ei forstørring og oppvurdering av den primitive sjøvelsken.

I den første driftsdualismen til Freud, der han opererte med dualismen mellom libidodrifter og egdrifter, var sublimeringa

ein grunnleggjande psykisk prosess som gjekk ut på å overføra driftsenergi frå direkte tilfredsstilling til vitskapleg og kunstnarleg verksemd. I dualismen mellom narsissistisk eigenkjarleik og utoverretta objektlibido vert ikkje driftene sublimerte og overførte til nye område, det er heller slik at det indre eller ytre objektet vert idealisert og forstørra (Freud 1914: 380–381). Omgrepet om sublimering vert altså reservert for den første driftsdualismen, mens omgrepa om idealisering høyrer heime i teorien om narsissisme med vekslinga mellom objektlibido og narsissistisk eglibido.

Etter ein lang sideveg som har handla om identifiseringar og danning av egidealet, som eit aspekt av overegret, vender eg tilbake med ny innsikt som kan kasta ljøs over danninga av massen og sosiale grupper. Med dette omgrepet om egideal viser Freud ei ny retning for massepsykologien, fordi desse egideala kan vera både individuelle og sosiale, slik som idealisering av familien, slekta, nasjonen, staten osv. (Freud 1914: 388). I denne analysen av massen vender Freud også tilbake til sine aller første studiar, som dreia seg om hypnosen. Innanfor denne samanhengen skriv Freud at hypnosen er ein masse mellom to, noko som vil seia at hypnotisøren trer inn i den hypnotiserte sine egideal og slik delvis overtek kontrollen over personen. Massen er nettopp kjenneteikna av at ei mengde menneske vert hypnotiserte av den same leiaren, slik at han kan stiga inn i psyken til den enkelte og overta plassen til egideala (Freud 2004 [1921]: 68, 98).

Med desse omgrepa på plass kan no Freud setja fram formelen for den libidinøse konstitueringa av massen. Massen er ei mengde menneske som har installert gjennom introjeksjon det same egidealet (leiaren) i staden for sitt eige egideal. Vidare er det slik at som ein konsekvens av at mange menneske identifiserer seg med den same leiaren i staden for sine egidealet, opplever desse menneska identifiseringar med kvarande. Meir allment kan vi altså forstå identifiseringar som det å ha noko felles med andre,

som ikkje er objekt for seksualdrifter, og som vert formidla av ein introjeksjon av leiaren i egideala. Massedanninga er difor modellert etter den same psykiske regresjonen som vert stilt fram i analysen av melankolien, berre med den skilnaden at leiaren ikkje vert installert i eget, men heller, som i hypnosen, i egidealet, slik at leiaren kastar skuggar over egideala. Denne identifiseringa med dei andre i massen saman med introjeksjon, eller inkorporering av leiaren i egidealet, er modellert etter identifiseringar som er dei mest opphavlege kjenslebanda til andre menneske.

Men drøftinga om forholdet mellom den enkelte og massen er ikkje uttømmende før vi også seier noko meir om det andre slaget av emosjonelle band, nemleg objektvala, som kan vera direkte seksuelle eller sensuelle, eller målhemma, ømme og hjartelege. For det første meiner Freud at direkte seksuelle relasjonar utan eit hjarteleg og målhemma innslag ikkje kan vert gunstige for å danna langvarige band til andre menneske. Denne lidenskaplege seksualiteten blussar veldig opp i møte med objektet for denne lidenskapen, men sloknar ut fort etter at den er tilfredsstilt. Denne sensuelle seksualiteten skil heller ikkje særleg mellom ulike kvinner, svært mange kan vera attraktive objekt nettopp for denne reine seksuelle tilfredsstillinga. Den seksuelle kjærleiken med eit innslag av både sensuell og hjarteleg kjærleik kan på si side gje opphav til langvarige bindingar.

Freud refererer til den irsk-engelske forfattaren George Bernhard Shaw (1856–1950) si vittige utsegn om at det å vera forelska er kjenneteikna av å overdriva skilnaden mellom den særskilt utvalde og alle andre kvinner. Den særskilde kvinna i forholdet er ein perfeksjon og bortanfor all kritikk, og alle andre kvinner har ein underlegen verdi. I periodar med svak seksuell tilfredsstilling vert forholdet likevel vidareført gjennom dei sterke hjartelege banda og den klare ømme og målhemma seksualiteten. Det er berre den eine som kan tilfredsstilla dei komplekse direkte og målhemma seksuelle driftene i ein slik romantisk seksuell

kjærleik. Det er desse sterke emosjonelle bindingane som gjer at to menneske kan ha nok med kvarandre, *una cum uno*, og slik sett er dei sterke banda mellom to i den seksuelle kjærleiken også ugunstige når det gjeld å slutta seg til meir omfattande sosiale fellesskap, slik som den sosiale gruppa og massen med menneske. Dette viser seg også gjennom den skamma dei kjenner om andre ser dei i seksualakta, og omvendt er det slik at den reine seksualiteten utan dei målhemma innslaga godt kan utførast med innsyn frå andre (Freud 2004 [1921]: 94–96).

Fram til no vil eg hevda at forholdet mellom seksualitet og fellesskapet, gruppa og massen ikkje er krystallklart analysert av Freud. Den fullmodne seksuelle kjærleiken legg i alle fall to menneske i så sterke emosjonelle band til kvarandre at dei ikkje så lett lèt seg inkludera i ein masse, eller ei sosial gruppe. Dei har nok med seg sjølve og treng ikkje massen for å verta emosjonelt tilfredsstilte. Det er meir tvitydig med den reine seksualiteten. På den eine sida er denne seksualiteten ustadig, og det vert ikkje knytt langvarige band mellom menneske som berre er ute etter rein seksuell og sensuell tilfredsstilling. Slik kan den ikkje vera ei særleg sterk kjelde for solidaritet innanfor massen eller det meir varige fellesskapet. På den andre sida er denne reine seksualiteten noko som kan verta realisert med innsyn frå andre, og gjerne også i orgiar, noko som er gunstig for massedanninga på den måten at den eine kan vekslast ut med den andre, utan at dette fører til reduksjon av attraksjon og seksuell verdi.

Men både den sensuelle og den romantiske kjærleiken bruker menneskeleg energi og tid, slik at det vert mindre igjen til ein oppslutnad om ei sosial gruppe, eller organisasjon. Dette er, ifølgje Freud, grunnen til at den katolske kyrkja praktiserer sølibat for prestane. Ein prest må via livet sitt heilt og fullt til kyrkja, og all form for seksualitet, og særskilt den seksuelle kjærleiken, dreg store mengder med tid og energi bort frå prestegjerna (Freud 2004 [1921]: 97). Coser (1964) viser i denne samanhengen til at

grådige eller totale institusjonar knyter individa til seg enten gjennom fri seksualitet, og masseorgiar innanfor institusjonen, eller gjennom ein streng kontroll over seksualiteten, slik som i den katolske kyrkja. I det første tilfellet er den totale institusjonen, eller sekta, eit orgiastisk fellesskap, der særskilt leiaren har fri tilgang til alle kvinnene. Dette er kjent frå mange sekter, der den karismatiske sektleiaren også framstår som ein mannleg leiar med relativt fri tilgang til å utnytta underdanige kvinner seksuelt, eller ei kvinne kan vera «Kristus' brur», noko som fører til seksuell kontroll over andre sektmedlemmar.

Den individuelle fridommen forsvinn i massen

Freud ser ein konflikt mellom individuell fridom og fellesskapet, både fellesskap som ein rettsorden og fellesskap som «massens vilje» (Freud 1992 [1930]: 64). Dette er eit klassisk tema i samfunnsteori og sosiologi: Korleis er det mogleg å harmonisera individuell fridom og fellesskapet sine krav? Freud går ikkje med på at fellesskapet som «massens vilje» skal avgrensa den individuelle fridommen, her er Freud samd med samtidas syn på massen som styrt av dei same irrasjonelle driftene som hjå eit ikkje-sivilisert enkeltmenneske, berre at massen kan multiplisera valdsbruken. Menneskets kamp er ikkje her retta mot naturen, men ein kamp mellom individet sin fridom og massen sine irrasjonelle stemningar og vilje.

På bakgrunn av ei uro over utbrotet av militant nasjonalisme, sosialisme og antisemittisme rett etter den første verdskrigen, og frykta for massen og den politiske demagogien, utvikla Freud sin særskilde massepsykologi (Kaye 2003b: 269). I massepsykologien, eller gruppepsykologien, refererer Freud til den samtidige diskusjonen og uroa kring massefenomenet. Dette må sjåast i samanheng med framveksten av ein postliberal sosial orden, der

den liberale utopien om eit sjølvregulerande marknadssamfunn og framsteg i den individuelle fridommen definitiv har gått til grunne (Wagner 2001). Problematikken omkring forholdet mellom individuell fridom og sosial orden vart avløyst av ein problematikk omkring forholdet mellom eit atomistisk individ og den irrasjonelle massen.¹⁴

Med utgangspunkt i Le Bon si forståing av massen kjem Freud fram til at eksistensen av dei unike og ulike medvita vert utviska når individet vert ein del av massen, og i denne massen vert menneska bundne saman til ein homogen heilskap. Isolert kan individet vera eit kultivert menneske, men i massen kan menneska verta barbarar som er styrte av dei primitive driftene i det umedvitne. Det er ein regresjon tilbake til det spontane og valdelege i livet til dei primitive menneska (Freud 2004 [1921]: 103–104). I massen misser individa sine hemningar og vender tilbake til den primitive brutaliteten som ligg i dvale hjå det siviliserte mennesket. På same måte som kvart enkelt menneske har ein innebygd del av seg sjølv som minner om det primitive mennesket, kan den primitive horden, slik som Freud skildra den i *Totem og tabu* (1912–13), verta gjenreist når menneska vert samla i ein stor masse. Det ligg alltid eit potensial i at det sosiale livet når det vert eit masseliv, kan gjennomgå ein regresjon til dei mest primitive og opphavlege nivået, der ein masse med likestilte medlemmar vert leia av ein streng leiari, eller farsfigur (Freud 2004 [1921]: 155). Freud hevdar framfor alt at massen treng illusjonar framføre sanning, og på same måte som hjå barnet, hjå nevrotikaren, og hjå det primitive mennesket er dei psykiske realitetane langt viktigare enn dei faktiske realitetane. Massen vert mobilisert gjennom politiske fantasiar heller enn av nøkterne realitetsvurderingar (Freud 2004 [1921]: 107). Gjennom ei form for massesuggesjon, eller hypnose, kan den karismatiske føraren, eller leiaren, vekkja til live slike primitive impulsar og slik sett

transformera ei gruppe siviliserte menneske til ein masse med menneske som agerer på same måte som menneska i ein konstruert ursituasjon. Leiaren for ein slik masse er lik den frykta og elska urfaren, og menneska i massen tørstar etter lydnad. Denne leiaren vert gruppeidealet som erstattar den enkelte sitt egideal (Freud 2004 [1921]: 159–160).

Eit enkelt menneske kan stundom svinga mellom ein melankolsk og ein manisk tilstand, og desse svingingane er boren fram av konflikthar mellom eget og egideal. I den melankolske fasen maktar ikkje eget å leva opp til sine eigne ideal og vert difor plaga med ein streng sjølvkritikk og nedvurdering av sin eigen verdi. I periodar med mani opplever den enkelte ei periodevis frigjering frå den andre personen sine klagemål, slik at dei veldige sjølvklagane som vert regisserte av dei inkorporerte egideal – og som altså er klagar frå den andre personen – misser grunnlaget sitt, og personen opplever triumf og ei sjølvtilfreds kjensle, utan særlege hemningar og sjølvkritikk (Freud 2004 [1921]: 165). I depressive periodar kan egideal verta despotiske og stå fram som ei straffande skuldkjensle, slik at eget kjenner på ei gnagande indre uro over å aldri nå opp mot dei strenge egideal. I *Jeget og detet* (Freud 2014 [1923]) formulerer Freud denne vekslinga mellom melankoli og mani slik:

Hvis vi først tar for oss melankolien, finner vi at det altfor sterke overjeget, som har revet til seg bevisstheten, raser mot jeget med skånselløs heftighet, som om det hadde bemektiget seg all den sadismen som står til rådighet i individet. I pakt med vår egen oppfatning av sadismen ville vi si at den destruktive komponenten har avleiret seg i overjeget og vendt seg mot jeget. Det som nå hersker i overjeget, er som en rendyrking av dødsdriften, og det oppnår virkelig riktig ofte å drive jeget i døden, hvis jeget ikke på forhånd verger seg mot tyrannen ved et omslag i mani (Freud 2014 [1923]: 513–514).

I ein masse finst den same maniske og opprørte tilstanden, der leiaren vert gruppeidealet som smeltar saman på ein nivellerande måte med eget til den enkelte i massen. Innanfor slike massefestivalar vert menneska infantile, og dei sluttar lidenskapleg opp om ein leiarfigur, som ofte er ein farsfigur. For Freud førte denne regresjonen innanfor masseseremoniar til utsletting av det myndige eget, og Freud frykta for at den vestlege kulturen ville gå inn i ein slik manisk fase med periodiske masseseremoniar. Dette var eit like sterkt og langt farlegare åtak på det myndige mennesket enn religionen. Men for Freud var både den religiøse trua og den irrasjonelle viljen i massen avhengig av at menneska opplevde ei form for infantil utryggleik (Kaye 2003b: 269).

Dei intense, maniske og eksalterte masseseremoniane som periodevis har oppstått rundt ein karismatisk førar, eller leiar, har vore vanlege innanfor den vestlege sivilisasjonen, særskilt i revolusjonære periodar. Stundom har desse maniske masseseremoniane ført til skaping av demokratiske egideal, eller symbol for individuell og kollektiv fridom, men svært ofte har manien vorte utnytta i kampen mot ytre fiendar og systematisk bruk av vald i krigar og folkemord. Freud er ein av mange som har forstått at massen er svært ambivalent og kan mobiliserast for å realisera demokrati og frigjering, men som svært ofte kan vendast mot blodig barbari.

Freud er altså open for at det er noko tvitydig eller ambivalent med massen: Under massesuggesjon kan menneska også undertrykkja sine egoistiske drifter og verta dedikerte til moralske ideal, slik at dei moralske standardane kan verta heva i massen. Den intellektuelle kapasiteten i ein masse er alltid langt under den individuelle, men det etiske kapasiteten er stundom over den individuelle (Freud 2004 [1921]: 106). I massen vert kjenslevet intensivert, mens den intellektuelle evna vert redusert. For Durkheim (1912) var det nettopp den vitaliteten som var skapt gjennom masseseremoniar, som var moralens djupaste kjelde.

KAPITTEL 11

Dødsvariasjonar: Fellesskap og vald

Frå vald til rett

Sett frå eitt perspektiv vert fellesskapet danna gjennom ei innskrenking av aggresjon og vald, forstått som ein overgang frå vald til rett. Denne rettsordenen innskrenkar den individuelle fridommen til å gjera aggressive utfall – å valda og drepa – men fører samstundes til at menneska kan handla i fridom innanfor eit rettsleg fellesskap. Freud meinte også at det er mogleg å finna fram til ein harmoni mellom individuell fridom og ein kollektiv rettsorden. Sivilisasjonen kan produsera ein mennesketype, der den individuelle fridommen ytrar seg som ein trong til å fremja prinsippa i rettsordenen, slik at opprøret mot vald og kampen mot urettferd er den djupaste trongen hjå moderne menneske som vil realisera fridommen sin. Det er altså slik mogleg å tenkja seg at den individuelle fridommen ligg i strevet etter å fremja rettferda, og slik sett vert konflikten mellom individuell fridom og fellesskapet sin rett utjamna.

Det som i det menneskelige fellesskap kan ytre seg som en frihetstrang, kan være opprør mot en bestående urettferdighet og på den måten være til gagn for den vidare kulturutvikling og forbli i overensstemmelse med denne (Freud 1992 [1930]: 40).

Dette er den same løysinga på problemet med den sosiale ordenen som Emile Durkheim skisserte. Det er harmoni mellom individuell friedom og sosial orden så lenge individa har som fremste mål for fridommen sin å styrkja fellesskapet, og så lenge fellesskapet sin høgaste moral er retta inn mot å tryggja den individuelle fridommen og sikra den enkelte sin rett mot den vilkårlege valden.

Den siviliserte eller moderne fridommen er difor temperert og vert realisert innanfor eit fredeleg rettsfellesskap, men denne individuelle fridommen kan også verta utviska ved at individa vert «oppslukte» av den irrasjonelle massen. På denne måten forstår Freud massedanning som ein regresjon, eller eit tilbakefall til det infantile, nevrotiske og primitive ved menneska, og dette er difor eit trugsmål mot den individuelle fridommen til det myndige og autonome menneske. Det er difor slik at både aggresjon, vald og den irrasjonelle massen stengjer vegen for det myndige og frie mennesket.

Freud meinte at det avgjerande kulturelle framsteget skjedde først då omfattande bruk av vald og den sterkaste sin vald, eller «rett», vart avgrensa og innskrenka. Makta, eller viljen til fellesskapet, stod fram som rett, og det vart danna ein rettferdig orden, mens den enkelte si makt vart fordømt som vald. Retten vart altså skapt gjennom at fellesskapet sikra seg eit monopol på bruk av valdsmakta, og den enkelte sine valdelege impulsar vert difor innskrenka. Slik sett forstod både Freud og Max Weber staten som ein rettsorden som er grunnlagd på eit monopol på valdsmakta, og difor er rettsordenen avhengig av at staten kan bruka valdsmidlar for å handheva rettane. Dette vil også seia

at i alle fall dei «sterkaste» må gje avkall på den individuelle fridommen som ligg i å tilfredsstille dei aggressive driftene, for å gjera mogleg eit fellesskap som kan tryggja den enkelte mot å verta offer for vald.

Ut frå Freud kan vi sjå at i ein mellomperiode har retten vore ei sterk gruppe sin rett, men på eit høgare kulturnivå er rettsordenen retta inn mot universelle individuelle rettar som skal vera eit vern mot valdelege krenkingar. Det er ei vidare utvikling i kulturen at denne overgangen frå vald til ein rettsordenen ikkje berre er uttrykk for viljen til eit lite fellesskap, slik som viljen til ein kaste, klasse eller laug, men tvert imot er denne rettsordenen ei tryggleikspakt for alle individ, eller ein allmenn garanti mot å verta offer for vald (Freud 1992 [1930]: 40). Freud skildra her eigentleg overgangen frå eit standssamfunn, med privilegium og ulike rettar knytte til standsmedlemskapen, til eit borgarleg klassesamfunn med formell rettsleg likskap for alle menneska innanfor rettsfellesskapet. Det moderne klassesamfunnet er nettopp basert på formell rettsleg likskap, men med denne formelle fridommen og likskapen som bakgrunn vert det produsert omfattande sosial og økonomisk ulikskap gjennom kausale utbytingsprosessar bak ryggane på folk.

Denne prosessen mot intern pasifisering har også utfalda seg på eit høgare nivå: Det har vore slik gjennom historia at stundom har valdsbruken vorte brukt til å skapa større einingar, som *pax romana*, og dei franske kongane sin ekspansjon skapte eit fredeleg og blomstrande Frankrike. Det er difor også prinsipielt mogleg at valdsmakta kan brukast til å skapa ein «evig fred» innanfor ein kosmopolitisk rettsorden, men det er like truleg at små krigar mellom små einingar på denne måten kan verta erstatta av store krigar mellom større einingar (Freud 2003 [1933]: 27–32). Framveksten av dei europeiske nasjonalstatane var nettopp prega av ei slik intern pasifisering som gjekk i hop med krigar mellom statar. Dei moderne statane vart først og fremst

skapte gjennom denne dialektikken mellom intern pasifisering og ekstern bruk av vald.

Men sjølv om Freud meiner at individuell fridom også kan vera knytt til å kjempa for ein rettferdig sosial orden, hallar han til det synspunktet at kultur mennesket har bytt fridommen og utvegen til lykke som ligg i å tilfredsstille dei valdelege driftene, mot ein kollektiv tryggleik og ein rettsorden knytt til individuelle rettar. Det er altså slik at sett frå ein synsstad er rettsordenen eit vilkår for individuell fridom, men sett frå ein annan synsstad legg denne retten ein dempar på den individuelle fridommen til spontane utfall av vald. Eg må difor gå over til å drøfta det motsetnadsfulle tilhøvet mellom aggresjonen og fellesskapet, eller aggresjonens dialektikk. Sivilisasjon er danning av ein rettsorden, men det moderne samfunnet har også ein innebygd dynamisk struktur der fellesskapet og valden bryt mot kvarandre i eit mangfald av formasjonar.

Den opphavlege valden

Freud nytta seg av to tankefigurar som også inneheld ulike konsepsjonar om drifter. I den eine er libido det grunnleggjande omgrepet, og denne libidoen kan både vera ei kjelde til danning av fellesskapet og stå i konflikt med fellesskapet. Innanfor denne tankefiguren er omgrepet om aggresjon også knytt til ødipuskomplekset og særskilt den ambivalente kjensla til farsfiguren, men alle kjærleiksforhold som er etablerte gjennom libido, har også eit innslag av aggresjon, kanskje med unnatak av tilhøvet mellom søner og mødrer. Og svært ofte er objekta for kjærleik og hat dei same, slik at den menneskelege psyken er ein konstruksjon av slike ambivalente kjærleik-hat-relasjonar. På dette analytiske nivået har Freud enno ikkje stilt opp aggresjonen som ei sjølvstendig drift, men det gjer han ved å bryta

opp kjærleik–hat-legeringane og innføra ein ny konsepsjon om antagonismen mellom Eros og Thanatos.

I den andre tankefiguren er mykje endra. Eros er no ikkje det same som libido, sjølv om Freud ikkje gjer desse skilja eksplisitte, og fordi Eros ikkje er identisk med libido, er det aldri ein konflikt mellom Eros og sivilisasjonen, slik det er ein konflikt mellom sivilisasjon og libido: Eros er eit anna omgrep for kulturen, eller sivilisasjonen, og Eros er den indre energien i sivilisasjonsutviklinga som skaper stadig utvida fellesskap. I den første tankefiguren var det ein kjærleiksdialektikk på den måten at den seksuelle kjærleiken var kjelde til kulturen, samstundes som den seksuelle kjærleiken, eller libido, også gradvis måtte innskrenkast i kulturutviklinga. I den andre tankefiguren er det ikkje ein slik kjærleiksdialektikk, men heller ein aggresjonsdialektikk, fordi Thanatos står imot Eros og fellesskapet, samstundes som det framleis er slik at den sterkaste solidariteten vert skapt av Thanatos: Både farsdrapet og felles aggresjon utover skaper sterk solidaritet, slik som brorfellesskapet og nasjonsfellesskapet. Dialektikken er her at Thanatos bryt opp fellesskapa, samstundes som Thanatos vert ei sjølvstendig kjelde til danning av fellesskap. Thanatos er difor både motstandar og konkurrent til Eros.

På den eine sida vart brorfellesskapet, som er prototypen på alle utvida fellesskap, danna gjennom ei konstituerande valds-handling, eller ved «farsdrapet». Det er difor slik at brorfellesskapet, som er kimen til rettsfellesskapet, har eit valdeleg opphav, slik at retten har sitt opphav i eit fellesskap mellom dei svakaste som drep den sterke faren. Fellesskapet er difor i ei dynamisk rørsle mellom på dei eine sida intern pasifisering og danning av ein rettsorden og på den andre sida den «opphavlege» valden som har skapt brorfellesskapet, som er eit av kulturen sine grunnleggjande fellesskap. Det er alltid ein ambivalenskonflikt mellom kjærleik og hat, mellom fred og krig og mellom rett og vald innanfor fellesskapet. Dette er den ødipuskonflikten som

skaper ein uroleg ambivalens i ein kvar person, og som bølger gjennom alle samfunnsdanningar.

Totem og tabu (1912–13) er eit svært sentralt arbeid av Freud, som han også rekna for å vera eit av sine viktigaste verk, og som også er sentralt for å skissere den samfunnsteoritiske og sosio-logiske Freud. Sett frå ein synsvinkel er dette eit svært spekulativt og fantasifullt verk som skildrar ein overgang frå den patriarkalske urhorden til det «siviliserte brorfellesskapet». Det er vel nokså sikkert at denne teorien om farsdrapet som startpunktet i sivilisasjonsutviklinga er lite adekvat på eit konkret historisk-sosiologisk nivå. Men eg vil likevel hevda at denne teorien om den skapande valdshandlinga er realistisk på den måten at eit kvart fellesskap og eit kvart menneske er prega av ambivalente kjensler og indre spenningar. Forteljinga om overgangen frå den patriarkalske urhorden til det meir demokratiske brorfellesskapet er difor eit metodologisk prinsipp for å analysa indre spenningar i kvart enkelt menneske og innanfor alle samfunn.

Blant Freud sitt empiriske materiale, i tillegg til dei kliniske casehistoriene, er den samtidige litteraturen om totemreligionen. I denne religionen er det eit totem, gjerne eit dyr, som det er absolutt forbod mot å drepa eller eta. Men det er likevel seremonielle drap og eting av totemdyret, men då må det skje i eit fellesskap. Desse seremoniane pendlar også mellom oppstemt glede over dette totemmåltidet og ei etterfølgjande sorg, noko som Freud tolkar som dei grunnleggjande ambivalente kjenslene til totemet, som representerer farsfiguren. Menneska har aggressive kjensler til totemet, og i fellesskap utfører dei det rituelle drapet, men menneska har ei like sterk kjensle av kjærleik og respekt overfor totemet, noko som også fører til ein sterk pendling mellom manisk glede og melankoli og sorg i totemrituala.

Desse sønene som både elska og hata urfaren, drap han altså også for å få tilgang til kvinnene. Det var eit solidarisk brorfellesskap som drap den tyranniske faren, slik at den grunnleggjande

solidariteten i eit samfunn vert skapt gjennom ei valdshandling. Denne solidariteten kunne ifølgje Freud berre verta halden ved like dersom mennene i brorfellesskapet avstod frå å konkurrera om kvinnene som vart løyste frå faren, og slik oppstod incest-tabuet. Og desse tabua samsvarar også med det opphavlege ødipuskomplekset, som inneheld historia om kong Ødipus som for å forhindra lagnaden slik den vart spådd, utan å vita det drap far sin og ekta si mor.

I og med den ambivalente kjensla overfor faren, både hat og kjærleik, fekk sønene utløysing for aggressive lyster, men den andre polen i kjensledialektikken byrja snøgt å gjera seg gjeldande, slik at den første tilfredsstillinga ved å drepa faren vart avløyst av anger, skuld og sorg. Og ettersom avstanden i tid auka og minnet om misgjerninga bleikna, overtok gradvis kjensla av kjærleik til faren, og den drepne og hata faren vart gradvis oppheva til eit moralsk ideal. Lydnaden overfor faren vart sterkare etter at han var død, enn den var då han levde. Lydnaden overfor dette farsidealet var ifølgje Freud ein *deferred obedience*.

Thus after a long lapse of time their bitterness against their father, which had driven them to their deed, grew less, and their longing for him increased: and it became possible for an ideal to emerge which embodied the unlimited power formal father against whom they had once fought as well as their readiness to submit to him. [...] The elevation of the father who had once been murdered into a god from whom the clan claimed descent was a far more serious attempt at atonement than had been the ancient covenant with the totem (Freud 1985 [1912–13]: 210).

Den faren som vart hata og drepen, er opphavet til dei høgaste moralske idealane, slik at den strenge og tyranniske urfaren står opp att og dannar dei patriarkalske strukturane i familien. Den borgarlege patriarkalske familien var ei restaurering av den

opphavlege urfaren, og faren fekk på denne måten tilbake mykje av herredømmet, men likevel utan å fjerna den solidariteten som vart skapt gjennom brorfellesskapet. (Freud 1985 [1912–13]: 211). Også dei heilage kongane var ei form for patriarkalsk herredømme som var innført i staten, og på denne måten seier Freud at hemnen til den restaurerte faren var hard, all den tid kongen såg på alle menneska i staten som sine underdanige undersåttar, meir enn som jamstilte individ innanfor brorfellesskapet (Freud 1985 [1912–13]: 212). Freud meinte også at tilslutnaden til autoritære leiarar kunne forklarast ut frå dette farskomplekset. I det heile kan vi seia at ødipuskomplekset fokuserer på forholdet mellom søner og fedrar og studerer opphavet til solidaritet og ideal. Ein annan av dei teoretiske kjernane til Freud om narissismen handlar om morsforholda og pendlinga mellom autonomi og umodenskap.

Freud meinte at det er eit problem at samsvaret mellom den nevrotiske personlegdommen og mentaliteten til primitive menneske inneheld ein føresetnad om ein kollektiv mentalitet, og at skuldkjensla i samband med farsdrapet samstundes vert overført til nye generasjonar. Freud finn likevel ei slags løysing både på desse problema og på spørsmålet om den historiske skildringa er adekvat, gjennom nettopp jamføringa mellom nevrotikaren sin tvangsnevrose og hovudtemaet i forholdet mellom sønene og faren. Nevrotikaren har skuldkjensle, ikkje fordi han har utført vonde handlingar, men fordi han har hatt ønske og tankar om å gjera noko vondt, som altså ikkje har vorte utført. Skuldkjensla vert difor produsert av psykiske realitetar, aldri av ein faktisk realitet. Det er nettopp eit kjenneteikn ved nevrotikaren at han reagerer like sterkt på tankar og fantasiar som andre meir normale gjer på realitetar. Den psykiske realiteten av kjensler, fantasiar, impulsar, tankar osv. overstyrer den faktiske realiteten.

Freud stiller så spørsmålet om det same kan vera tilfellet for primitive menneske. Ifølgje Freud overvurderer desse primitive menneska dei psykiske handlingane sine, og difor kan fiendtlege

impulsar mot faren og eit ønske om å drepa han produsera den same skuldkjensla som ei utført handling. Det vil seia at slike fiendtlege fantasiar, altså ein psykisk realitet, er nok til å produsera den moralske reaksjonen som gjev opphavet til tabuet mot å drepa totemdyret og til incesttabuet. Freud meinte sjølv at dette i og for seg ikkje står i konflikt med at overgangen frå ein patriarkalsk horde til brorfellesskapet, eller brorklanen, faktisk har funne stad, men denne overgangen treng ikkje faktisk ha vore så valdeleg, all den tid valdsimpulsane utspelte seg innanfor den psykiske realiteten. Det avgjerande er at verken det primitive mennesket eller nevrotikaren har eit skarpt skilje mellom handling og tenking, desse flyt over i kvarandre. Likevel er det eit viktig skilje: Nevrotikaren har hemningar når det gjeld å handla, og han erstattar difor handling med tenking, mens det primitive mennesket går rett frå ein tanke til handling utan hemningar. Handlinga vert difor eit substitutt for tenkinga. Difor kan Freud likevel konkludera slik: Im anfang war die Tat! I opphavet var gjerninga! Noko som igjen vil seia at det primitive mennesket svært raskt sette valdelege impulsar over i handling. Men spørsmålet vert då sjølv sagt om dette er mogleg å sameina med det som Freud nettopp har sagt om at valdelege impulsar i den psykiske realiteten kan gje like sterk skuldkjensle som faktiske valdshandlingar.

Freud meiner at skuldkjensla har fleire opphav, både innovervendt aggresjon og eit faktisk eller tenkt drap av faren, noko som kan vera mytologi, men som også seier noko universelt om ambivalenskonflikten mellom kjærleik og død i alle fellesskap. Sønene har eit ambivalent tilhøve til faren sin, dei både elsker og hatar den autoritære faren. Det reelle eller det symbolske drapet på faren, denne reelle eller innbilte aggresjonen som dannar brorfellesskapet, gjer at den aggressive kjensla får eit utløp, og dette skaper skuldkjensle fordi sønene også nærer kjærleikskjensler overfor faren.

Det er i virkeligheten ikke avgjørende hvorvidt man har drept sin far eller avholdt seg fra handlingen. Man må i begge tilfelle kjenne skyldfølelsen, fordi den er uttrykk for en ambivalenskonflikt, for den evige kampen mellom Eros og døds- eller destruksjonsdriften. Denne konflikten blusser opp så snart menneskene blir stilt overfor oppgavene å leve sammen. Så lenge dette fellesskapet kjenner familieformen, ytrer konflikten seg i ødipuskomplekset (Freud 1992 [1930]: 82).

Skuldkjensla: Protestantismen og jødedommen

I Freuds drøfting av genealogien til skuldkjensla hevdar han at det er dei gode og fredelege menneska som kjenner skuld, fordi dei legg band på dei aggressive impulsane sine og vender denne aggressive lysta innover, mens dei vonde og aggressive menneska er skuldlause, fordi dei får utløp for den aggressive energien (Freud 1992 [1930]: 73). I tillegg til dette er det også slik at dei som opplever hell og framgang, er utan skuldkjensle, mens dei som erfarer motgang og uhell i livet, har ein tendens til å kjenna skuld for dette i sitt indre, heller enn å retta klagen utover mot andre for at uhellet skjer. Freud peikar også på at den jødiske religionen framfor alt spring ut av ei kollektiv skuldkjensle. Jødane var etter dette moralsk fromme menneske som opplevde motgang og ein uheldig lagnad, og dei kjende ei sterk kollektiv skuld, eller dei hadde eit medvit om synd.

Men på same måte som eit enkelt menneske kan få dempa denne skuldkjensla gjennom ein individuell tvangsnervose og eit strengt regelstyrt liv, kunne jødane oppleva frelse frå synd og skuld gjennom «jernharde presteforskrifter». Profetane og pre-stane var vekslande innslag i den jødiske religionen: Profetane

tala om skuld og om korleis den kunne overvinnast gjennom «karisma» og nye profetiar, og prestane hadde asketiske middel mot skuldkjensla:

Israels folk anså seg selv for Guds utvalgte folk, og hver gang den store fader lot den ene ulykken etter den andre ramme det, tvilte det ikke av den grunn på gudenes makt og rettferdighet. Da fremstod profetene som holdt fram for folket dets synder, og ut fra denne skyldfølelse som slik oppsto, skapte disse profeter jernharde forskrifter i en prestereligion (Freud 1992 [1930]: 76).

Freud sin sans for dei paradoksale samanhengane, eller «reaksjonsdanningar», var nok inspirert av Nietzsche sitt syn på at den fromme kristne moralen var ei omskaping av aggressive hemnkjensler. Det er på same måte med hell og lykke: Dei sterke og aggressive, som også er heldige og har framgang, utviklar heller ikkje skuldkjensle, og dei dannar ingen hemngjerrig «slavemoral». Men dei moralsk fromme som er uheldige og møter motgang, utviklar ei skuldkjensle og strenge forskrifter for livsførselen, i alle fall innanfor den strengt monoteistiske jødedommen.

I denne samanhengen vil eg visa til ei interessant samanlikning mellom Weber og Freud sine grunnkonsepsjonar. Weber viser jo til at puritanismen framfor alt er ei atterføding av den gammaltestamentlege kristendommen, og puritanarane såg difor på seg sjølve som Guds utvalde og Guds reiskapar, og dei såg også etter kvart på hell og uhell i denne verda som teikn på å vera utvalde til nåden. Hå puritanaren vart det ei beinveges inkorporering av presteforskriftene som ovra seg som ein tvangspregd rasjonell livsførsel, noko som skapte den jernharde karakteren og den protestantiske askesen (Weber 1995). Tvangsnevrosen hjå puritanaren var difor både ein privat religion og den kollektive religionen sine individuelle manifestasjonar. Jødane kontrollerte

si sterke skuldkjensle gjennom dei jernharde presteforskriftene, og puritanarane sin karakter var armert med ein slik jerndisiplin. Den fylogenetiske, eller artshistoriske, utviklingsprosessen i den jødiske kulturen fekk eit ontogenetisk, eller individuelt, spegelbilet i den jernharde puritanske karakteren fleire tusenår seinare.

Eros og dødsdialektikk

Sjølv om driftslæra til Freud er diskutabel, kan vi både reint dramatisk og realistisk sjå nytten i å studera samfunnsutviklinga slik som Freud gjorde, som ein kamp mellom gigantane Eros og Thanatos. Innanfor denne tankefiguren vender Freud seg til det synet at Eros skaper fellesskap mellom menneska i stadig meir utvida former; familien, stamma, folk og nasjonar, og endeleg heile menneskeslekta, som i dagens språkbruk er eit kosmopolitisk fellesskap.

Vi legger til at den [kulturen] er en prosess i Eros' tjeneste, og at hensikten er å få enkeltmennesket til å slutte seg sammen i familier, stammer, folk og nasjoner, og endelig til den største enhet, menneskeheten (Freud 1992 [1930]: 70).

Det er aldri ein motsetnad mellom Eros og fellesskapet, fordi Eros er den indre energien i sivilisasjonen, og i denne meininga utviklar sivilisasjonen stadig meir universelle og inkluderande fellesskap. Eros kan ikkje innskrenkast eller sublimerast. Det kan vera ein konflikt mellom libidoen og sivilisasjonen, men det er aldri ein slik konflikt mellom Eros og sivilisasjonen.

Desse fellesskapa vert ikkje berre skapte gjennom det nødvendige arbeidsfellesskapet og felles interesser, dei har alle eit sterkare bindemiddel i Eros. Det er Eros sitt verk å skapa desse fellesskapa, og dødsdrifta og aggressiviteten fører til den «naturlege» fiendskapen mellom menneska, noko som bryt ned desse

fellesskapa og set seg imot programmet til sivilisasjonen (Freud 1992 [1930]: 70). Utviklinga av kulturen må difor forståast som ein kamp mellom Eros og død, mellom livsdrift og destruksjonsdrift (Freud 1992 [1930]: 70).

Men Freud oppdaga ein universell metode i danninga av fellesskapet som kan gje næring til både Eros og Thanatos: Det er alltid lettare for Eros å binda menneska saman i fellesskapet dersom aggresjonen kan verta retta mot fiendar utanfor fellesskapet. Dette har og ein meir leikande og uskyldig variant i *Narzissimus der kleinen Differenz*, som er ein ufarleg aggresjon mot dei som er nesten like oss. Men i moderne tid veit vi også at denne ufarlege aggressiviteten kan verta ein grobotn for dei mest valdelege utfalla mellom menneske og dei mest uhyggelege krigerske frontar. Freud peikar vidare på at jødane har ytt viktige tilskott i danninga av kulturen og fellesskapet; fiendskap mot dei ikkje-nasjonale jødane var ei av kjeldene til utviklinga av nasjonale fellesskap. Freud har endå eit anna døme på dette samspelet mellom indre solidaritet og ytre fiendar.

Etter at Paulus hadde framheva den allmenne menneskekjærleiken som eit grunnlag for kristendommen, vart også kampen mot dei som stod utanfor, skjerpa. Banda mellom dei truande vart sterke, men fiendskapen og intoleransen for dei ikkje-kristne auka (Freud 1992 [1930]). Eit kvart religiøst fellesskap har difor sterke interne kjærleiksband, til dømes i eit brorfellesskap, men dei som står utanfor fellesskapet, vert ofte utsette for intoleranse, fiendskap og direkte brutalitet. Det å hata ein idé, ein institusjon eller ein person i fellesskap skaper like sterke emosjonelle band som dei som oppstår gjennom positiv tilknytning i eit fellesskap (Freud 2004 [1921]: 128, 129). Det er samstundes ein utprega tendens for mange menneske å hata den framande, noko som Freud meiner er ei form for umoden narsissisme, eller sjølvkjærleik. Denne sjølv-elsken og det samsvarande hatet mot den framande skuldast ofte at eit kvart avvik frå vår eigen identitet kjennest som ein kritikk

mot eigen person og eit trugsmål om at denne personen sjølv må endra seg i takt med den framande (Freud 2004 [1921]: 131).

Det er ein uløseleg kontradiksjon her. Sivilisasjonen er danning av fellesskapet gjennom å innskrenka dei aggressive driftene, samstundes som ein type fellesskap, eller sivilisasjon, vert danna gjennom bruk av vald. I det historiske mørket finst det ei primitiv valdeleg skapingsakt som gjennom tidas gang vert fortrengd, og som gjennomgår ei aktiv gløymse. Max Weber viser også til dette valdelege opphavet til solidariteten i eit politisk samband, der nasjonalkjensle i ein eller annan forstand er knytt til eit døds- og valdsfellesskap. Karl Marx viste til den opphavlege akkumulasjonen som var ei konstituerande valdshandling som skapte både pengekapital og arbeidskraft. Fridommen, likskapen og særskilt brorskapen er også skapt gjennom ei slik primitiv og opphavleg valdshandling. Opphavet og den første starten er alltid (eller svært ofte) valdeleg (Eagleton 2002). For Freud er det eit spørsmål om korleis denne valden mellom menneska glir inn og ut av minnet, og korleis periodar med konstituerande vald kan verta avløyste av periodar av pasifisering og sivilisering. Det er altså slik at skiping av eit fellesskap ofte skjer på ein aggressiv og fiendtleg bakgrunn, det er ein mangfaldig dialektikk mellom kjærleik og død.

Den første verdskrigen – ambivalens og død

Den første verdskrigen var sjølv sagt ei sjokkerande hending for Freud, noko som fjerna mange illusjonar om livet, og som endra på tilhøvet til døden. Denne verdskrigen vart også ein demonstrasjon på at kjærleiken til sine eigne nasjonsvenner vart styrkt på bakgrunn av eit veldig hat mot menneska frå andre nasjonar (Freud 1985 [1915]).¹⁵ Fram til denne krigen hadde menneska som levde i Europa, vore medborgarar av ein felles europeisk sivilisasjon, og dei kunne på ein måte nytta godt av all kultur innanfor dette nye

utvida europeiske fedrelandet. I dei siviliserte statane i Europa var det også ein slutt på å handtera den framande som fiende, slik som det hadde vore vanleg i mange samfunn. Korleis kunne menneske som vart oppdregne til dei høgaste moralske ideala innanfor kvar nasjon, verta valdelege og brutale mot kvarandre? Og korleis kunne den internasjonale retten verta sett til sides og den enkelte si moralske lov verta utsletta og erstatta av eit blindt raseri?

Det hadde vorte meir synleg at statane monopoliserte valdsbruken, ikkje fordi dei ville utsletta bruk av vald, men fordi statane ville få eineretten til å bruka vald mot andre statar. Det som Freud her er inne på, er at dei europeiske statane var grunnlagde på høge moralske ideal og sentrale valdsmonopol, samstundes som valden kunne få fritt spelerom mellom statane. Det var nettopp dette valdsmonopolet som gjorde at den første verdskrigen vart så brutal, samstundes som dei patriotiske kjenslene og det moralske fellesskapet internt i kvar stat vart styrkt. Valden og raseriet kunne uhemma sleppast laus på dei framande frå andre land, som vart omdanna får europeiske medborgarar til fiendar frå andre land og nasjonar. Og statane som kravde moral av sine eigne internt, kravde uhemma brutalitet utover mot fiendane. Både den låge moralen som statane viste eksternt, og brutaliteten til enkeltmenneske som er medlemmar av den europeiske sivilisasjonen, har øydelagt våre illusjonar, seier Freud.

Freud har enno ikkje byrja å tala om at aggresjonsdrifta er avleia av dødsdrifta som ei sjølvstendig drift, men han viser til at menneska har primitive impulsar som gjer dei i stand til både intenst hat og lidenskapleg kjærleik, og at desse kjenslene ofte vert retta mot den same personen. Og menneska kan vera gode i éin relasjon og vonde i ein annan. Det går ein grunnleggjande ambivalens med omsyn til godt og vondt, kjærleik og hat gjennom alle menneske. Og ofte kan det vera slik at barn som har hatt ei overvekt av vonde anlegg og impulsar i barndommen, reagerer mot dette med å utvikla ein sterk moralsk karakter i vaksen alder, slik

at vonde impulsar er ein føresetnad for utviklinga av den mest hardnakka gode moral. Dei sterke moralske ideala i dei siviliserte samfunna er også utvikla på bakgrunn av ei undertrykking av primitive impulsar, og difor skaper denne sivilisasjonen fleire kulturelle hyklarar enn sanne siviliserte menneske.

Dei primitive impulsane ligg difor under ei tynn overflate av sivilisasjon, og dei primitive impulsane kan lett verta sette fri under gunstige villkår. På bakgrunnen av denne innsikta i dei primitive impulsane og dei moralske anlegga hevdar Freud at det eigentleg ikkje var noko godt grunnlag for å vera desillusjonert over den brutale krigen: «In reality our fellow-citizens have not sunk so low as we feared, because they had never risen so high as we believed» (Freud 1985 [1915]: 72). Krigen førte berre til at alle kunne frigjera seg frå det kontinuerlege presset frå sivilisasjonen og sleppa fri dei aggressive impulsane som vart haldne i sjakk, og dette utan å bryta noko særleg med moralen internt i eit land. Krigen førte med andre ord til at begge sidene i den kjenslemessige ambivalensen fekk tilfredsstilling: patriotisk kjærleik til eige land i kombinasjon med det mest grufulle hatet mot dei framande frå andre land. Det skjedde ein storstilt regresjon der menneska for ei tid vende tilbake til dei eldste og mest primitive kjenslene i sin eigen psykiske konstitusjon. Freud viser til at til og med dei intellektuelle miste evna til rasjonell tenking, og dei vart offer for dei primitive lidenskapane.

Krigen endra også på dei konvensjonelle haldningane til døden. I den fredelege verda er døden fjern og ikkje naturleg og uunngåeleg. I vårt eige umedvitne manglar vi forestillingar om vår eigen død, vi klarer å leva utan ei lammande dødsfrykt fordi vi inst inne ikkje trur på vår eigen død. Andre sin død er meir truverdig, men også her har vi ein tendens til å redusera døden frå ein nødvendig del av livet til noko som skjer tilfeldig, som ei følge av ulykker, uventa sjukdom, uheldige omstende. Men dersom ulykka rammar mange menneske samstundes, vert vi særskilt opprørte over at så mange menneske døyr på same tid. Vi har

tru på at andre døyr av tilfeldige grunnar, men vi er likevel svært forsiktige med å seia noko som kan føra oss inn på den andre sin død, sjølv overfor svært sjuke menneske vert døden ikkje nemnt med namn. Og dei som likevel døyr, vert alltid omtala med ei særskild ære, og det vert lyst fred over minnet til den døde personen. Desse førestillingane fører til at døden har eit minimalt innslag i den enkelte sitt daglege liv, og difor vert vi slått ut dersom ein av våre kjære døyr. Vi maktar ikkje å leva vidare, vi døyr med våre kjære og vert lamma i vår livskraft i lang tid, ofte for resten av livet.

Men dette at vi fjernar oss frå vår eigen og andre sin død, og at vi ikkje kan leva vidare om våre næraste døyr, gjer også livet mindre verdifullt, fordi vi ikkje kan setja på spel den høgaste verdien i livet, nemleg vårt eige og våre næraste sitt liv. All den tid vi ikkje vil risikera å tapa våre næraste, misser vi òg sjansen til å vinna dei mest verdifulle verdiane i livet. Dei sterke emosjonelle banda til våre næraste gjer at vi ikkje vil utsetja oss og våre næraste for situasjonar som er farefulle, men som også er kjelder til den største livserfaring. Livet misser noko av sin verdi, fordi vi ikkje maktar å gjera døden om til ein naturleg del av livet. Utanom krigen kan fiksjonen i kunsten omstøypa desse førestillingane om døden.

Vi kan trengja djupare ned i våre umedvitne førestillingar om døden og korleis desse vert forandra gjennom krigserfaringar, ved å jamføra dei med dei førestillingane dei primitive førhistoriske menneska hadde om døden. Freud meinte nemleg at det er eit samsvar mellom vårt umedvitne psykiske liv og livet til dei mest primitive menneska. Det primitive mennesket hadde ei svært motsetnadsfull innstilling til døden. Det var den framande, den andre som ein fiende, som kunne døy, og det primitive mennesket hadde ønske om og glede av å ta livet til den framande. Men eigen død var like uverkeleg for det primitive mennesket som det er for oss i dag. Desse to radikalt ulike haldningane til døden kolliderte om ein av dei næraste, som var eit kjærleiksobjekt,

døydde. Det primitive mennesket hadde ambivalente kjensler til at ein av dei næraste, eit barn, ein seksualpartnar eller ein venn, døydde. På den eine sida var desse kjære ein del av eget, og slik sett vart det skapt ei smerteleg erfaring om eigen død. På den andre sida var desse nære og kjære også framande, og slik sett var det også eit ønske om at dei skulle døy, ut frå at mordlysta vart retta mot dei framande.

Det er dette primitive livet som lever vidare i vårt umedvitne. Vi trur ikkje på eigen død, og vi har ambivalente kjensler overfor dei næraste sin død, og i vårt indre har vi ei lyst til å drepa den framande. Vi utfører vanlegvis ikkje denne valden, den er vanlegvis ikkje til stades i den faktiske realiteten, men den finst som ei sterk kraft i den psykiske realiteten. Og i vårt umedvitne finst det også ambivalente kjensler overfor dei vi elsker, det finst alltid eit lite innslag av hatkjensler og eit dødsønske overfor våre næraste. Det er krigen som blottstiller desse primitive kjenslene i vårt umedvitne psykiske liv. Vi vert heltar i kampen, fordi vi ikkje trur på vår eigen død. Vi drep dei framande med stor lyst, og vi vert tvinga til å akseptera døden til dei vi elsker.

Denne historisk spesifikke analysen kan likevel seie noko meir generelt om tilhøvet mellom intern fred og ekstern krig. I den nasjonalstatlege fasen av den vestlege sivilisasjonen var det i kvar enkelt ei forsoning mellom dei to gigantane Eros og Thanatos. Det var mogleg å løysa den grunnleggjande ambivalenskonflikten i fellesskapet gjennom å elska nasjonsfrendar og hata fiendar frå andre nasjonar. Intern sivilisering gjekk i hop med ekstern vald. Indre fred på bakgrunnen av ein ekstern krig er etter dette ein formel for det moderne samfunnet. Intern pasifisering skjer gjennom ekstern militarisering. Ein annan måte å seia dette på er at farane knytte til potensielt valdelege og aggressive medmenneske vert reduserte, men prisen i det moderne var høg, fordi risikoen for militarisert vald mellom statar auka, og framandhatet var også baksida av den såkalla nestekjærleiken.

Notar

- 1 Den einaste likskapen mellom Freud og meg er at vi begge er fødte 6. mai.
- 2 Ubehaget i kulturen har ikkje ei krystallklar problemstilling, noko som også Freud sjølv framhevar: «Nå ved veis ende må jeg nok be mine lesere om unnskyldning for at jeg ikke har vært noen sikker veiviser, og for at jeg ikke har spart leserne for øde strekninger eller besværlige omveier» (Freud 1992 [1930]: 85). I *Ubehaget i kulturen* skriv han ofte direkte i teksten kor misnøgd han er over resultatet av undersøkinga, og kor lite nytt han eigentleg har å fara med, og han unnskylder seg for å bruka trykksverte på det sjølsagte og allmenne (Freud 1992 [1930]: 65). I brevveksling med fortrulege skriv han at dette er det beste han kunne klara utan tilgang til eit bibliotek. Han ser på heile teksten som eit resultat av eit nyttig tidsfordriv, og han seier at han «kan jo ikkje røyka og spela kort heile dagen, spaserturar var vanskeleg med hans dårlege helsetilstand, og nye bøker interesserer han lite» (Gay 1988: 543). Boka fekk også mykje merksemd då ho kom ut, og dette er ein av dei mest lesne bøkene til Freud, med eit førsteopplag på 12 000 eksemplar (Gay 1988: 552).
- 3 Walter Benjamins historiske engel representerer aforistisk denne vendinga vekk frå opplysningsfilosofien, noko som også dannar grunnlaget for Adornos og Horkheimers *Opplysningas dialektikk*: «This is how one pictures the angel of history. His face is turned towards the past. Where we perceive a chain of events, he sees one

single catastrophe which keeps piling wreckage upon wreckage and hurls it in front of his feet. The angel would like to stay, awaken the dead, and make whole what has been smashed. But a storm is blowing from Paradise; it has got caught in his wings with such violence that the angel can no longer close them. This storm irresistibly propels him into the future to which his back is turned, while the pile of debris before him grows skyward. This storm is what we call progress» (Walter Benjamin, 1940).

- 4 Richard Sennett har ein interessant analyse av korleis karakteren forvitrar når den ikkje kan formast innanfor samarbeidande fellesskap. Den konkrete moralen som kan avleiaast frå slike fellesskap, vert erstatta med ein evig og verdsfjern etikk som svært ofte utviklar seg til fanatisme (Sennett 2001).
- 5 Dette kapittelet er en revisjon av «Sigmund Freuds sosiologiske teori om sivilisasjon, klasse og verdsyn», Sosiologisk tidsskrift, vol. 20, nr. 3 2012, s. 225–250.
- 6 Dette kapittelet og det neste er begge baserte på «Freuds perspektiv på samsvaret mellom psyke og sivilisasjon. Utsikt over dagens narsissisme, tvangshandlingar og fundamentalisme», Sosiologisk tidsskrift, vol. 23, nr. 4 2015, s. 259–282.
- 7 Dette kapittelet og det førre er begge baserte på «Freuds perspektiv på samsvaret mellom psyke og sivilisasjon. Utsikt over dagens narsissisme, tvangshandlingar og fundamentalisme», Sosiologisk tidsskrift, vol. 23, nr. 4 2015, s. 259–282.
- 8 Freud skriv i Nytt i psykoanalysen (1992 [1932]: 78) om at driftslæra er vår mytologi, og at driftene er mytiske vesen som er storslåtte og ubestemmelege. Det er opplagt at omgrepet om drifter kan by på problem innanfor ein sosiologisk samanheng, men på den andre sida kan omgrepet knytast til eit forsøk på «naturalisering» av sosiologien. Omgrepet om drifter ligg mellom biologi og det mentale, på den måten at driftene alltid gjer seg gjeldande gjennom psykiske representasjonar (Bocock 2002: 21).
- 9 Innanfor ein moderne sosiologisk samanheng meiner Habermas at denne desentreringa og myndiggjeringa av subjektet samsvarar med framveksten av ei livsverd som vert reproduisert gjennom kommunikativ samhandling, og ikkje minst gjennom framveksten av ei livsverd som vert reproduisert gjennom refleksjon og diskurs, slik at det vert danna ein prinsipiell og postkonvensjonell

moral (Habermas 1992).

- 10 Mitt prosjekt er å setja Freud inn i ein sosiologisk samanheng, men eg må likevel visa til den avgjerande påverknaden Friedrich Nietzsche hadde på Freud. I eit møte i Wien i 1908 ville Alfred Adler diskutera Nietzsches *Moralens genealogi*, og han ville overføra innsiktene frå dette verket til psykoanalysen, men Freud var negativ til dette forslaget om ei sjølvstendig aggresjonsdrift (Kaye 2003a: 392). I *Moralens genealogi* handlar den andre avhandlinga nettopp om opphavet til skuldkjensla og dårleg samvit. Fredeleggjering av samfunna og framvekst av «statlege valdsmonopol» hindrar utløp for ein sunn og naturleg aggressivitet, som difor vender seg innover og vert «sjeleleggjord» som samvit. «Fiendskapen, grusomheten, lysten ved å forfølge, ved å overfalle, ved å veksle og ødelegge, alt dette snur seg nå mot den som selv har instinktene. Dette er opphavet til dårlig 'samvittighet'» (Nietzsche 1994: 61). Det er mange som har hevda at påverknaden frå Nietzsche var så sterk at Freud måtte tona ned denne påverknaden for å halda på sitt eige originale bidrag: «Based on previous research and the detailed analysis presented here, it becomes apparent that not only did Nietzsche influence Freud, but that many aspects of Freud's theories of mind and morality, especially from Civilization and its Discontents, were a reworking of Nietzsche's genealogical analysis» (Greer 2002).
- 11 Eit anna aspekt ved denne emosjonelle og hypnotiske tilslutnaden til massen er Freuds forklaring av sosial rettferd som ei «reaksjonsdanning» mellom barn som ønskjer å vera den som foreldra har som sin favoritt. Barna erfarer ganske snøgt at det er vanskeleg å stikka seg fram, og rettferdskjensla som ei infantil kjensle er djupast sett ei overvinning av sjalusi og konkurranse om foreldra sin kjærleik: «The first demand of this reaction-forming is for justice and equal treatment for all. Everyone knows how loudly and inexorably that demand finds expression at school. If a child cannot itself become the favourite, then at least (it feels) none of them should receive favour. [...] No one should seek to stand out: all should be and possess the same. This implied meaning of social justice is that a person denies himself much in order that others, too, shall have to deny themselves as much or (which comes to the same thing) be unable to ask for it» (Freud 2004 [1921]: 75).

- 12 Det har i hovudsak vore to retningar i den psykoanalytiske feminismen. Den eine retninga er den anglosaksiske objektrelasjons-teorien, med namn som Nancy Chodorow, Juliet Mitchell og Jessica Benjamin. Den andre retninga spring ut av Lacan sin strukturalistiske og språkfilosofiske rekonstruksjon av Freud, og her er Julia Kristeva, Helene Cixous og Luce Irigaray dei mest sentrale namna (Nielsen 2007).
- 13 Denne represjonstesen (Foucault (1995[1976]) er berre knytt til libidoomgrepet og altså ikkje til Eros-omgrepet.
- 14 Freuds sosiologi og samfunnsteori refererer til to av dei mest diskuterte forskingsprogramma i hans samtid. Den eine var studien av massen i den etterliberale sosiale ordenen, og det andre store forskingsprogrammet var studiet av den primitive religionen, noko som også var utgangspunktet for Durkheims religionssosiologi (1912). I *Totem og tabu* (1912–13) tek Freud utgangspunkt i den klassiske diskusjonen om den primitive religionen.
- 15 På same måte som alle andre, både intellektuelle og andre, fekk dei patriotiske kjenslene til Freud ei kort tid fritt utløp, men han overgav seg aldri heilt til den irrasjonelle eksaltasjonen over krigsutbrottet, slik til dømes Rainer Maria Rilke og Thomas Mann gjorde (Gay 1988: 349). Freud gjenvann den analytiske distansen, noko som er tydeleg i dette skriftet om den første verdskrigen. Dette er ei skildring av krigens realitetar sett frå psykoanalysen sitt perspektiv. Dei sosiologiske intellektuelle vart også for det meste gripne av den nasjonale patriotismen. Werner Sombert var ein av dei mest ekstreme her, fordi han såg på krigen som ein nødvendig kamp mellom den ekte heroiske tyske kulturen på ei side og den overflatiske engelske kommersialismen og utilitarismen på den andre sida. Georg Simmel miste også evna til nøktern analytisk distanse i sin entusiasme over at krigen kunne gjera slutt på kulturens tragedie, og at krigen kunne revitalisera kulturen. Hans Joas meiner at Emil Lederer er den einaste helten i denne historia, fordi han gjer utkast til ein analyse av krigens realitetar og gjev svar på kvifor dei intellektuelle fall for den allmenne krigs-eksaltasjonen: Han meinte at krigen skapte så sterke og samlande fellesskap og ei så overveldande krigsmakt at sjølv den enkelte intellektuelle ikkje hadde kraft til å gjera motstand mot krigsmakta og suget frå fellesskapet (Joas 2003: kap. 3).

Litteratur

- Alford, C. Fred (1987). «Habermas, Post-Freudian Psychoanalysis, and the End of the Individual». *Theory Culture Society* 1987, vol. 4, nr. 1, s. 3–29.
- Alford, C. Fred (1989). *Melanie Klein & Critical Social Theory. An Account of Politics, Art, and Reason Based on Her Psychoanalytic Theory*. New Haven and London: Yale University Press.
- Alford, C. Fred (1998). «Freud and Violence». I Anthony Elliott (red.). *Freud 2000*. Cambridge: Polity Press.
- Althusser, Louis (1971). «Ideology and ideological state apparatuses (Notes towards an investigation).» I *Lenin and Philosophy and Other Essays*, s. 142–147, 166–176. Omsett av Ben Brewster. New York og London: Monthly Review Press.
- Bauman, Z. (1992). *Intimations of Postmodernity*. London og New York: Routledge.
- Bauman, Zygmunt (1995). *Postmodern etik*. Göteborg: Daidalos.
- Bauman, Zygmunt (1997). *Postmodernity and its discontents*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Zygmunt (2001). *Flytende modernitet*. Oslo: Vidarforlaget.
- Beck, Ulrich (1992). *Risk Society: towards a new modernity*. London: Sage.
- Bendle, Mervyn M. (2002). «The crisis of identity in high modernity». *British Journal of Sociology*, vol. 53, nr. 1, s. 1–18.
- Benjamin, Walter (1968). *Illuminations*. Redigert og med ei innleiing av Hannah Arendt. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

- Bocock, R.J. (1977). «Freud and the Centrality of Instincts in Psychoanalytic Sociology». *The British Journal of Sociology*, vol. 28, nr. 4, s. 467–480.
- Bocock, R.J. (2002). *Freud*. London: Routledge.
- Bordo, Susan (1993). *Unbearable Weight. Feminism Western Culture and the Body*. Berkeley: University of California Press.
- Bourdieu, P. (1995). *Distinksjonen. En sosiologisk kritikk av dømme-kraften*. Oslo: Pax.
- Bourdieu Pierre (2000). *Den maskuline dominans*. Oslo: Pax
- Brown, Norman O. (1985). *Life against Death. The Psycho analytic Meaning of History*. Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press.
- Castells, Manuel (1997). *The Power of Identity*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Cavalletto, Georg (2007). *Crossing the Psycho-Social Divide. Freud, Weber, Adorno, Elias*. Hampshire: Ashgate.
- Chancer og Andrews (2014). Introduction: The unhappy divorce: From marginalization to revitalization, i, Chancer, Lynn. *The Unhappy Divorce of Sociology and Psychoanalysis* (Studies in the Psychosocial). Palgrave Macmillan UK. Kindle Edition.
- Cheliotis, L.J. (2011). 'For a Freudo-Marxist critique of social domination: Rediscovering Erich Fromm through the mirror of Pierre Bourdieu'. *Journal of Classical Sociology*, vol. 11, nr. 4, s. 438–461.
- Chodorow, Nancy (1978). *The Reproduction of Mothering. Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley, London, Los Angeles: University of California Press.
- Chodorow, N. (1999). *The Power of Feelings: Personal Meaning in Psychoanalysis, Gender, and Culture*. New Haven: Yale University Press.
- Chodorow, N. (2020). *The Psychoanalytic Ear and the Sociological Eye. Toward an American Independent Tradition*. London: Routledge.
- Coser, Lewis A. (1964). *Greedy institutions: patterns of undivided commitment*. New York: The Free Press.
- Deleuze, G. og Guattari, F. (1983). *Anti-Oedipus Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press (først utgjeven med tittelen *L'Anti-Oedipe* i 1972 av Les Editions

- de Minuit).
- Donald, M. (2012). 'An Evolutionary Approach to Culture. Implications for the Study of the Axial Age'. I R.N. Bellah og H. Joas (red.). *Axial Age and Its Consequences*. Cumberland, RI: Harvard University Press.
- Douglas, Mary (1997). *Rent og urent. En analyse av forestillinger om urenhhet og tabu*. Oslo: Pax.
- Dufour, D.-R. (2008 [2003]). *The Art of Shrinking Heads*. Cambridge: Polity Press.
- Durkheim, Émile (1964). *The Division of Labor in Society*. New York: Free Press.
- Durkheim, Émile (1897[1978]). *Selv mordet*. Oslo: Gyldendal.
- Durkheim, E. (1995 [1912]). *The Elementary Forms of the Religious Life*. New York: The Free Press.
- Durkheim, Émile og Mauss, Marcel (1969). *Primitive Classification*. London Routledge.
- Eagleton, Terry (2002). «Capitalism and Form». *New Left Review*, March–April, s. 119–131.
- Edmundson, Mark (2010). *The Death of Sigmund Freud. The Legacy of His Last Days*. Bloomsbury Publishing. Kindle Edition. First published in Great Britain 2007.
- Ehrenberg, Alain (2016). *The Weariness of the Self: Diagnosing the History of Depression in the Contemporary Age*. Quebec: McGill-Queen's University Press.
- Elias, Norbert (1994). *The Civilizing Process*. Oxford: Blackwell
- Elliott, Anthony (2002). *Psychoanalytical Theory. An Introduction*. Second Edition. New York: Palgrave.
- Elliott, Anthony (2005). «Psychoanalytical Social Theory». I Austin Harrington (red.). *Modern Social Theory: An Introduction*, s. 175–196. Oxford: Oxford University Press.
- Elliott, A. (2012). 'New Individualist Configurations and the Social Imaginary: Castoriadis and Kristeva'. *European Journal of Social Theory*, vol. 15, nr. 3, s. 349–365.
- Elliott, Anthony (2015). *Psychoanalytical Theory. An Introduction*. Third Edition. New York: Palgrave.
- Eriksen, Trond Berg (1991). *Freuds retorikk: en kritikk av naturalismens kulturlære* Oslo: Universitetsforlaget.
- Erikson, E.H. (1963 [1950]). *Barndommen og samfunnet*. Oslo:

- Gyldendal.
- Erikson, E.H. (1963 [1950]). *Childhood and Society*. W. W. Norton & Company. Kindle Edition.
- Eisenstadt, S.N. (2000). 'The Reconstruction of Religious Arenas in the Framework of «Multiple Modernities»'. *Journal of International Studies*, vol. 29, nr. 3, s. 591–611.
- Flyvbjerg, Bent (2004). 'Five misunderstandings about case-study research'. *Sosiologisk tidsskrift*, nr. 2, s. 219–245.
- Foucault, Michel (1995[1976]). *Seksualitetens historie I. Viljen til viten*. Oslo: Exil.
- Freud, Anna (1974 [1936]). *Jeget og forsvarsmekanismene*. Oslo: Gyldendal.
- Freud, Sigmund (1915). «*Instincts*» and their vicissitudes. Complete Works, 1890–1939 <http://staferla.free.fr/Freud/Freud%20complete%20Works.pdf>.
- Freud, S. (1937). 'Analysis Terminable and Interminable'. *Int. J. Psycho-Anal.*, 18, s. 373–405.
- Freud, Sigmund (1960 [1923]) *The Ego and the Id*. The Standard Edition. New York, London: W.W. Norton & Company.
- Freud, Sigmund (1968 [1901]). *Dagliglivets psykopatologi*. (Zur Psychopatologie des Alltagsleben, 1901) Oslo: Cappelen.
- Freud, S. (1972 [1909, 1940]). *Psykoanalysen. Slik den var – og slik den ble* (omsetjing av *Über Psychoanalyse: Fünf Vorlesungen*, 1909, *Abriss der Psychoanalyse*, 1940). Oslo: Cappelen.
- Freud, Sigmund (1985 [1907]). «Obsessive Actions and Religious Practices», (Zwangshandlungen und Religionsübungen). I *The Origins of Religion*, The Pelican Freud Library. Volume 13. London: Penguin Books.
- Freud, Sigmund (1985 [1912–13]). 'Totem and Taboo. Some Points of Agreement between the Mental Lives of Savages and Neurotics (1912–13)'. I *The Origins of Religion*. The Pelican Freud Library. Volume 13. London: Penguin Books.
- Freud, Sigmund (1985 [1915]). «Thoughts for the Times on War and Death». (Zeitgemässes über Krieg und Tod). I *Civilization, Society and Religion*, The Pelican Freud Library. Volume 12. London: Penguin Books.
- Freud, Sigmund (1985 [1920]). «Beyond the Pleasure Principle» (Jenseits des Lustprinzips). I *On Metapsychology. The Theory of*

- Psychoanalysis*. The Pelican Freud Library. Volume 11. London: Penguin Books, 1985.
- Freud, S. (1985 [1927]). 'The Future of an Illusion' (Die Zukunft einer Illusion). I *Civilization, Society and Religion*, The Pelican Freud Library. Volume 12. London: Penguin Books.
- Freud, Sigmund (1985 [1933]). «Why War?» (Warum Krieg?). I *Civilization, Society and Religion*, The Pelican Freud Library. Volume 12. London: Penguin Books, 1985.
- Freud, Sigmund (1992 [1930]). *Ubehaget i kulturen*. Oslo: Cappelen upopulære skrifter.
- Freud, Sigmund (1992 [1932]). *Nytt i Psykoanalysen. Nye forelesninger til innføring i psykoanalysen*, (*Neue folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*) Oslo: Gyldendal.
- Freud, Sigmund (1999 [1917]). *Forelesninger til innføring i Psykoanalyse*. (Vorelesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, 1917). Oslo: Gyldendal.
- Freud, S. (2003 [1933]). *Hvorfor krig?* Kolbotn: Bazar.
- Freud, S. (2004 [1921]). 'Mass Psychology and Analysis of the 'I''. I *Mass Psychology and Other Writings*. London: Penguin Books.
- Freud, S. (2006 [1914]). 'On the Introduction of Narcissism' (Zur Einführung des Narzissmus). I Adam Phillips (red.). *The Penguin Freud Reader*. London: Penguin Books.
- Freud, Sigmund (2006 [1917]). «Mourning and Melancholy» (Trauer und melankolie). I Adam Phillips (red.). *The Penguin Freud Reader*. London: Penguin Books.
- Freud, Sigmund (2006 [1925]). Psychoanalysis and Libido Theory, i *The Penguin Freud Reader*, red. Adam Phillips, London: Penguin Books.
- Freud, Sigmund (2006 [1940]). «An Outline of Psychoanalysis» (Abriss der Psychoanalyse). I Adam Phillips (red.). *The Penguin Freud Reader*. London: Penguin Books.
- Freud, Sigmund (2008 [1908]). *Civilized Sexual Morality and Modern Nervous Illness*.
- Freud, Sigmund (2011 [1920]). *Hinsides lystprinsippet*. Oslo: Vidarforlaget.
- Freud, S. (2013 [1912–13]). *Totem og tabu. Noen overensstemmelser mellom villes og nevrotikerses sjeloliv*. Oslo: Vidarforlaget.
- Freud, Sigmund (2014 [1923]). «Jeget og detet». *Agora*, nr. 1–2.

- Freud, Sigmund (2015 [1939]). *Mannen Moses og den monoteistiske religionen*. Oslo: Vidarforlaget.
- Fromm, Eric (1970 [1955]). *Det sunne samfunn*. Oslo: Pax (The Sane Society, 1955).
- Fromm, Erich (1981). *Sigmund Freud. Storhet og begrensning*. Oslo – Bergen – Tromsø: Universitetsforlaget.
- Frosh, Stephen (2013). *Hauntings: Psychoanalysis and Ghostly Transmissions* (Studies in the Psychosocial). London: Palgrave Macmillan.
- Gay, Peter (1988). *Freud. A Life for Our Time*. New York, London: W.W. Norton & Company.
- Giddens, Anthony (1989). *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, Anthony (1992). *The Transformation of Intimacy*. Cambridge: Polity Press.
- Green, André (1986). «The dead mother». I *On private madness*. Madison, CT: International Universities Press.
- Greer, S. (2002). 'Freud's Bad Conscience: The Case of Nietzsche's Genealogy'. *Journal of History of the Behavioral Sciences*, vol. 38, nr. 3, s. 303–315.
- Gullestad (2012) 22. juli i et psykologisk perspektiv. *Nytt Norsk Tidsskrift* 01 / 2012 (Volum 29).
- Habermas, J. (1972). *Knowledge and Human Interests*. London: Heinemann.
- Habermas, Jürgen (1985). *The Theory of Communicative Action. Volume 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (1992) *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge: Polity Press.
- Hardt, M. og Negri, A. (2005 [2000]). *Imperiet*. Oslo: Spartacus.
- Harrington, Austin (red.) (2005). *Modern Social Theory: An Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Harvey, D. (1989). *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford: Basil Blackwell.
- Hochschild, A.R. (2001). 'Global Care Chains and Emotional Surplus Value'. I Will Hutton og Anthony Giddens (red.). *On the Edge. Living with Global Capitalism*, s. 130–146. London: Vintage.
- Jameson, F. (1998). *The Cultural Turn: Selected Writings on the*

- Postmodern 1983–1998*. London: Verso.
- Janik, Allan og Toulmin, Stephen (1973). *Wittgenstein's VIENNA*. New York: Simon and Schuster.
- Jay, Martin (1973). *The Dialectical Imagination*. Boston: Little, Brown and Company.
- Joas, Hans (1996). *The Creativity of Action*. Cambridge: Polity Press.
- Joas, Hans (2003). *War and Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Joas, Hans; Knöbl, Wolfgang. (2009). *Social Theory: Twenty Introductory Lectures*. Cambridge University Press. Kindle Edition.
- Kaye, H.L. (1992). 'Rationalization as Sublimation: On the Cultural Analyses of Weber and Freud'. *Theory, Culture & Society*, vol. 9, nr. 4, s. 45–74.
- Kaye, Howard L. (2003a). «Was Freud a Medical Scientist or a Social Theorist? The Mysterious 'Development of the Hero'». *Sociological Theory*, vol. 21, nr. 4, s. 375–397.
- Kaye, Howard L. (2003b). «Rieff's Freud and the Tyranny of Psychology». *Journal of Classical Sociology*, vol. 3, nr. 3, s. 263–277.
- Kaye, Howard L. (2019). *Freud as a Social and Cultural Theorist On Human Nature and the Civilizing Process*. London: Routledge.
- Kaye, Howard (2019). *Freud as a Social and Cultural Theorist. On Human Nature and the Civilizing Process*. London, New York: Routledge.
- Kilminster, R. (2008). 'Narcissism or Informalization? Christopher Lasch, Norbert Elias and Social Diagnosis'. *Theory, Culture & Society*, vol. 25, nr. 3, s. 131–151.
- Edmundson, Mark (2007). *The Death of Sigmund Freud. The Legacy of His Last Days*. London: Bloomsbury Publishing. Kindle Edition.
- Kittang, Atle (1997). *Sigmund Freud*. Oslo: Gyldendal.
- Kristeva, Julia (1989, 1994). *Svart sol*. Oslo: Pax.
- Kristeva, Julia (1993). *Nations without nationalism*. New York: Columbia University.
- Lash, Scott (1999). *Another Modernity, A Different Rationality*. Oxford: Blackwell, 1999.
- Lash, Scott (2002). *Critique of Information*. London: Sage, 2002. Press.
- Lasch, Christopher (1981). «The Freudian Left and Cultural Revolution». *New Left Review*, 1/129, s. 23–34.

- Lasch, Christopher (1982). *Den narsissistiske kultur*. Oslo: Pax.
- Levine, Donald (1995). *Visions of the sociological tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Madsen, Ole Jacob (2011). Nyliberalismens sosialpsykologi. *Agora* 01 / 2011 (Volum 29).
- Marcuse, Herbert (1966 [1955]). *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*. Boston: Beacon Press.
- Marcuse, Herbert (2005). *Det endimensjonale menneske: studier i det avanserte industrielle samfunns ideologi*. Oslo: Bokklubbens kulturbibliotek.
- Martínez P.R. (2004). «Later Reflections on Critical Theory». *Journal of Classical Sociology*, vol. 4, nr. 1, s. 87–113.
- McAfee, Noëlle (2004). *Julia Kristeva*. New York: Routledge
- Meštrovic, Stjepan G. (1989). «Rethinking the Will and Idea of Sociology in the Light of Schopenhauer's Philosophy». *British Journal of Sociology*, vol. 40, nr. 2, s. 271–293.
- Mouzelis, Nicos (1995). *Sociological Theory: What went Wrong?: Diagnosis and Remedies*. London and New York: Routledge
- Münkler, Herfried (2004). *De nya krigen*. Göteborg: Bokförlaget Daidalos.
- Møen, Atle (2000). *Individualisering, subjektivitet og fellesskap : ein samanheng mellom klassisk og moderne sosiologi*. Dr.polit- avhandling. Universitetet i Bergen.
- Møen, Atle (2007). Emile Durkheim: Frigjøring og tvang i det moderne samfunnet. Ein varm og realistisk rasjonalisme. *Sosiologisk tidsskrift* 02 / 2007 (Volum 15).
- Møen, Atle (2012). «Sigmund Freuds sosiologiske teori om sivilisasjon, klasse og verdsyn». *Sosiologisk Tidsskrift*, vol. 20, nr. 3, s. 225–250.
- Møen, Atle (2015). «Freuds perspektiv på samsvaret mellom psyke og sivilisasjon. Utsikt over dagens narsissisme, tvangshandlingar og fundamentalisme». *Sosiologisk Tidsskrift*, vol. 23, nr. 4, s. 259–282.
- Møen, Atle (2020). «Eit sosiologisk perspektiv på evolusjonen». *Tidsskrift for samfunnsforskning*, vol. 61, nr. 2, s. 160–172.
- Nielsen, Harriet Bjerrum (2007). «Feminisme og psykoanalyse». *Nytt Norsk tidsskrift*, nr. 1, s. 35–45.
- Nietzsche, F. (1994). *Moralens genealogi: Et stridsskrift*. Oslo: Gyldendal.

- O'Neill, John (2001). «Psychoanalysis and Sociology: From Freudo-Marxism to Freudo-Feminism». I Georg Ritzer og Barry Smart (red.). *Handbook in Social Theory*, s. 112–124. London: Sage.
- Outhwaite, William (1994). *Habermas. Critical Introduction*. Cambridge: Polity Press.
- Parsons, Talcott (1964). *Social Structure and Personality*. London: The Free Press.
- Parsons, Talcott (1971). *The system of modern societies*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Paul, Robert A. (1991). «Freud's anthropology: A reading of the 'cultural books'». I Jerome Neu (red.). *The Cambridge Companion to Freud*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rieff, P. (1960). Freud: *The Mind of the Moralist*. London: Victor Gollancz.
- Rustin, Michael (1991). *The Good Society and the Inner World. Psychoanalysis, Politics and Culture*. London, New York: Verso
- Roth, Guenther (2002). «Max Weber: Family History, Economic Policy, Exchange Reform», *International Journal of Politics, Culture and Society*, vol. 15, nr. 3, s. 509–520.
- Roy, Olivier (2017). *Jihad and Death The Global Appeal of Islamic State*. London: C. Hurst & Co.
- Sennett, R. (2001). *Det fleksible mennesket. Personlige konsekvenser av å arbeide i den nye kapitalismen*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Smith, D. (2001). *Norbert Elias and Modern Social Theory*. London: Sage.
- Strachey, James (1985). «Sigmund Freud. A Sketch of his Life and Ideas». I *The Origins of Religion*. The Pelican Freud Library. Volume 13. London: Penguin Books.
- Svenungsson, J. (2014). Människan på gott och ont. Freuds tragiska antropologi. *Agora*, vol. 31, nr. 1–2, s. 74–85.
- Therborn, Göran (1995). *European Modernity and Beyond: The Trajectory of European Societies, 1945–2000*. London: Sage.
- Turner, Bryan (2004). *The New Medical Sociology: Social Forms of Health and Illness*. New York: WW Norton Co.
- Valdrè, Rossella (2019). *Psychoanalytic Reflections on The Freudian Death Drive. In Theory, the Clinic, and Art*. London og New York: Routledge, Taylor and Francis. Kindle Edition.
- Vetlesen, Arne Johan (2005). *Evil and Human Agency*. Cambridge,

- New York: Cambridge University Press.
- Wagner, Peter (2001). *A History and Theory of the Social Sciences*. London: Sage.
- Wallerstein, Immanuel mfl. (1997). *Åpne samfunnsvitenskapene*. Oslo: Spartacus.
- Weber, Max (1993 [1915]). «The Social Psychology of the World Religions» («Einleitung»). I H.H. Gerth og C. Wright Mills (1993 [1948]): *From Max Weber. Essays in Sociology*. London: Routledge.
- Weber, Max (1995). *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd*. Oslo: Pax.
- Weber, M. (1999 [1917]). 'Vitenskap som kall'. I *Verdi og handling*, s. 146–170. Oslo: Pax.
- Whitebook, Joel (1985). «Reason and Happiness: Some Psycho-analytic Themes in Critical Theory». I Richard Bernstein (red.). *Habermas and Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Whitebook, Joel (2017). *Freud: An Intellectual Biography*. Cambridge University Press. Kindle Edition.
- Wieviorka, M. (2012). *Evil*. Cambridge: Polity.
- Winnicott, D.W. (1965). *The Maturation Processes and the Facilitating Environment: Studies in the Theory of Emotional Development*. London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis. The International Psycho-Analytical Library, 64, s 1–276.
- Wolin, Richard (2001). *Heidegger' Children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*. New Jersey: Princeton University Press.
- Žižek, Slavoj (2006). *How to Read Lacan*. New York: W.W. Norton Company.
- Økland, Jorunn (2013). Feminismen, tradisjonen, og forventning, I: Anders Ravik Jupskås & Anders Ravik Jupskås (red.), Akademiske perspektiver på 22. juli. Akademisk Forlag.
- Østerberg, Dag (1989). *Metasociology*. Oslo: Scandinavian University Press.
- Østerberg, Dag (2011). *Kritisk situasjonsfilosofi*. Oslo: Universitetsforlaget.